فرانكلين د. لويس

ترجمه إلى العربيّة
أ. د. عيسى علي العاكوب



ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً

حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وشعره



فرانكلين د. لويس

ترجمه إلى العربيّة
أ. د. عيسى علي العاكوب



الجزء الأول

ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً

حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وشعره



عنوان الكتـــاب: الـرّومـيّ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا
حيـاة جـلال الدّين الرّوميّ وتعاليمـه وشـعره
اســم المؤلــف: فرانكلين د. لويس
اســم المترجــم: أ. د. عيسى علي العاكوب
المـوضــــــوع: تصوّف
عدد الصفحات: 634 ص
القيـــــاس: 17.5 ✣ 25 سم
الطبعـة الأولى: 1000 / 2016 م - 1437 هـ
تصميم الغلاف: جمال الأبطح
ISBN: 978-9933-536-57-2

© جميع الحقوق محفوظة لدار نينوى
Copyright ninawa



سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتــف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org

 دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
 Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب،
بأي وسيلة كانت من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

الـــرّومــــــــيّ

ماضيـًا وحاضـرًا، شرقـًا وغربـًا

حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وشعره

تأليف

فرانكلين د. لويس

الكتاب الأول

ترجمه إلى العربيّة

وراجع أصوله الفارسيّة وقدّم له

أ. د. عيسى علي العاكوب

Rumi

Past and Present, East and West

The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi

Franklin D. Lewis

Oneworld - Oxford

المؤلف:

- فرانكلين د. لويس Franklin D. Lewis ، الأستاذُ المشاركُ للّغة الفارسيّة في قسم دراسات الشّرق الأوسط وجنوبيّ آسية في جامعة إموري Emory University في أطلنطة (أمريكة)، والخبيرُ في الأدب الفارسيّ.

- في عام ١٩٩٥م، فازت رسالتُه عن الشّاعر الفارسيّ سَنائي الغزنويّ بجائزة السَّنة لأفضل رسالة دكتوراه من مؤسّسة الدّراسات الإيرانيّة.

- وفي عام ١٩٩٦م، بدأ العملَ بالبحث المضني الذي اكتمل بمُولَّفه «**الرّوميُ: ماضيًا وحاضرً، شرقًا وغربًا**» الذي نُشر ليلقى تصفيقًا نقديًا من كلّ الأكاديميين والقرّاء العاديين.

- ثمّ في عام ٢٠٠١م، وتقديرًا لهذا الكتاب، ظفر لويس بجائزة جمعيّة الزّمالة البريطانيّة ـ الكويتيّة

Britih-kuwait Friendship Society Award

التي تقدّمها الجمعيّةُ البريطانيّة لدراسات الشّرق الأوسط لمؤلِّف أحسن كتابٍ منشورٍ في بريطانية العظمىٰ، كائنًا بذلك أوّل أمريكيّ ينالُ الجائزةَ في تاريخها ذي السّنوات الأربع [في ذلك الحين].

محتويات الكتاب

رسوم توضيحية وخرائط

رسوم توضيحيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

«تقديمُ المترجم»

الحمدُ لله ربّ العالمين، والصّلاةُ والسّلامُ على نبيّه محمّدٍ الهادي الأمين، وعلى إخوانه في ركب المرسلين الذين كلّفهم المولى سبحانه قيادةَ البشرية في الطريق الموصِل إلى جنابه المحقّق لمرضاته ومثابه، وعلى آلِ هذا النّبيّ الطيّبين الطّاهرين، وعلى أصحابه الذين شرُفوا بتعرّفه ومحبّته ونُصرة دعوته.

أمّا بعدُ، فإنّ تعرّف «شاعر الصّوفيّة الأكبر»، مولانا جلال الدّين الرّوميّ (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، كان حاديّ منذ ما يقرب من خمسة عشر عامًا، وقد شرفتُ على امتدادها بخدمة هذا العارف القليل النظير في العالم؛ أنقلُ آثاره من الفارسيّة إلى العربيّة، وأترجم من الإنكليزيّة أعمالًا تُعرّفه للغربيّين وتوضح تعاليمه وفِكَره. وباعثُ ذلك عندي أن يكون بين أيدي الدّارسين العرب ما يحفزهم إلى الإفادة من سِيرة هذه الشخصية الألمعية والمتْح من معين فِكْرها الأصيل المؤصِّل، وتهيئةُ السّبيل للمبدعين من أبناء الأمّة لكي يستضيئوا بضيائها وينتجوا أدبًا إنسانيًّا رفيعًا يرتقي بالإنسان في معارج الحقّ والخير والجمال. وإنّ حالي في دعوتهم إلى الاستنارة بألَق جلال الدّين كحال ذلك الشاعر العربيّ الذي يقول عن ممدوحه:

متى تأتِه تعشو إلى ضوء ناره ... تجدْ خيرَ نارٍ عندها خيرُ مُوقِد

وتجيء ترجمةُ كتاب «الرّوميّ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا»، هذه التي بين أيدينا، تتويجًا لمجموعة الآثار التي ترجمتُها إلى العربيّة من الإنكليزيّة والفارسيّة؛ إذ تقدّم

الترجمةُ في نظري الخَلْفيّةَ الممتازة لجلال الدّين الرّوميّ، أصلًا ونسبًا ونشأةً وفكرًا وشعرًا عِرْفانيًّا قُيِّض له أن ينتشر في أصقاع العالم ويترك آثارًا بيّنة القسمات في الثقافة الإنسانيّة. وأعني بـ «الخلفيّة الممتازة» الخُلاصةَ الفكريّة المبنيّة على التحقيق والتمحيص والسَّبر والتأمّل. فإنّ الجهْدَ المقدَّم في تضاعيف هذا الكتاب في غاية الأصالة والابتكار والكَشْف. إذ أُوتي مؤلِّفُ الكتاب قدرًا من الصّبر على لأواء البحث في لغاتٍ مختلفة، منها الفارسيّة والتركيّة والعربيّة والإنكليزيّة، عزيزَ النظير.

وسأديرُ الحديثَ هنا حولَ ثلاث مسائلَ هي المؤلِّفُ والمؤلَّفُ وصنيعي في الترجمة. أمّا المؤلِّف، فهو فرانكلين د. لويس Franklin D. Lewis، الأستاذُ المشاركُ للّغة الفارسيّة في قسم دراسات الشّرق الأوسط وجنوبيّ آسية في جامعة إموري Emory University في أطلنطة (أمريكة)، والخبيرُ في الأدب الفارسيّ.

في عام ١٩٩٥م، فازت رسالتُه عن الشاعر الفارسيّ سَنائي بجائزة السَّنة لأفضل رسالةِ دكتوراه من مؤسّسة الدّراسات الإيرانيّة. وفي عام ١٩٩٦م بدأ العملَ بالبحث المضني الذي اكتمل بمؤلَّفه «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا»، الذي نُشِر ليلقى تصفيقًا نقديًّا من كلّ الأكاديميين والقرّاء العاديين. فإنّه في عام ٢٠٠١م، وتقديرًا لهذا الكتاب، ظفر لويس بجائزة جمعية الزمالة البريطانيّة ـ الكويتيّة British-Kuwait Friendship Society Award، التي تقدِّمها الجمعيّةُ البريطانيّةُ لدراسات الشّرق الأوسط لمؤلِّف أحسنِ كتابٍ منشورٍ في بريطانية العظمى، كائنًا بذلك أوّلَ أمريكيّ ينال الجائزةَ في تاريخها ذي السّنوات الأربع [في ذلك الحين].

ولعلّ أبرز ما يميزُ صنيع السيّد لويس هو صبرُه على البحث والتنقير، وامتدادُ يده

إلى مصادر ومراجع فارسيّة وتركيّة وإنكليزيّة يعزّ الوصولُ إليها والإفادةُ منها.

وأمّا الكتابُ المؤلَّف فهو الذي يحمل في الإنكليزيّة العنوان:

Rumi: Past and Present, East and West- The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi

وقد نشرته دار نشر وَنْوُورلد Oneworld Publications Limited في بريطانية عام ٢٠٠٨م.

ويتألّف الكتابُ من خمسة أجزاء وخمسة عشر قسمًا. أمّا الجزءُ الأوّل من الكتاب، الذي يحمل العنوانَ «آباء الرّوميّ في الرّوح»، فيفصِّل القولَ في شأن كلٍّ من بهاء الدّين وَلَد، والدِ الرّوميّ؛ وسيّد برهان الدّين محقِّق التِّرمذيّ، أستاذ الرّوميّ الرّوحيّ؛ وموضوع تولّي الرّوميّ الأمورَ بنفسه؛ وشمس الدّين التّبريزيّ، الذي أحدث انقلابًا خطيرًا في تفكير الرّوميّ وتصوّراته ومواقفه.

وأمّا الجزءُ الثاني، «أبناء الرّوميّ وإخوته في الرّوح»، فمندوحةٌ للحديث عن انتقالِ اهتمام الرّوميّ من شمس تَبريز إلى الابن سُلطان وَلَد؛ الرّوميِّ المحفوف بالأساطير عند المتحدّثين عنه في الزمان القريب من زمانه.

ويخصِّصُ الجزءُ الثالث من الكتاب للكلام على «النصّوص والتعاليم»، ويعالج ثلاثَ مسائل، هي سيرةُ حياةٍ واقعيّة للرّوميّ؛ ومنظوماتُ الرّوميّ إذ يقدِّم فيه ترجمةً لخمسين منظومة مختارة من غزليّاته ومثنويّه ورُباعيّاته؛ وتعاليمُ الرّوميّ؛ إذ يقف المؤلّفُ هنا عند الفِكَر الأساسيّة في تعليم الرّوميّ وعقائده الصوفيّة الأساسيّة.

ويُعَدّ الجزءُ الرّابعُ للحديث عن «الرّوميّ والمولويّين في العالَم الإسلاميّ». وثمّة حديثٌ مفصَّلٌ عن الطريقة المولويّة في نشأتها وتطوّرها بعد مولانا، وعن الرّوميّ في العالَم الإسلاميّ.

ويتناول الجزءُ الخامس الأخيرُ «الرّوميّ في الغرب، وحولَ العالم». ويدور الحديثُ هنا حول أربعة محاور هي: الرّوميُّ داخلَ الوعي الغربيّ؛ وتاريخٌ لدَرْس الرّوميّ؛ وترجماتٌ وتحويلات وأداءات وروايات واستلهامات لآثاره؛ والرّوميّ مُظهَرًا في وسائل الإعلام المختلفة في العصر الحديث. وهناك مقدّمتانِ وخاتمةٌ حولَ ثمرة الترجمة، ومجموعةٌ من الخرائط، وقائمةُ المراجع حيث تُوضَح مختصراتُ المصادر المقتبس منها على نحوٍ متكرّر، وقائمةُ الحواشي والتعليقات التي ترد أرقامها في تضاعيف الكتاب.

وينبغي أن يعلم القارئ الكريمُ أنّ الأصلَ الإنكليزيّ للكتاب مجلّدةٌ واحدةٌ من ٦٦٥ صفحة، في كلّ منها ما يدنو من اثنين وأربعين سطرًا؛ وحين وجدتُ أنّ عدّةَ صفحات الترجمة تتخطّى ١٢٥٠ صفحة، بدا لي أنّ تقسيم هذه النشرة العربيّة للكتاب أمرٌ لا مفرّ منه. وهكذا أُخرجت الترجمةُ في كتابين؛ يضمّ أوّلهما مقدّماتِ الكتاب وسبعةَ أقسامٍ منه (١ ـ ٧)، ويضمّ الكتابُ الثاني ثمانية الأقسام الباقية (٨ ـ ١٥) مضافًا إليها الخاتمةُ والخرائطُ ومختصراتُ المصادر المقتبس منها على نحو متكرّر وبياناتُ الإحالات المرجعيّة.

والكتابُ، في الجملة، عمَلٌ موسوعيّ نفيسٌ، يقدّم أرضيةً علميةً رصينةً تتناولُ الرّوميّ فَضاءً جغرافيًّا وتكوُّنًا معرفيًّا على آباء روحيّين كبار، وإنتاجًا أدبيًّا وعِرْفانيًّا قُيِّض له أن يُنزَلَ منزَلًا عليًّا في ذواكر أشخاصٍ على امتداد البسيطة، وطريقةً صوفيّة تهيّأ لها أنصارٌ ومريدون في أصقاع مختلفة من المعمورة، وتأثيرًا قويًّا تَخلّل بيئات ثقافيّة شرقيّة وغربيّة، قديمًا وحديثًا. وفي الجملة، يقدّم كتابُ «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا» مادّةً معرفيّةً عن الشّاعر العارف الكبير مولانا جلال الدّين الرّوميّ مبنيةً على التحقيق والكَشْف وتقليب النظر في المصادر وفي الأنظار والأخبار لتخليص الحقيقيّ من الأسطوريّ والرّاسخ من المتأرجح من المعلومات والمعارف المتصلة بهذا المبدِع الكبير وأشياخه وتلاميذه.

وفي مستطاعي أن أقول إنّ ترجمتي العربيّة لهذا الأثَر النّفيس بعثت في نفسي قدرًا من الاطمئنان إلى أنّ هذا الشّيخَ العظيم، كما سمّاه شاعرُ الإسلام في العصر الحديث محمّد إقبال، وميراثَه الأدبيّ والعِرْفانيّ المذهلَ، سيكونان في متناول طلبَة العِلْم والمبدِعين من أبناء العرب، وهم ـ فيما أرى ـ في حاجةٍ إلى النّهل من هذا المعين الثّرّ والإفادة من «ماء الحياة» الذي يغدقه في كؤوس لا آنَقَ ولا أجملَ. ذلك لأنّنا في حاجة ماسّة إلى منتَج أدبيّ يرتقي بسلوكنا وفِكَرنا وتصوّراتنا، لكي نحيا أحرارًا أقوياء في أوطان حرّة قويّة ويكون لنا وجودٌ محترمٌ بين أمم الأرض. فقد غشينا من انحدار السلوك وضحالة التفكير وتقاصُر الهِمَم ما جعلَنا كمن يهيم على وجهه في بيداء لا تُعرف لها بداية ولا نهاية. ولأنّ جملةَ ما قدّمه الرّوميّ نوعٌ من الفِكْر الإيمانيّ العمليّ الموَصِّل لإنسانيةِ الإنسان واحترامِ وجوده الحرّ المبدِع وضمان تخلّقه بخلائق الحقّ والخير والجمال، تظلّ قراءةُ سيرته وتأمّلُ فِكَره وتبصّراته والاستضاءةُ بضياء كلماته هاديًا نحو مُستزادٍ فكريّ وفنّيّ تنعم فيه العقولُ والنفوسُ ببهَجاتٍ تنصر الحقَّ على الباطل، وتعزّز جبهةَ الخير في مواجهة الشّرّ، وتشدّ أزرَ الجمال الموهِن لكيد القُبح. وإنّه لو أعملَ الإنسانُ النظرَ في جملة أسباب تخلّفنا لاستبان أنّ من ذلك، وربّما من قويّ ذلك، ما يقدَّم لناشئتنا باسم الفكر والأدب من تصوّرات ومقولاتٍ وضروب سلوكٍ تُشيع كلَّ أنماط الهزيمة والتحلّل من المسؤوليّة ورفضِ الآخَرِ، الأخِ الإنسان، والأثَرة والأنانيّة ومجانبة منطق الحقائق. إذ يفتقر المنجَزُ الثقافيّ البشَريّ عندنا، في الأعمّ الأغلب، إلى ما يزيدنا بَصَرًا بذواتنا وماهيّاتنا وماهيّات عناصر الحياة وإمكانيات الفعل المحيطة بنا والمتاحة لنا، ويرسمُ لنا آفاقًا من الأمَل الجادّ الباسمِ الذي يُنعِش حيويّتنا ويقوّي إرادةَ الحياة والبِناء

لدينا؛ إذ ليست منجزاتُ التقدّم البشريّ سوى فِكَرٍ عالية اقترحتْها أخيلةُ المبدِعين وعشقتْها قلوبهم وحبّبتْها إلى أجيالهم والأجيال اللّاحقة لهم المتأمّلةِ لآثارهم. وإنّه من وحْي هذا الفَهْم يأتي تقديمُنا هذه الشخصيّةَ العبقريّة المبدِعة، التي يصوّر العلّامةُ محمّد إقبال منزلتَها وتأثيرَها فيه على هذا النحو:

صيّرَ الرّوميُّ طيني جوهرا — من غُباري شاد كونًا آخَرا

وقد يزيد ثقةَ القارئ العزيز بكتاب «الرّوميّ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا» أن نُثبت له ترجمةً لما كُتب على صفحة الغلاف الأخير لهذه الطبعة التي ترجمناها، في شأن هذا الكتاب:

«اعتمادًا على سلسلةٍ واسعةٍ من المصادر، ممتدّةٍ من مؤلّفات الشّاعر نفسه إلى آخِر ما كُتب في الموضوع من وجهة علميّة، تدرسُ طَبْعةُ الذّكرى السّنويّة الجديدةُ للعمل الفائز بالجائزة الإطارَ المكانيّ والزمانيّ الذي عاش فيه جلالُ الدّين الرّوميّ وميراثَه وأهمّيتَه المستمرّة، هذا الشاعرُ الأكثر رواجًا اليومَ today's bestselling poet في الولايات المتحدة.

وإضافةً إلى تقديمِ نظراتٍ جديدة إلى السّياق الفلسفيّ والرّوحيّ الذي كان الرّوميّ يؤلّف فيه، وتقديمِ تحليلٍ عميق لتعاليمه، يعطي لويس اهتمامًا خاصًّا لشعْبية الرّوميّ المتواصلة في الغرب، حيث يحظى بعددٍ هائل من الأتباع. وإنّه بتقديمِ ترجماتٍ جديدة لما يربو على الخمسين من منظومات الرّوميّ وإدخالِ مقبوساتٍ نَثْريّة لم يُقيَّض لها أن تُرى من قبْلُ، تتغنّى هذه الطّبعةُ المعدّلةُ لدراسة لويس المتميّزة جدًّا Lewis' Landmark Study بإغراء الرّوميّ الصّاعق، الذي ما يزال قويًّا مثلما كان دائمًا بعد ثماني مئة عامٍ من وفاته.

أمّا عملي في الترجمة والجهدُ الذي بذلته فيها فيعلمُ ربيّ وحْدَه كمّه وكيفَه. وأمّا ما دفعني إلى أن أسخو بماء العينين وبالبقيّة من نشاط جسدٍ يعالج عقبات ثنيّات طريق السّتّين من العمر، فهو عِشْقٌ لهذا الحِبّ العملاق الذي أنبتَ شجرتَه بستانُ الإسلام العظيم، وتعلّقٌ بحياةٍ نلتُها من أعباق أنفاسه الباعثة للحياة، كأنفاس المسيح، عليه السّلام. وهذا الكدْحُ والكدّ أحتسبه عند ربيّ، وأنتظر كِفاءَه ومزيدَه يومَ «لا ينفعُ مالٌ ولا بنونَ إلّا من أتى اللهَ بقلبٍ سليم». وابتغاءَ ألّا أكون جاحدًا لنِعَم المنعِم، عزّ وعلا، أقولُ إنّ خيرًا كثيرًا أصابني من الاحتفاء بهذه الشخصيّة. ولعلّ من مجالي هذا الخير الكثير ما حباني ربيّ سبحانه من قدرة على التعامل مع مصادر الرّوميّ بالفارسيّة وما كُتب عنه في الإنكليزيّة.

وقد حرصتُ في أداء مقاصد المؤلِّف بالعربية على أن أكون وفيًّا للأصل دقيقًا في نَقْل مطالبه وسَرْد دقائقه. وساعدني في ذلك ما هيّأ لي المولى سبحانه من الظفر بترجمةٍ فارسيّة جيدة للكتاب، بقلم الأستاذ الدّكتور حسن لاهوتي، الذي أجدُ بيني وبينه قدرًا من التشابه يتجلّى في اهتمامنا المشترك بالرّوميّ وترجمتنا عن الإنكليزيّة أعمالًا تتصل به. وأذكرُ في هذا الشّأن أنّنا، نحن الاثنين، ترجمنا قبْلُ كتابًا متميّزًا أُلّف عن الرّوميّ بالإنكليزيّة، هو: The Triumphal Sun ، للأستاذة الكبيرة المرحومة أنّيماري شيمل (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٣م). ترجمه هو إلى الفارسيّة بعنوان: «شكوه شمس»، وترجمتُه أنا إلى العربيّة بعنوان: «الشمس المنتصرة». وقد هيّأت ترجمةُ الدكتور لاهوتي عَوْدًا ميسَّرًا إلى المادّة الفارسيّة الأصل الغزيرة في كتاب السيّد لويس؛ الأمرُ الذي يجعل ترجمتي أدنى إلى روح مولانا الرّوميّ وروح أشياخه وتلاميذه، وإلى روح التقليد الصوفيّ الذي متح من معينه ورفع صَرْحَه حتّى وصل

إلينا على الصّورة التي تمثُل أمامَنا اليومَ. ويستبين قيمةَ هذا الصّنيع مَنْ يقارن بين التّرجمات الغربيّة لآثار الرّوميّ والأصل الفارسيّ لهذه الآثار.

وفي مستطاعي القولُ إنّ التّراكم المعرفيّ الذي هيّأه لي ربّي سبحانه في مجال التصوّف عمومًا، وتصوّف الرّوميّ خصوصًا، وفي مجال المصطلح الصوفيّ في العربيّة والفارسيّة والإنكليزيّة، ملّكني قدرًا جيّدًا من أدوات النّجاح، في المهمة التي وجدتُني أنهدُ إليها.

وكنتُ حريصًا، قدْرَ المستطاع، على أن تأتي التّرجمةُ مستجيبةً لروح العربيّة ومنطقها وسَمْت عبارتها، وإن كان ذلك يعزّ أحيانًا.

وجرت عادتي في هذه الترجمة، وفي سابقاتها، على أن أحافظ على أرقام صفحات الأصل في تضاعيف الترجمة، قصْدًا إلى تسهيلِ المقارنة بين الترجمة والأصل، وإبقاءِ أرقام الإحالات داخل الأصل على ما هي عليه في الترجمة. وألفتُ انتباهَ القارئ الكريم إلى هذا الملحظ.

وبعدُ، فهذه خدمةٌ يسيرةٌ هيّأني المولى، سبحانه، لأدائها لِفِكْر هذا العارف الكبير، وجهدٌ أسألُ قاضي الحاجات أن يباركه، ويجعله من قبيل الغذاء الرّوحيّ الذي يجعل الخَلْقَ أقربَ إلى مُراد ربّهم وأكثرَ احتفاءً بإنسانيّتهم وتقدّمهم في هذه الدّنيا وفي تلك الأخرى. إذ نظلّ في حاجةٍ إلى فِكْر ذلك المفكّر الذي يجعل أمّتَه قائدةً سيّدة، كما قال ذلك المفكّرُ والشّاعرُ الجزائريّ أحمد سحنون:

ليس العظيمُ الذي قد ساد أمّتَه ... بسِحْرِ منطِقِه أو خُلْقِه الحسَنِ

أو استردّ لها حقًّا بصارمِهِ ... أو ذاد عنها العِدا أو عَسْفَ مُمتهِنِ

إنّ العظيمَ الذي مذ جاء أمّتَه ... سادت به أُممًا سادت على الزمنِ

واللهُ، سبحانه، هو الهادي إلى حُسْن القول والعمل.

حلب المحروسة، يوم الأربعاء، السّابع والعشرين من شهر شوّال ١٤٣١ هـ

السّادس من تشرين الأوّل ٢٠١٠ م

و«إنّي عبدُ الله»

عيسى بن علي بن عيسى العاكوب

كلمةٌ أولى

«الكلامُ الذي يطلعُ من الرّوح، يحجب الرّوح». في هذا البيت الافتتاحيّ لواحدةٍ من غزليّات الرّوميّ، يعبّر الشاعرُ عن المفارقة التي تقع في قلب شعره: عجْزُ الكلمات، عجزُ اللغة، عن نَقْل الحقيقة. تُدخِلُ الكلماتُ نفسَها بين الرّوح والحقيقة كالحجاب الذي يسترُ وجْهَ المعشوق عن العاشق المُعنّى؛ أو (في صورة أخرى من الغزلية نفسها)، كالصَّدَفة التي تخفي لُبّ المعنى. «شُقّ الصّدَفةَ لعلّكَ تصلُ إلى لُبّ المعنى»، هكذا ينصح الشاعرُ؛ «بدّد الحُطامَ الطّافي، مع الزَّبَد، على سطح البحر، لكي تصل إلى صفاء أعماق البحر». وعند الرّوميّ، الخلْقُ كلّه حجابٌ بين الكائن الإنسانيّ الباحث والحقيقة:

هذه الدّنيا الفانيةُ علامةٌ لآية الحقّ؛

لكنَّ هذه العلامةَ نفسَها تحجبُ جمالَ الحقّ.

فماذا يمكن أن نفعلَ بشاعرٍ هو، برغم إقراره بعجز اللغة وحديثه الدّائم عن نفوره من نَظْم الشِّعر، بين الأكثر إنتاجًا من الشعراء الفُرس: ناظمًا آلافَ الغزليّات، وعشرات الآلاف من أبيات الشعر القصصيّ ـ التعليميّ المعروف بالمثنويّ؟ إنّ التاريخَ الطويل للنقاش والبحث حول هذا الشاعر ـ الشّرقيَّ منه والغربيّ ـ أوجدَ روميّين كثيرين: الصّوفيّ الواجد؛ العارف؛ المعلّم والواعظ؛ الدّرويش المولويّ، الغارق في دوران الرّقص. تحدّثَ كُتّابُ مناقب الأولياء (كالأفلاكيّ، مثلًا) عن أعماله الخارقة للعادة أو كراماته؛ وسعى مؤلّفون أكثر اعتدالاً إلى جَعْل فِكَره المعبَّر عنها في قصائده منظومةً في المعرفةالإلهية الكَشْفية.

فمَنْ كان الرّوميّ؟ ماذا كان الرّوميّ؟ تحاول دراسةُ فرانك لويس Frank Lewis أن تبني من جديد الإنسانَ والشّاعرَ، وهي تفعل الأمرين كليهما، فيما أحسب، على نحوٍ ناجح جدًّا. كان الرّوميّ، قبْلَ كلّ شيء، مُبْعَدًا عن وطنه الأمّ، خُراسان. رحَلَ كثيرًا في طلب العِلْم (الذي كان، إذ ذاك، الممارسةَ المشتركة بين علماء المسلمين)، وفي طلب المعلّمين. في مرحلةٍ ما، لقيَ الشخصيةَ الغامضةَ، شمسَ تبريز. ويجتهد لويس، مضيفًا إلى رصيده العظيم، لكي يكشف اللّغزَ، والأساطيرَ، التي تحيط بعلاقة الرّوميّ بمعلّمه العظيم هذا، صاحب الاسم الذي ـ بدلًا من اسم الرّوميّ نفسِه، كما يمكن أن يكون قد تُوقِّع ـ يشي بالأبيات الختاميّة لكثير من غزليّاته.

[xiv] برغم أنّ الوجودَ ليس سوى جزءٍ من شمس تَبريز،
هو جزءٌ يحجب الرّوحَ عن مصدره.
يا شمسَ تَبريز، أنت شمسٌ لفّها غيمُ الكلمات
عندما طلعتْ شمسُك محت الأقوالَ.

كان الرّوميُّ معلّمًا، لديه تلاميذ كثيرون. خلَف والدَه بهاء ولَد في إمامة ما أصبح فيما بعدُ الطريقةَ المولويّة، وأوجدَ رقصَها الدّورانيّ الطقسيّ، الذي نُظِم من أجله كثيرٌ من غزليّاته. ما كان زاهدًا يدين العالَمَ وزخارفَه ليكرّس نفسَه لعادةٍ دينيّة في زاوية قصيّة وهادئة؛ على العكس من ذلك، كان آلفًا للبلاطات وللأمراء وللمسؤولين الكبار، الذين قدّم لهم الإرشادَ الرّوحيّ. (أكثر من ذلك، كما يقصّ الأفلاكيُّ الحكايةَ، في كَشْف أنّه قد استُبدل به شخصٌ آخر في منصب المرشد الرّوحيّ لأحد الأمراء، تقدّم الرّوميُّ في نوبة غضبٍ وتنبّأ بمصيرٍ رهيب للأمير

المعنيّ ـ وهو الكشْفُ الذي حدَثَ على نحوٍ يمكن التنبُّؤ به، برغم أنّ الرواية كما يبدو متناقضةٌ من الوجهة التاريخية تناقضًا تامًّا).

باختصارٍ، كان الرّوميّ أشياءَ كثيرة ـ مثلما قد نتوقّع من شخصٍ حقيقيّ، لا من وليّ بطلٍ في كتب مناقب الأولياء، أو من تراكيب أحدث عهدًا من قبيل «الرّوميّ الصّوفيّ»، «الرّوميّ الشاعر»، وهلمّ جرّا. كان، من ناحيةٍ واحدة، رجلًا مثقّفًا جدًّا، وليس شعرُه ـ حتّى الغزلياتُ ـ الدّفقاتِ المنتشيةَ للصوفيّ الواجِد، بل يمكن أن يكون في غاية التركيب. وهكذا فإنّه، عند حُداء «الجِمال الثّمِلة» التي أسكرها صوتُ الحادي إلى درجة أنّها أخذت ترقص، يعوّل على جمهوره ليربط بين «جِمالِ الحقّ» هذه ـ الصوفيّة الدّوّراين ـ والناقةِ المعجِزة المرسَلة (هكذا يقول القرآن) إلى النبيّ العربيّ صالح، وهي التي عقَرَها قومُ صالح، الذين لم يستطيعوا (أو رفضوا) الاعترافَ بهذه العلامة الإلهيّة على رسالته النبويّة. حتّى إن كانت (هكذا يمكن أن نفسّر) تجعل كثيرًا من الناس يعترفون بالطبيعة الإلهيّة لدعوة الصوفيّ.

إنّها هذه الشخصيةُ المركّبةُ المتعدّدةُ الجوانب التي يحاول لِويس ـ على نحو ناجحٍ في رأيي ـ إعادةَ بنائها في هذا الكتاب. ويبدو أنّه قرأ كلَّ شيء، في كلّ لغة لها صلةٌ بالموضوع، ممّا كتبه الرّوميّ ومما كُتب حوله، ومادةً كثيرة ذات صلة إضافةً إلى ذلك (مثلًا، مقالات شمس تبريز نفسِه، التي تقدِّم على الأقلّ مظهرًا لفظيًّا وصورةً لهذه الشخصية المبهمة المختلفة).وهو يفكّ ويعرّي الأساطيرَ والقراءات المضلّلة والتمثيلات الخاطئة؛ على الأقلّ، يقدّم تعبيرًا مناسبًا عن الرّوميّ الشاعر. لأنّ هذا هو ما يبقى لنا (لمعظمنا، الذين لن يحفروا ويتعمّقوا في رسائل الرّوميّ، أو مقالات شمس،

أو سوى ذلك من المادّة المرجعيّة المتناقضة والمتضادّة): ذلك الفيضُ الضخم من الشعر الذي، برغم إصرار الرّوميّ على عجز اللغة، يُظهر تعلّقه الدّائم به، محاولتَه على الأقلّ الإشارةَ إلى ذلك العصيّ على الوصف ـ الإشارةَ إلى ما يقع، مثلما يقول هو في كثير من الأحيان، في «ذلك الجانب» الذي يضع الكلماتِ في فم الناي الذي يقصّ حكاياته عن الابتعاد عن أصله في القسم الافتتاحيّ من المثنويّ، إن لم يكن التعبيرَ عنه تعبيرًا تامًّا.

[xv] وفي وقتٍ غدا فيه الرّوميّ صناعةً ناميةً (خاصّةً في الولايات المتحدة ـ وهي ظاهرةٌ يدركها لويس كما ينبغي؛ ربّما يُؤثِر القرّاءُ تفحّصَ المواقع الإلكترونية والأقراص المدمجة وأشرطة الفيديو وغير ذلك الخاصّة بالرّوميّ والمتعلّقة به)، هذا الكتابُ مُرحَّبٌ به تمامًا. ولا ريبَ في أنّه سيغدو مصدرًا لا غنى عنه لكلٍّ من طَلَبةِ الرّوميّ (من الميول كلّها) والعلماءِ الذين يرغبون في إعداد بحث أوسع حول الشاعر. ذلك لأنّه برغم أنّ الكلمات ربّما تكون حجابًا، هي أيضًا (مثلما عرف الرّوميّ جيّدًا) علاماتٌ يمكن أن توجّهنا في الاتجاه الصحيح.

جولي سكوت ميسَمي

جامعة أكسفورد

مقدّمةُ المؤلّف

وفقًا لروزنامة التقويم العاديّ، وُلِد محمّد جلالُ الدّين الرّوميّ في ٣٠ أيلول ١٢٠٧م، لبهاء الدّين ولَد، ربّما في بلدة وَخْش. وقد كان لمناسبة الذكرى السنوية الثماني مئة لولادة الرّوميّ أن تُلهِم الكثيرَ من الاحتفالات بالذكرى والمؤتمرات (بعضُها رعته الحكوماتُ أو الأمم المتحدة) في أوروبّة وأمريكة الشمالية والشرق الأوسط وآسية الجنوبية، وتؤكّد كلّها منزلةَ الشاعر بوصفه رمزًا للتصّوف الإسلاميّ والحوار الحضاريّ. طبعًا، حتى قياسُنا لمرور الزّمن يستلزم تفاوضًا حضاريًا. وُلِد الرّوميّ في السّنة القمرية ٦٠٤ للهجرة، ورَحلَ في سنة ٦٧٢هـ. وفقًا للتقويم القمريّ الإسلاميّ نجد أنفسَنا الآنَ في العام ١٤٢٨هـ برغم أنّ بلدانًا كثيرةً في العالم الإسلاميّ تستعمل تقويمًا شمسيًّا شبيهًا، مثل إيران، حيث يتقدّم العامُ من اعتدالٍ ربيعيّ إلى اعتدالٍ ربيعيّ، ووفقًا لهذا التقويم نحدّد العامَ الحاليّ بأنّه عام ١٣٨٦ للهجرة. وحقيقةُ أنّنا نحدّد هذه الذكرى السنوية بالتقويم الشمسيّ الغريغوري، أو «التقويم العاديّ»، في عام ٢٠٠٧م، بدلًا من التقويم القمريّ الإسلاميّ الذي قَدّر به الرّوميُّ عُمُرَه، أو التقويم الشمسيّ الذي تستعمله رسميًّا بعضُ البلدان الإسلاميّة في الأزمنة الحديثة، ليست إلّا واحدةً من الطّرق التي يكسِر بها التلقّي الحديثُ للرّوميّ شعاعَ الماضي.

فيما مضى في القرن التاسع عشر نُشِرت شائعاتٌ في شأن احتفالات دراويش المولويّة من جانب رحّالة غربيّين عائدين من مصر وتركية. كان الدّراويشُ الدّوّارون معروفين حتى في مناطق بعيدة مثل ميسوري Missouri. في رواية «مغامرات توم سوير

يأخذ مارك توين (NY: Charles L. Webster, 1894) «Tom Sawyer Abroad شخصيتَه الشهيرة، هُك فِنّ Huck Finn، على امتداد الطريق من الميسيسبّي إلى النّيل، مجتازًا المحيط الأطلسي والصحراء الكبرى في آلةٍ طائرة، يصحبه توم سوير وجيم. ويدَعُ توين هُك يحوم في سماء القاهرة ويظفر بنظرة سريعة إلى المولويّين، الذين لا يجدهم مختلفين كثيرًا جدًّا عن الناس الموجودين في الوطن (٢٠٥ ـ ٢٠٦):

> **ما أردتُ أن أراه كان درويشًا، لأنّني كنتُ مهتمًّا بالدّراويش بسبب الدّرويش الذي خَدَعَ سائق الجمل. وهكذا وجدنا مجموعةً في نوعٍ من الكنيسة وقد سمّوا أنفسَهم الدّراويش الدّوّارين؛ وداروا، أيضًا، ولم أر شيئًا مثل ذلك. ارتدوا قُبعاتٍ عالية مخروطية طويلة، وتنانيرَ من الكتّان؛ ثمّ داروا وداروا وداروا مِثْلَ فلَكاتِ المغازل، ووقفت التنانيرُ مائلةً، كان ذلك أجملَ شيءٍ رأيتُه في حياتي، وأسكرني النظرُ إليه. كانوا جميعًا من المسلمين، قال توم، وحين سألتُه ماذا كان المسلمُ، قال: كان شخصًا غير معدود من الكهنة Presbyterian. وهكذا هناك عددٌ كبير منهم في ميسوري، برغم أنّني لم أعرف ذلك من قبل.**

[xvii] سافر توين نفسُه قبلُ إلى الشرق الأوسط عام ١٨٦٧م، التجربة التي يفصِّل القولَ فيها في عمَلِه «الأبرياء في الخارج The Innocents Abroad»، أو «رحلة الحاجّ الجديدة The New Pilgrim's Progress» (١٨٦٩م)، ثمّ بدءًا من سبعينيات القرن التاسع عشر كان مأخوذًا جدًّا بشاعرٍ فارسيّ مختلف، هو عمر الخيّام، الذي وصف توين رباعيّاته بأنّها «الشعرُ الوحيدُ الذي حدث أن حملتُه معي». وكونُ توين استطاع هكذا أن يجد مزاجًا في السِّحْر الغربيّ مع «الدراويش الدّوّارين»، وأن ينتهز الفرصةَ

ليسخر قليلًا من التعصّب الدّينيّ، ربّما يُوضِح كم هو قديمٌ الزمانُ الذي بدأت فيه الصورةُ الرمزيّة للرّوميّ والمولويّين تتشكّل في الغرب.

منذ الطبعة الأولى لكتاب «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا»، قبل سبعة أعوام، استمرّت مؤلّفاتٌ جديدة حول الرّوميّ، معظمُها ذو طبيعة شعبية، متضمّنةً روايات معدّلة جديدة أو ترجمات للغزليّات قدّمها طارئون على المشهد، في الظهور في الإنكليزية وفي لغات أُخَر. هناك كثيرون جدًّا، على الحقيقة، يحاولون تغطيةً منظَّمة لتاريخ النشر في الأعوام السّبعة الماضية، وبرغم ذلك لم يتغيّر فهمُنا العلميّ لسيرة حياة الرّوميّ وتاريخ تلقّيه على نحو ملموس. ولذلك أريد، في الوقت الذي أُدخلت فيه تغييراتٌ طفيفة في متن الكتاب (معظمُها تصحيحات للأخطاء)، أن أكرّس هذه المقدّمةَ لبعض المؤلّفات الجديدة المهمّة أو الاتجاهات التي انبثقت في الخطاب الشعبيّ والتأليف العلميّ حول الرّوميّ منذ عام ٢٠٠٠م.

برغم أنّ الفهارسَ الإلكترونية والإنترنت جعلت عمليةَ تتبع المصادر أكثرَ سهولةً، صدر بيانُ الكتب (الببلوغرافيا) المعلّق عليه بالحواشي الذي أعدّه ماندانا صادق بهزادي، المذكورُ في كتاب «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقاً وغربًا» (انظر الصفحة ٥٥٨)، في طبعة ثانية موسَّعة جدًّا من ٦٣٧ صفحة: كتاب شناسئ مولوى (طهران: مركز نشر دانشگاهى، ١٣٨٠ هـ.ش ٢٠٠١م). وهو يقدِّم مرجعًا سهل التناول لوفرةٍ من الكتب والمقالات في لغات الشرق الأوسط واللغات الغربيّة، ويتضمّن تغطيةً موسَّعة للمخطوطات الفارسية لأعمال الرّوميّ. وسيتوق طُلّابُ الرّوميّ الجادّون إلى اقتنائه. المهتمّون على نحوٍ جادّ بالخلْفية الحنفية للرّوميّ والحركات الزهديّة

والصّوفية في شرقيّ إيران (فيما يتصل بالصفحة ١٦ والحاشية ٢ في الصفحة ٦٥٤) عليهم أن يراجعوا المقالاتِ حول الكَرّاميّين التي أعدّها الأستاذ م.ر. شفيعي كدكني في: الجانب العرفانيّ في عقيدة الكرّاميّة، أربع مقالات (بالفارسيّة: جانبُ عرفاني مذهب كرّاميه: چهار مقال) (طوكيو، ١٩٩٩م).

ومنذ نَشْر «مقالات شمس تبريز» في صورة كاملة في عام ١٩٩٠م (أجزاءٌ منه بدأت بالصدور في سبعينيات القرن العشرين)، صرنا نعرف الكثيرَ عن هذه الشخصية المبهمة التي أحدثت ثورةً في الممارسة الدّينية عند الرّوميّ. إنّ كتابَ « الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقاً وغربًا»، الذي نُشر في عام ٢٠٠٠م، قدّمَ المقبوسات الكبيرة الأولى من «مقالات شمس» في الإنكليزية (انظر الجزء ٤). ومنذ ذلك الوقت، في أية حال، ترجمَ وليم چتك William Chittick الشطرَ الأكبر من المتن الضخم لـ «مقالات شمس» تحت عنوان «أنا والرّوميّ: السّيرة الذّاتية لشمس تبريز Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi» (Louisville, KY: Fons Vitae, 2004) مرتبًا من جديد على نحوٍ مفيد الأجزاءَ المفكّكة من الأصل الفارسيّ في بينة قصصيّة مرتّبة زمنيًّا تجعل التعليقات المتناثرة التي سجّلها المريدون أكثرَ إفادةً (انظر الصفحات ١٣٦ ـ ٧ من هذا الكتاب). وهذا المصدرُ الرّئيس يقدّم دخولاً مباشرًا إلى فِكَر شمس وآرائه، ويذهب بنا بعيدًا عن [xviii] الأساطير التقليدية، التي كثيرٌ منها حافظَ عليه وواصل إحياءه ذلك الكتابُ الشعبيّ في سِيَر الأولياء لشمس الدّين الأفلاكيّ المسمّى «مناقب العارفين». على أنّ الأفلاكيّ ينبغي أن يُقرأ بحذرٍ وتنبّه، لا بسذاجةٍ وتسليم، لما هو عليه: تجميعٌ لروايات شفوية كانت تدور في قُونِية في الجيل الثاني والثالث وحتّى

الرّابع بعد وفاة الرّوميّ. ويظلّ عملُ الأفلاكيّ يحتوي على تفاصيل تاريخية قيّمة، وكذلك على المرويات الوِلائية [نسبةً إلى الوِلاية] والأسطوريّة التي تتصل بالرّوميّ (انظر الصفحات ٢٤٩ ـ ٦٠ من هذا الكتاب). والترجمةُ الرصينة المزدانة بالحواشي والتعليقات التي أعدّها جون أوكين John O'Kane تجعلُ الآنَ العملَ الكاملَ متوافرًا في الإنكليزية بعنوان The Feats of the Knowers of God (ليدن: بريل، ٢٠٠٢م).

في شأن مؤلّفات الرّوميّ، جاء البحثُ مستفيدًا على نحوٍ ما من طبعة المثنويّ التي أعدّها محمّد رمضاني لدار نشر كلالهٔ خاور (طهران، ١٣١٥ ـ ١٩ هـ.ش/ ١٩٣٦ ـ ٤٠م)، التي تخلّلت طبعاتٍ جديدة كثيرة وجعلت المنظومةَ متاحةً بتمامها لجمهور أكبر من المتحدّثين بالفارسية.

وقد حلّت نشرةُ رينولد نيكلسون العلمية الرصينة للنصّ الفارسيّ محلَّ هذه، وأُعيدت طباعتُها مرّات بأحجام مختلفة لدى ناشرين كثيرين، برغم أنّ ذلك يحدث غالبًا من دون التعليقات والتصحيحات والتعديلات المختلفة التي أدخلها نيكلسون، عندما أصبحت مخطوطاتٌ إضافية في متناول يده على امتداد السنين الطويلة للعمل في المشروع (انظر الصفحات ٣٠٦ ـ ٨ من هذا الكتاب). وقد أعدّ حسن لاهوتي حديثًا طبعةً حديثةً من أربعة مجلّدات، تجمع بين كلّ تصحيحات نيكلسون وتعليقاته على النصّ الفارسيّ، وهي مصحوبة بفهرس للأبيات: مثنوى معنوى... آخرين تصحيح رينولد أ.نيكلسون (طهران، نشر قطر، ١٣٨٣ هـش/٢٠٠٤م).

وإضافةً إلى هذا، يتواصل ظهورُ طبعاتٍ أو مصوَّرات معتمِدةٍ على أقدم مخطوط، مخطوط قُونية لعام ٦٧٧هـ/ ١٢٧٨م. وبرغم أنّ هذه ليست أقدمَ نسخةٍ باقية إلى الآن ـ

لعلّ مخطوطةً واحدة أو اثنتين تعودان إلى ما قبل هذا التاريخ بسنوات قليلة ـ اعتُرف على نطاقٍ واسع بأنها أوثقُ شهادةٍ لمتن المثنويّ، واعتُقِد أنها منسوخةٌ عن أصلٍ أقرّه الرّوميّ. طبعةٌ محقّقة أساسية أخرى للمثنويّ، أعدّها محمّد استعلامي، واعتمد فيها على مخطوطة إضافية، بدأت بالظهور في عام ١٩٨٣ م (طهران: زوّار ١٣٦١هـ.ش) وقد أُعيد طبعُها مرّات، مع طبعةٍ سادسة معدّلة ومصحّحة صدرت عام ٢٠٠٠م (طهران: سُخن، ١٣٧٩ هـ.ش). وتتألّف هذه من سبعة أجزاء، جزءٌ لكلٍّ من الكتب السّتة من المثنويّ، ويتضمّن كلّ جزء منها تعليقاتٍ واسعة، مضافًا إلى ذلك جزءٌ سابع فيه فهرسٌ للأبيات والآيات القرآنية والمقبوسات من الحديث النبويّ (انظر الصفحة ٣٠٩ من هذا الكتاب).واعتمد جاويد مجدّدي نشرةَ استعلامي في ترجمته الشعرية المقفّاة للمثنويّ: **الكتابُ الأوّل** (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٤م)، الذي حاز جائزة Lois Roth للترجمة من الفارسيّة؛ وتُظهِر هذه الخطوةَ الأولى في أوّل محاولة منذ نيكلسون لترجمة المثنويّ الكامل إلى الإنكليزية.

لمن يتعاطون النصّ الفارسيّ للمثنويّ، توجد أدواتٌ مرجعية جديدة. كشّافُ الألفاظ المقارن لثلاث طبعات مختلفة للمثنويّ يقدَّم في عمل الرّاحل محمّد تقيّ جعفري (Allameh-jafari.com) المسمّى «از دريا به دريا» ذي المجلّدات الأربع (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٩٨٥ ـ ٦م)، الذي يضع الكلمات والعبارات والمصاريع مثلما تظهر في نشرة رمضاني ذات الثمانية والعشرين ألف بيت (دار نشر كلالهٔ خاور، ١٩٣٦ ـ ٤٠)، في شرح جعفري على المثنويّ [xix] (طهران: انتشارات اسلامى، ١٣٦٦ ـ ٧ هـ.ش/ ١٩٨٧ ـ ٨م)، وفي نشرة نيكلسون ذات الخمسة والعشرين

ألف بيت. ولاحظْ أنّ شَرْحَ جعفري، **تفسير ونقد وتحليل مثنوى**، يمتدّ إلى خمس عشرة مجلّدة كاملة (انظر الصفحتين ٤٨١ و٥٧٧ من هذا الكتاب)، وأنّ دراستين جديدتين لجعفريّ حول الرّوميّ قد صدرتا (عقب وفاته)، في موضوع دَوْر العقل والعقلانية في فكر الرّوميّ، وفي الخاصّيات التي تجعل أعماله في غاية الجاذبية: **عقل در مثنوى** (طهران: يارانهٔ علوى، ٢٠٠٥م) و**عوامل جذّابيّتِ سخنان مولوى** (طهران: دفترِ نشرِ آثار جعفرى، ٢٠٠٣م).

يُستعمل كتابُ جعفري «از دريا به دريا» مفتاحًا للمجلّدات الثلاث الأصلية للنصّ الفارسيّ للمثنويّ الذي حقّقه نيكلسون مثلما طُبع في ليدن برعاية الوَقْف التذكاريّ لِجِبْ E.J.W. Gibb Memorial Trust، الأمرُ الذي يجعل من الصعب الاستفادةَ منه عند العمل من نشرة مختلفة عن نشرة نيكلسون. لكنّ هناك كثيرًا من البرامج الحاسوبية computer programs على القرص المدمج تسهّل الآنَ عمليةَ البحث عن الكلمات، وكذلك بعض المصادر على الشابكة، ومن ذلك: Mowlana.org. وإنّ البرنامج الحاسوبيّ للمثنويّ الذي أعدّته مؤسّسةُ Noorsoft.org (مركز البحث الحاسوبي للعلوم الإسلامية في طهران) يهيّئ الوصول إلى شروح حديثة كثيرة، وكذلك إلى نصّ المثنويّ، وإلى تلاوات مسموعة. ويتضمّن هذا البرنامجُ أيضًا ما يمكن أن نسمّيه شَرْحًا من مرحلة ما قبل العصر الحديث a pre-modern، لكنّه شرحٌ صنعَه مفكّر إيرانيّ ذو شأن، هو مُلّا هادي سبزواري (انظر الصفحة ٤٧٧ من هذا الكتاب)، الذي أكملَ عمله المسمّى بالفارسيّة «شرحِ اسرار مثنوى» في عام ١٨٦٦م تلبيةً لرغبة الأمير القاجاريّ، سلطان مراد ميرزا. هذا الشرحُ، طُبع على الحجر في عام ١٨٦٨م

بعنوان «شرحِ مثنوى مولوى» (طهران: مطبعهٔ مير محمّد باقر طهرانى، ١٢٨٥ هـ.)، ثمّ طُبع بالأفست مرّة أخرى في سبعينيات القرن العشرين (طهران: سنائى) قبل أن يصدر أخيرًا في طبعة محقّقة بعناية مصطفى بروجردي، السّفير الإيرانيّ إلى الفاتيكان، بعنوان: **شرح مثنوى حاج مُلّا هادى سبزوارى** (طهران: وزرات فرهنگ وارشاد اسلامى، ١٣٧٤ هـ.ش / ١٩٩٥ ـ ٨م)، ويصدرُ الآنَ في شكل رقْميّ. وقد أنتجت شركةُ نيستانِ جام (nayestan.com) قرصين مدمجين حاسوبيّين أعدّهما مفكّرٌ إيرانيّ مهمّ آخر، هو عبد الكريم سُروش: Sorush-e Qunye ، يحتويان على مثنويّ الرّوميّ واختيارِ واعظ كاشفي، ذي الحواشي والتعليقات، من المثنويّ (أي: لُبّ لبابِ مثنوى؛ انظر في شأنه الصفحة٤٦٩)، مثلما حرّره وأنشده سروش؛ و رسولِ آفتاب، الذي يقدّم تسعًا وعشرين غزليّةً من ديوان الرّوميّ أنشدها سروش مصحوبةً بموسيقا پيمانِ خسروى. وفي هذه الأثناء، صدرت مجموعةُ مقالاتٍ لسروش في طبعة تقليدية على الورق في عام ٢٠٠٠م، تعالج موضوعات مهمّة مختلفة متصلة بالرّوميّ، تحت عنوان **كومارِ عاشقان: شمس ومولانا** (طهران: مؤسسةُ فرهنگى صراط، ١٣٧٩ هـ.ش).

قدّر جعفري أنّ ما يقرب من ٢٢٠٠ آية مستقلّة من آيات القرآن يُشار إليها، أو تُقتبسُ أو تُشرحُ في مثنويّ الرّوميّ (از دريا به دريا، ١:٧). وقد قدّر متأمّلٌ آخر أنّ ما مقدارُه ستّة آلاف بيت من المثنويّ هو إمّا مقتبسٌ من القرآن وإمّا يعيدُ صياغة شيءٍ منه وإمّا يومئ إليه (انظر الصفحة ٣٩٦ من هذا الكتاب). وليس ثمّة حاجةٌ إلى إحصاء دقيق لإثبات أنّ إشارات الرّوميّ إلى تقليد النصّ المقدّس الإسلاميّ متكرّرةٌ ومتواترة، وأنّ كثيرين جدًّا من قرّائه الجادّين يجدون هذا مسألةً ذات أهمّية كبيرة. وفي السنوات

الأخيرة، كرّس بهاءُ الدّين خُرّمشاهي وسيامك مختاري أكثر من سبع مئة صفحة لعَرْض أبياتٍ خاصّة من المثنويّ مع شروحٍ للآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي ربّما تشير إليها: قرآن و [xx] مثنوى: فرهنگ واري (طهران: نشر قطر، ٢٠٠٥). كتابُ **أحاديث وقصصِ مثنوى** (طهران أمير كبير، ٢٠٠٢م) يدمج اثنين من الأعمال المرجعية للأستاذ الكبير بديع الزمان فروزانفر في مجلّدة واحدة: معجمه لأحاديث المثنويّ، الذي نُشر أصلًا بعنوان «**أحاديث مثنوى**» (طهران: مطبعة جامعة طهران، ١٩٥٥؛ طبعة جديدة في أمير كبير، ١٩٦٨)؛ وبحثه في المصادر التي يستمدّ منها الرّوميّ قِصصَه، **مآخذِ قِصَص وتمثيلات مثنوى** (طهران، مجلس، ١٩٥٤م). فهرسُ الآيات القرآنيّة الذي أعدّه هادي حائري (تـ ١٩٨٠م)، متّبعًا فيه تنظيمًا معكوسًا غير مألوف نسبيًّا، وقد نُشر بعد وفاة المؤلّف حاملًا العنوانَ العربيّ **نخبةُ العرفان عن آيات القرآن وتفسيرها** (طهران: حقيقت، ٢٠٠٤م)، يصنّف آياتِ الكتاب الكريم مرتّبةً وفق الترتيب الذي تظهر فيه في كلّ سورة ثمّ يورد لكلّ آية الأبياتَ التي قد تشير إليها في عمَلَي الرّوميّ: **ديوان شمس تبريز والمثنويّ** (انظر الصفحتين ٥٥٧ ـ ٨ والصفحة ٣٩٦). وفي هذه المرحلة، وفي شماليّ إيران (ساري: نشرظهر، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٤م) نشَرَ نظامُ الدّين نوري سبعة كتيّبات في الإشارات الموجودة في مثنويّ الرّوميّ إلى الأحاديث النبوية (**أحاديثِ مثنويِ معنوى**) وإلى القرآن (**قرآن ومثنويِ معنوى**).

والحقيقةُ أنّ نَظْمًا يصف مثنويّ الرّوميّ بأنّه القرآنُ بلُغة الفُرس ظهر في صورة واجهةٍ في كثير من الطبعات الحجرية الهندية للمثنويّ في القرن التاسع عشر. وهذان

البيتان مترجمان في «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا» حيث تُعاد نسبتُهما التقليدية إلى جامي (انظر الصفحتين ٤٦٧ و٤٦٩). وبرغم أنّ شَرْحَ محمّد وليّ أكبر آبادي (مخزن الأسرار، المؤلَّف في عام ١٧٢٨م، والمنشور في لكنو بعنوان «شرح مثنوى» في عام ١٨٩٤م، ص ٣) يعزو البيتين الجميلين إلى جامي، لم يُحدِّد موضعهما في أعماله المنشورة. ولم يُعثَر عليهما في الأعمال المطبوعة لشيخ بهائي، الذي نسب إليه محمّد رمضاني البيتين في طبعته للمثنويّ، بدلًا من جامي (طبعة كلالهٔ خاور المذكورة قبْلُ، الصفحة vi). ويبقى على العلماء أن يتعقّبوا أصولَ هذا النّظم في مرحلة أقدم من ذِكْر أكبر آبادي لأصوله.

تظلّ السّوقُ في إيران رائجةً بين القرّاء العاديّين لشروح المثنويّ التي تعتمد شرحَ الأبيات بيتًا بيتًا، وهكذا يواصل الناشرون نَشْرَ هذه الشروح، سواءٌ منها المؤلَّفةُ في القرون الوسطى والأزمنة الحديثة. وسَّع سيّد جعفر شهيدي الشرحَ الذي بدأه فروزانفر، لكنه توقّف بسبب موته. وهذا الشرحُ لفروزانفر ـ شهيدي المؤلّف حديثًا، صدَرَ في طهران في عام ٢٠٠١ (علمى وفرهنگى، ١٣٨٠ هـ.ش)، ممتدًّا إلى ثمانية أجزاء. ولعلّنا نلاحظ أنّ الجزء الذي بقي موجودًا من شرحٍ لمؤلِّفٍ شيعيّ من أهل مشهد في القرن السابع عشر، هو محمّد صالح قزويني روغني (انظر الصفحة ٤٧٧ من هذا الكتاب)، هذا الجزء الذي لم يؤلّف حديثًا لكنّه نُشِر مرات كثيرة، حُقِّق ونُشر مرّتين في سنة واحدة (١٩٩٥م)، مرّةً بعنوان **كنوز العِرفان ورموز أصحاب الإيقان: شرح دفتر چهارم مثنوِي مولانا**، بتحقيق محمّد رضا ومعصوم بندرچي (طهران: معارف، ١٣٧٤ هش)، ومرّةً بعنوان «**كنوز العرفان ورموز الإيقان:شرحِ اشعارِ مشكل اى مثنوى**،

بتحقيق أحمد مجاهد (طهران: روزانه، ١٣٧٤ هش). وجديرٌ بالملاحظة أنّ شرحًا جزئيًا وغيرَ معروف من قبلُ لشخصٍ اسمُه أبعد من كلمة عاديّة يجد محقّقَيْنِ مختلفين، وناشرَيْنِ مختلفين وربّما حتى جمهورين مختلفين. هكذا هي الصّفةُ المميزة لمثنويّ الرّوميّ.

[xxi] في شأن التعدّد اللغويّ لدى الرّوميّ (الصفحات ٣١٥ ـ ١٧)، يمكن أن نقول إنّه تكلّمَ وكتبَ بالفارسيّة لغةً أمًّا، وكتب وحادث بالعربية لغةً «أجنبيّةً» ذات ثقافة وربّما على أقلّ تقدير مرّ في السّوق بالتركية واليونانيّة (برغم أنّ ادّعاءاتٍ مسرفة جدًّا زُعمت في شأن تضلّعه من اليونانية الفصحى، أو كون لغته الأصليّة التركيّة). وإنّ إنشاءات الرّوميّ الشّعريّةَ الكثيرة بالعربيّة تُظهِر أنّ هذه اللغة كانت مهمّةً لديه وأنّه كان ضليعًا فيها، برغم أنّ علماء الأدب العرب لا يعدّون إسهاماته متممةً للتقليد العربيّ في الرسائل. والتركيةُ لم تكن حتى ذلك الحين أداةً أدبيّة مرسَّخة للأوزانِ الكمية الاصطلاحية التي استعملها الرّوميّ، هذا برغم أنّ ابنَه، سلطان ولَد، لعب دورًا مهمًّا في جَعْلها كذلك. وبرغم ذلك، تظهر أبياتٌ متفرقة باللغة التركية في غزليّات الرّوميّ. على الأقلّ، تخلط واحدةٌ من غزليّات الرّوميّ الملمّعة (ديوان ٢١٢١) أبياتًا تركيّةً وفارسيّةً وعربيّةً.

وأيًّا كانت الحال، فإنّ العربيّةَ، بعد عشرات الآلاف من الأبيات التي نظمها بالفارسيّة، هي اللغةُ «الأجنبية» الرّئيسة لدى الرّوميّ. وبصرف النظر عن المقبوسات المتكرّرة من آيات القرآن والأحاديث أو إعادات الصّياغة لأجزاء منها، هناك أكثرُ من خمسين غزلية في ديوان الرّوميّ منظومة تمامًا بالعربيّة، بالإضافة إلى خمسين غزلية مُلمّعة أخرى، تتضمّن تقريبًا أعدادًا متساوية من الأبيات بالفارسية والعربيّة. هذه الغزلياتُ المختلطة (الملمّعات) تُنظَم أحيانًا على نحوٍ يكون فيه صدرُ كلّ بيت بالفارسيّة وعجزُه

بالعربيّة (من ذلك مثلًا الغزليةُ ذات الرّقم ٢٦٣؟ أو ذات الرّقم ١٢٩٣ من الدّيوان)؛ وأحيانًا تتبادل الأبياتُ اللغاتِ، ببيتٍ أو بيتين بالعربيّة، يليهما بيتٌ أو بيتان بالفارسيّة (مثل الغزلية ١٣٦٠ أو الغزلية ٢١١٩؟ من الدّيوان)؛ وأحيانًا تبدأ الغزليّةُ بستة أبيات أو سبعة بلغةٍ، يليها تقريبًا العددُ نفسُه من الأبيات باللغة الأخرى (مثلًا، الغزليّة ٢٦٢؟ أو الغزليّة ١١٧٦ من الدّيوان). وإنّ أطروحة الدكتوراه التي أعدّتها في جامعة هارفارد عام ١٩٩٩م نرجس فيراني بعنوان:

«I am the Nightingale of the Merciful», Macaronic or Upside-down?: the Mulamma'āt of Jalāl al –Din Rumi»

تقدِّم تحليلًا لغزليات الرّوميّ العربيّة والفارسيّة المختلطة.

وتكملةً للمعلومات المقدَّمة في «**الرّوميّ في البلاد العربيّة**» (في الصفحتين ٤٨٧، ٨)، يمكن أن نذكر أنّ الأجزاء الستّة لترجمة المثنويّ ذات الحواشي والتعليقات التي قام بها عبد العزيز، وهي بعنوان «**جواهر الآثار**»، نُشرت أوّلًا من عام ١٩٥٧ إلى عام ١٩٦٨م (١٣٣٦ ـ ٤٧ هـ.ش) ثم أُعيدت طباعتُها لاحقًا في عامي ١٩٧٤ ـ ٥م (١٣٥٣ ـ ٤ هـ.ش) في مطبعة جامعة طهران. وفي هذه الفترة، في سنوات حديثة، نشر عيسى علي العاكوب عددًا من الترجمات العربية الجديدة لأعمال الرّوميّ في دمشق: **فيه ما فيه** (دار الفكر، ٢٠٠٢م)، و**رباعيّات مولانا جلال الدّين الرّوميّ** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤م)، و**مختارات من الدّيوان**، نشرتها المستشارية الثقافية لجمهورية إيران الإسلاميّة في دمشق (٢٠٠٢م). وقد ترجم د. العاكوب أيضًا دراسةَ ميروفتش عن الرّوميّ (من الترجمة الإنكليزية للأصل الفرنسيّ إلى العربية) و«**الشمس المنتصرة**» لشيمل، ونُشِر الاثنان في عام ٢٠٠٠م

بعناية وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ في إيران. وفي الجامعة اللبنانيّة في بيروت، خصّص البروفسور فكتور الكك عددًا خاصًّا من مجلّة «الدراسات الأدبيّة» (العدد ٤١ـ ٤٢، ربيع/ صيف ٢٠٠٣م) لمقالات علمية بالعربيّة والفارسيّة، وترجمات لشعر الرّوميّ، تشتمل على ترجماتٍ شعرية مقفّاة من المثنويّ والدّيوان أعدّها الكك.

[xxii] يناقش كتابُ «الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا» الموقفَ من ممارسات اللّواط المشار إليها في مؤلّفات الرّوميّ (الصفحات ٣٢٠ـ٤). وتقدّم مؤلّفاتٌ جديدة كثيرة عرضًا شاملًا لمواقف في العالم الإسلاميّ في القرون الوسطى إزاءَ أعمال اللّواط وتوجيه اللّواط، والقوانين التي تحكم السّلوك والوضع الاجتماعي، وكيف يرتبط هذا كلّه باشتهاء المماثل في شعر الغزل. وفي اللغة الفارسيّة، هناك دراسةُ سيروس شميسا الموضِحة لفكرة النّظَر إلى الأولاد الصّباح الوجوه عند الصوفيّة، «شاهد بازى در ادبيات فارسي» (طهران: انتشاراتِ فردوس، ٢٠٠٢م). وفي الإنكليزية، لعلّ المرءَ يذكر الدراساتِ العلميةَ الممتازة الآتية: خالد الرُّوَيهب، Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800 (شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، ٢٠٠٥م)؛ و

J.Wright and Everett Rowson, eds., Homoeroticism in Classical Arabic Literature (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٧م)؛ و

Walter Andrews and Mehmet Kalpalkli, The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society (دُرهام: مطبعة جامعة ديوك، ٢٠٠٥م).

الخمرُ والسُّكرُ أيضًا جزءٌ متمّمٌ لشعر الغزَل الفارسيّ؛ وفي سياق شعر الرّوميّ،

وكثيرين آخرين، يأتيان رمزًا أكثرَ منهما شيئًا حقيقيًا. وبرغم ذلك لم تكن الخمرةُ كلّها أُخروية [نسبة إلى العالم الآخر]. إذ يوثّق رودي ماثي Rudi Matthee المواقفَ والممارسات الإيرانيّة في القرون الوسطى في شأن الخمرة والمخدّرات، ولو أنّ ذلك يتّصل بمراحل متأخّرة نسبيًّا عن مرحلة الرّوميّ، وإنّ دراسته التي تحمل العنوان:
The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900 (برنستون: مطبعة جامعة برنستون، ٢٠٠٥م) فترةٌ رائعة للمطالعة. في شأن منظومة الرّوميّ في الصفحتين ٣٣٥ ـ ٣٣٦ من هذا الكتاب، و«رغوة الأفيون»، يمكن المرءَ أن يشير الآنَ إلى مقالة محسن عطّاري حول «الأفيون في الأدب الفارسيّ(«افيون وافيوني») في دائرة معارف الأدب الفارسيّ الكبيرة، بتحرير حسن أنوشه، «دانش نامهٔ ادب فارسی، المجلّد ٢: فرهنگ نامهٔ ادبی فارسی (گزیده‌ای‌اطلاعات، مضامين وموضوعاتِ ادبِ فارسی) (طهران: سازمان چاپ وانتشارات، ١٣٧٦هـ.ش/ ١٩٩٧م)، ١١٢ ـ ١٤. ويمثّل عطّاري ببيتٍ من مثنويّ الرّوميّ (المثنويّ، ج٢، البيت ٢٥٩) وفيه يعني «ذوقُ الأفيون» أن يُخْدَعَ الإنسانُ، برغم أنّه على جهة العموم يكون الأفيونُ والتّرياقُ خاصّةً (كما هي الحالُ في «التّرياق الفاروقي» في البيت الأخير من الجزء الخامس، المثنويّ ٥: البيت ٤٢٣٨) نوعًا من المضادّ أو التّرياق الطبّي للسُّمّ. والمعنيان كلاهما، «الخداع» و«التّرياق»، قد يكونان حاضرَيْنِ في البيت الأخير للغزل و«رغوة أفيونه» (كفٌ افيون ـ بالفارسيّة)»، هذا برغم أنّه في المرّات القليلة التي ترد فيها كلمةُ «أفيون» في ديوان شمس، يَقْرنه الرّوميّ مرارًا بالخمرة، من وجهة أنّه مُسكِرٌ يزيل الغمّ والقلق، أو من وجهة أنّه مُفقِدٌ القدرات العقليّة.

ويقال إنّ «بو علي قَلَنْدَر» الپانيپاتي متأثّرٌ بمثنويّ الرّوميّ (ص ٤٦٨ من هذا الكتاب)، وعلى الحقيقة يبدو أنّه يقتبس من الرّوميّ (الذي يسمّيه «مولويّ»، ص ٢٢) في قصيدته القصصية القصيرة «الوردة والبلبل» (گل وبلبل)، التي نُشرت في: المثنويّ المسمّى مصنّفء حضرتِ شاه شرف الدّين بوعلي قَلَنْدَر (پاني ـ پاتي)، بتحقيق محمّد مسلم أحمد نظامي (دهلي: كتبخانه اى نظيريه، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م).

ولعلّ قَلَنْدَر پانيپات الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي قد جعل الرّوميَّ في متناول عامّة الناس في الهند، لكنّ كلمان باركس Coleman Barks (انظر الصفحات ٥٨٩ ـ ٩٤)، الذي بدأ بإعلاء منزلة الرّوميّ قبْلَ ثلاثة عقود تقريبًا، يظلّ صاحبَ الغلَبة بوصفه المفسِّرَ الرّئيسَ للرّوميّ في الإنكليزية.

[xxiii] وقد ذاعت شهرةُ باركس فعليًّا فيما وراء العالم المتحدّث بالإنكليزية؛ وقد تلقّى دعواتٍ في عام ٢٠٠٦م لزيارة جامعة طهران (بصحبة روبرت بلي Robert Bly) من أجل الدكتوراه الفخريّة، وفي عام ٢٠٠٥م لزيارة كابول في إطار برنامج التبادل العلميّ الأوّل مع أفغانستان الذي رعته وزارةُ الخارجيّة الأمريكية منذ الغزو السوفييتي. ويواصل باركس إعدادَ رواياتٍ وتكييفاتٍ وترجماتٍ تعاونيّة جديدة لأعمال الرّوميّ الكاملة التي يبدو أنّه من الصعب استنفادُها، في فترات منتظمة، ولكن ليس في دور نشر صغيرة. إذ تجدُّ دورُ النشر الرئيسة في الولايات المتحدة الآن في طلب باركس، وقد أعادت طباعةَ كثير من مجموعاته الأولى حولَ الرّوميّ. ومنذ عام ٢٠٠٠م، تضمّن عملُ باركس الجديد تعاونًا مع نيفيت إيرجن Nevit Ergin في رواياتٍ إنكليزية لترجمات گلبينارلي التركيّة لأعمال الرّوميّ الفارسيّة في الكتاب الذي يحمل العنوان:

The Glance: Songs of Soul-meeting (New York: Viking/Ankara, 1990).

وقد تعاون باركس أيضًا مرّةً ثانية مع مايكل جرين Michael Green في إعداد كتابٍ مصوَّر آخر، هو The Five-Times Prayer of the Sufis, as Revealed by Jellaludin Rumi and Bawa Muhaiyaddeen (نيويورك: بلّانتاين ولسبرنغ، ٢٠٠٠م)، الذي يزيّن صلاةَ باوا Bawa بقصائد الرّوميّ. وقد نقّح باركس أو كرّرَ، وكذا وسّعَ، ذخيرتَه من قصائد الرّوميّ بكتابَيْن من دار نشر هاربر كلنز في سان فرانسيسكو هما: «الرّوميّ:كتاب الحبّ Rumi: The Book of Love» (٢٠٠٣م) و «عامٌ في صحبة الرّوميّ: قراءات يوميّة A year with Rumi: Daily Reading" (٢٠٠٦م).

واستأنف باركس أيضًا تعاونه مع جون موين John Moyne في الكتاب المسمّى

The Drowned Book: Ecstatic and Earthy Reflections of Bahauddin, the Father of Rumi (سان فرانسيسكو: هاربر، ٢٠٠٤م)، الذي يقدّم مدخلًا إلى مادّةٍ لم تكن سابقًا متوافرةً في الإنكليزيّة، بعضُها أكثرُ إبهامًا في الأصل وعصيٌّ على الترجمة. ومُوين Moyne (ص ٥٩٠) هو العضوُ في هذا الثنائي الذي يعرف الفارسيّة، أما باركس فيقدِّم العبارة الاصطلاحية الشعرية الأمريكية الحديثة. هكذا آثر مُوين أن يقف في ظلّ باركس، برغم أنّ ترجمات مُوين الخاصة في الكتاب الذي يحمل العنوان

Rumi and the Sufi Tradition: Essays on the Mowlavi Order and Mysticism (Binghamton, NY: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998)

واضحةٌ ومباشرة. وهذا الكتابُ الضئيل الحجم المؤلّف من ٩٤ صفحة (لاحظْ أنّ مُوين قد كتب دراسةً أطول نسبيًّا للقارئ العاديّ، لتصدر عن دار نشر مازدا Mazda Publishers في عام ٢٠٠٧م بعنوان: **طائرٌ في حديقة الملائكة A bird in the Garden of Angels**) يتألّف من سلسلة « أحاديث وتعليقات أُعِدّت في أوقات مختلفة ولجماهير

مختلفة»، وهو تبعًا لذلك صعبٌ نسبيًّا، لكنّه برغم ذلك مليء بالمعارف والمعلومات. وهو حقًّا أحدُ المداخلِ المختصرة الأكثر إثارةً إلى فكر الرّوميّ وأعماله في الإنكليزية، إضافةً إلى مدخلَيْن قصيرين مصوَّرَيْنِ آخرَيْنِ إلى الرّوميّ والتقليد المولويّ ألّفهما علماءُ لجمهور عامّ، وكلاهما الآن في طبعةٍ ثانية: **مولانا جلال الدّين الرّوميّ والدّراويش الدّوّارون Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes** (إستانبول: دوست يابنلاري، ١٩٩٢م) وقد ألّفه طلعت سعيد هلمان ومتين أند Talat Sait Halman and Metin And، و**العقيدة الصوفية للرّوميّ The Sufi Doctrine of Rumi** (بلومنغتون، انديانا، ورلد وزدم، ٢٠٠٥م؛ الطّبعة الأولى، طهران، ١٩٧٤م) من تأليف وليم چتّك William Chittick. وفي مستطاع القرّاء الفرنسيّين الآن أن يرجعوا إلى إطلالةٍ كاملةٍ، أنتجها أحدثُ البحث، وأُرفقت بترجمات، وذلك في:

Leili Anvar-Chenderoff ' Rûmi (Paris: Enterlacs, 2004).

وقد عمل نيفيت أوغوز إيرجن Nevit Oğuz Ergin (الصفحات ٦٠٨ ـ ١٠)، على غرار كلمان باركس، من دون كلل في حقل الترجمة، وتشتملُ سلسلةُ غزليّات ديوان شمس للرّوميّ التي [xxiv] أعدّها على اثنين وعشرين كتابًا نشرتْها دارُ نشر إيكو Echo Publications (١٩٩٥ـ٢٠٠٣م) وهي مؤسّسةُ النشر التي حطّت رحالَها، بعد بداية متنقّلة، في سان كلمنت، كاليفورنيا، بدعمٍ ومساعدةٍ من الحكومة التركية. وإنّ ترجمة إيرجن، التي تُبرز حوالي ٢٨٠٠ غزليّة من **ديوان شمس تبريز للرّوميّ** مرويّةً كاملةً، هي الآنَ أوسعُ مجموعةٍ لغزلياتِ الرّوميّ متوافرة في الإنكليزية (لا يقدّم كتابا آربري Arberry اللّذان يحملان العنوان: **قصائد صوفيّة للرّوميّ Mystical Poems of Rumi** سوى ٤٠٠ من غزليّات الرّوميّ الـ ٣٣٠٠، برغم أنّه أعدّ أيضًا كتابًا مستقلًّا لرباعيات

الرّوميّ).. كانت ترجماتُ إيرجن الإنكليزية الانطباعيّة نسبيًّا مترجمةً عن ترجمات گلبينارلي التركية، وليست عن الأصول الفارسيّة للرّومي مباشرةً (انظر الصفحات ٥٥٢ ـ ٣ من هذا الكتاب). وفي عام ٢٠٠٦م، أضاف إيرجن جزءًا آخر للترجمات، تحت العنوان الغامض: **الرّوميّ المحظور: قصائد الرّوميّ المكتومة في العشق والابتداع والسُّكر**

The Forbidden Rumi: The Suppressed Poems of Rumi on Love, Heresy, and Intoxication (Rochester, VT: Inner Traditions),

ولم يعد ذلك بدعمٍ من الحكومة التركيّة، بل ساعد في ذلك وِلْ جونسون Will Johnson. ويزعم هذا أنّه يقدِّم حوالي مئتي قصيدة «لا تنتمي إلى أيّ كتابٍ نموذجيّ» وتُظهر «على نحو واضحٍ كم كان مولانا على نزاعٍ مع السلطة الدّينيّة المحافظة في عصره» (ص ١٦٥ ـ ٦). ومهما يكن، فإنّه من الصّعب نسبيًّا أن نتخيّل كيف أنّ أشعار الرّوميّ ـ وهي جنسٌ من الكلام يُجيز في أيّة حال، بل ينمّي، قدرًا من الحريّة فيما يتصل بالمسائل الكلاميّة [نسبةً إلى عِلْم الكلام] ـ ربّما كانت صادمةً جدًّا لأهل السُّنة أو المسلمين المحافظين Orthodoxy في أناضول ابتداعيّة باعتدال، رأت أيضًا مؤلّفات ابن عربيّ وصَدْر الدّين القونيويّ والعِراقيّ ويونس إمره وصوفيّةٍ آخرين ذوي ذهنيات صوفيّة.

على أنّ ترجمة گلبينارلي للدّيوان الكبير، التي اعتمد عليها إيرجن، صدرت لدى عدد من الناشرين في إستانبول في خمسة أجزاء من عام ١٩٥٧ إلى ١٩٦٠م، تبعها جزءانِ إضافيّان في عام ١٩٧١ و١٩٧٤م؛ وقد نُشرت الأجزاءُ السّبعة الكاملة ضمن سلسلة kültür Bakanliği في عام ١٩٩٢م (اسكيشهر: مطبعة جامعة الأناضول؛ وأعيد طبعُها في أنقرة، عام ٢٠٠٠م). ولأنّ ترجمة گلبينارلي تعتمد المخطوطة المكتوبة في عام ١٣٦٨م

(المعروضة في متحف مولانا في قُونِية؛ وتظهَر مُصورَّاتٌ لأوراق قليلة منها في أجزاء مختلفة من ترجمة إيرجن)، وبرغم أنّ معظمَ المترجمين يعتمدون نشرةَ فُروزانفَرْ المحقَّقة، تُرتَّب الترجماتُ على نحو مختلف، وهكذا قد يكون من الصّعب مقارنةُ ترجمات إيرجن بالتّرجمات الإنكليزية الأُخَر. ومهما يكن، فإنّ كشّافَ ألفاظ إيرجن ـ فروزانفر الذي أعدّته الدكتورة سوسن فريدمان Dr. Susan Friedman يسهِّل كثيرًا هذه المقارنة، وهو ميسَّرٌ على الموقع الشابكيّ الممتاز لإبراهيم جَمَرْدْ (Dar-al- Ibrahaim Gamard Masnavi.org)؛ أمّا جَمَرْدْ، الذي درسَ الرّوميّ وتابعه على امتداد ثلاثين سنةً، فقد جَمَعَ بقدرٍ كبير من الاجتهاد كشّافَ ألفاظِ لترجمات رُباعيّات الرّوميّ، ونشَرَ اختيارَه ذا التعليقات والحواشي من قِصَص الرّوميّ وغزليّاته وأحاديثه، مترجَمًا مباشرةً عن الفارسيّة، بعنوان: «الرّوميّ والإسلام

Rumi and Islam (Woodstock, VT: Skylight Illuminations, 2004).

ولعلّ المرءَ يذكرُ في هذا السّياق، من بين المترجمين الأتراك الحديثين الكثيرين، المرحومَ شفيق قان Şefik Can (١٩١٠ ـ ٢٠٠٥م)، الذي كان شخصيّةً وَرِعةً بين المولويّين في إستانبول. وإنّ ترجماته التّركية ـ لرُباعيّات الرّوميّ بعنوان

Hz.Mevlananin Robailer (Ankara: Kultur Bakanlği, 2001, 2nd edition);

وللمثنويّ بعنوان

Konularina Göre Açiklamali Mesnevi Tercümesi, 3vols. (Istanbul: Ötüken, 1999);

ولاختيارات من الغزليّات بعنوان:

Divan-i Kebir-Seçmeler, 4vols. (Istanbul: Ötüken, 2000)

ـ تقفُ كلُّها إلى جانب دراسته للرّوميّ، المسمّاة: «مولانا: حياتُه وشخصيّتُه وفِكرُه

Mevlânâ: hayati, Şahsiyeti, Fikirler (Istanbul: Ötüken, 1999),

التي تُرجمت إلى الإنكليزية بعنوان: «أصولُ فِكْر الرّوميّ: منظور صوفيّ مولويّ:

Fundamentals of Rumi's Thought: a Mevlevi Sufi Perspective (New Jersey: Light, 2004),

قبْلَ وفاته بأمد قصير.

بعضُ الأجزاء في ترجمة نيفيت إيرجن الإنكليزية تُبرز مقدّماتٍ أعدّها وزراءُ ثقافةٍ متعاقبون في الجمهورية التركيّة، أو كلمان باركس، إلى جانب تعليقات إيرجن المترجم. وإيرجن مهتمٌّ بالتناول المتعالي Transcendental للرّوميّ أكثر من اهتمامه بالتناول اللغويّ التاريخيّ (الفيلولوجيّ) له. ومثلما يقول: «كلُّ الأعمال العلميّة ليست سوى تحليلاتٍ ذكيّة لإدراك مولانا الذي بكلّ أمانةٍ يتجاوز بعيدًا حقائقَ الزمان والمكان الثلاثيّة الأبعاد. وإنّ معرفةَ الفارسيّة ولغات أُخَر هي حقًّا عونٌ كبير، لكنّ ذلك غيرُ كافٍ لفَهْم مولانا (Divân-i Kebir, Meter 12,p.viii). وقد ترجم إيرجنُ الرّوميَّ في الاعتقاد السّلميّ الذي يذهب إلى أنّ «تعريضَ العقول الشابّة المبكّر لمفهومات الرّوميّ عن نَفْي الذّات والتسامح والعِشق لن يحلّ فقط المشكلات القومية والعالميّة المعاصرة، بل يمنع أيضًا كوارثَ المستقبل». ولعلّ إيرجن يكون متذكّرًا حَمْلةَ جون و يوكو الشهيرة John and Yoko's famous campaign من أجل السّلام عندما يُلِحُّ على أنّ الرّوميّ هو «الوسيطُ الأكثر احترامًا في مواجهة الجَزْميّين الدّينيّين الظّلاميّين البغيضين والمتعصّبين الاجتماعيين. ومن أجل مصلحة كلّ إنسان، لِنُعطِه فرصة» (Divân-i Kebir, Meter22,translator's notes).

وفي مقالٍ جديد، قدّم العالم البولنديّ Wojciech Skalmowski تفاصيلَ في شأن Tadeusz Miciński (١٨٧٣ ـ ١٩١٨م) وترجماته للرّوميّ أكملَ مما قُدّم في: «الرّوميّ:

ماضيًا وحاضرًا» (انظر الصفحة ٦١٣). فمن السّبع والعشرين غزليّةً التي ترجمها Miciński في مقالته في Chimera في عام ١٩٠٥م ـ وهي مبنيّة بتصرّف كبير جدًّا على الترجمات الألمانيّة التي قام بها هامر ـ پورگشتال Hammer-Purgstall ـ تُعدّ عشرُ غزليّاتٍ فقط صحيحةَ النسبة إلى الرّوميّ عند فروزانفر. ويعتقد سكالموفسكي Skalmowski أنّ المؤلّف الموسيقيّ Szymanowski، بوصفه لوطيًّا صريحًا، قد انجذب إلى فكرة «الحبيب» (يار ـ بالفارسيّة) في الغزليّة الخاصّة التي اختارها للنصّ الغنائيّ لسيمفونيّته الثالثة (انظر:

W.Skalmowski, "Un samâ^c polonais: le‘ Chant de la nuit’de Karol Szymanowski "

في:

C.van Ruymbeke, ed. "Mais Comment Peut-on Être Persan^c" Éléments Iraniens en Orient and Occident (Liber Amicorum Annette Donckier de Donceel) [Leuven, 2003], pp.137-51).

وفي هذه الأثناء، أعيدت طباعةُ ترجمات ج.سي. بورگل J.C. Bürgel المسمّاة» Licht und Reigen« (انظر الصفحة ٥٦٨) بعنوان:

Rumi: Gedichte aus dem Diwan (Munich: C.H. Beck,2003),

وقد أُنجزت ترجمةٌ سويديّة جديدة لغزليّات مختارة للرّومي بعناية أشك دَهْلِن Ashk Dahlen بعنوان «أغنية الناي

Song Of the Reed Flute", Vassflöjtens Sang (Lund: Ellerströms Förlag, 2001).

في شأن الطريقة المولويّة للدّراويش، أو سلسلة الدّراويش، بما في ذلك ممارساتهم وزواياهم، لعلّ المرءَ يشير إلى الكتاب المتعدّد المؤلّفين المسمّى Les derviches tourneurs: doctrine, histoire et pratiques الذي أعدّه ألبيرتو فابيو إمبروسيو

Alberto Fabio Ambrosio، وإيفا فيوليبويس Eve Feuillebois، وثيري زركون Thierry Zarcone (Paris: Editions du Cerf, 2006). وفي الإنكليزية يقدّم كتابُ إثيل سارا وولبر Ethel Sara Wolper الذي يحمل العنوان: «مُدُنٌ وأولياء: التصوّفُ وتحوّلُ الحيِّز المدينيّ في الأناضول في القرون الوسطى

« Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatoli (University Park: PennsyLvania State University Press, 2003).

ثروةً من المعلومات حول عمارة زوايا الدّراويش ورعايتها واستعمالها في الأناضول في عهد الرّوميّ. مُجمَّع الضريح والمتحفُ في قُونِية يُهتَمُّ بهما اهتمامًا كبيرًا في [xxvi] كتاب الدكتور أردوغان إرول المزوّد بغزارةٍ بالصّور التوضيحية: «حياةُ مولانا وأعمالُه ومُتحف مولانا:

« Mevlânâ's Life, Works and the Mevlânâ Museum (Anadolu Manşet Gazetesi, 2005).

أمّا تاريخُ زوايا المولويّة المنتشرة على نطاق واسع (انظر الصفحات ٤٥٨ ـ ٦١) فيُغطّى على نحوٍ مفصَّل في كتاب سزاى كوچوك Sezai Küçük المسمّى

Mevlevîliğin Son Yüzyili (Istanbul: Simurg, 2003),

بينما تُغطّى زوايا خاصّة في مؤلّفات تركية أخرى كثيرة، ومن ذلك:

-Nuri Köstülü, Vatan Savunmasinda Mevlevîhaneler (Balkan Savaşlarmdan Milli Mücadeley) (Konya: Cizgi Kitabevi, 2005);

- Oral Onur, Edirne Mevlevihanesi (Istanbul, 1999);

-Server Dayioğlu, Galata mevlevihanesi (Ankara: Yeni Avrasya Yayinlari, 2003)

الزاوية المولويّة في Lefkoşe، في قبرص، رُمّمت حديثًا وأعيد افتتاحُها وتحتفظُ بعلاقات مع معهد الرّوميّ Rumi Institute (أسّسه Gökalp Kâmil)، الذي استضاف

عددًا من المؤتمرات الأكاديمية في جامعة الشرق الأدنى Near East University في قبرص.

في إيران، صدرت كتبٌ جديدة للقارئ العاديّ وللمتخصّصين، من قبيل معجماتٍ للموضوعات والرّموز في شعر الرّوميّ، ودراسةٍ لوجوه التشابه بين الفكر الإغريقي وفكر الرّوميّ، وترجمات كثيرة لأعمال باحثين غربيّين. ولعلّ إسهامًا قصصيًّا لتاريخ تلقّي الرّوميّ أنتج الاهتمام الأكبر بين القرّاء الإيرانيّين المتأخرين. ويأتي هذا النقدُ النّسويّ feminist critique في صورة روايةٍ من تأليف سعيدة قُدسSaᶜide Qods تُسمّى: «كيميا خاتون: حكايةٌ من مَخْدَع مولانا» (بالفارسية: داستانِ از شبستانِ مولانا) (طهران: چشم، ١٣٨٣ ش/ ٢٠٠٥م)، تتخيّل حيوات النساء في أسرة الرّوميّ الكبيرة، خاصّةً كيميا، السيّدة التي زُوّجت من شمس تبريز قبْلَ أمدٍ قصير من اختفائه من قُونِية. وتحكم قصّةُ قُدس حول كيميا بأنّ سلوكَ الرّجال ناقصٌ. وقد وجدت النساءُ في إيران أنّ القصّة جذّابةٌ، إلى درجة أنّه في عام ٢٠٠٧م مثلًا نفدت منها سبعُ طبعات. وأسارعُ لأضيف هنا إلى مناقشتي (انظر الصفحة ١٢٢) لزوجة الرّوميّ الثانية، كِرّا، أو كِرا، أنّ «اسمها» ربّما يكون لقبًا، نظرًا إلى أنّه يُستعمل أيضًا في مكان آخر في الإشارة على نحوٍ مختلف إلى والدة جوهر خاتون (Af 681)، وأحيانًا إلى فاطمة خاتون (كِرّكة، أو كِرّا الصّغيرة، التي هي ابنةُ صلاح الدّين) وإلى أخريات، وقد زُعِم أنّ الكلمة ذاتُ أصلٍ إغريقيّ أو أناضوليّ (GB 237).

مظهرٌ آخر لتراث الرّوميّ الرّوحيّ حظي بشهرة كبيرة لدى بعض الإيرانيّين المتأخّرين، وكان أكثرَ تعلّقًا بالوَرَع منه بالعِلْم في هدفه، هو ما يسمّى وصيّةَ (بالفارسية: وصيّت نامه)

الرّوميّ، التي تشير إلى خلاصةٍ قصيرة قويمة نسبها جامي إلى الرّوميّ في كتابه «نفحات الأُنس». وهو حَضٌّ تقليديّ على التزام جانب التقوى، سِرًّا وعلانيةً، يدعونا إلى أن نأكل وننام ونتكلّم ولكن من دون إفراط؛ وأن نبتعد عن المغريات المادّية، وأن ننشُدَ صحبة أرباب الاستقامة ونتجنّب الحمقى والسّفهاء وأن نعمل لخير الخَلْق. وقد ألّفَ أبو الفتح عرب كتابًا كاملًا، بعنوان: **شرح بر وصيّت نامه مولانا**، (طهران: نَسلِ نوانديش، ١٣٨١هـ.ش/ ٢٠٠٢م)، ليشرحَ هذا المقطع الوعظيّ القصير، عبارةً عبارةً.

وقد ظهر عددٌ كبير جدًّا من تسجيلات التلاوات والأداءات الموسيقيّة لغزليّات الرّوميّ منذ عام ٢٠٠٠م يمكن ذكرُه هنا، لكنّ قليلًا منها لفت انتباهي على نحو مخصوص: القُرْصُ المُدْمَج CD المسمّى روز وشب (بالفارسيّة بمعنى: نهار وليل) لكتيون گودرزي، الذي يتلو على نحوٍ أخّاذ عددًا كبيرًا من غزليّات الرّوميّ مع موسيقا لرضا دِرَخشان (طهران، ٢٠٠٦م)، وتسجيلٌ جديد لشجريان [مطرب معروف] منذ عام ٢٠٠٢م لغزليّتي الرّوميّ [xxvii]: **با من صنما دل يك دلى كن**، إلى جانب: **بى تو به سر نمى شود** (انظر الصفحة ٦٣٣)، بصحبة الموسيقيَّيْنِ الكبيرين حسين عليزاده على التّار وكيهان كَلْهُر على الكمنجة (World Village, 468011).

إنّ قسم الاعتراف بالفضل الموجود في أصل الكتاب يشكرُ أناسًا كثيرين ساعدوني في جمع مادّة الكتاب، وإنّها لمتعةٌ عظيمة أن أُعيدَ اعترافي بالجميل ثانيةً، وكذلك أشكرَ كلَّ أولئك الذين أمدّوني متكرّمين منذ ذلك الوقت بمعلومات تكميلية، أو تفاصيلَ في شأن الكُتب أو نُسخ من بحوثهم العلمية، أو أشاروا إلى صُوَر من السّهو والغلط. وقد صدرت ترجمتانِ لهذا الكتاب في إيران، إحداهما أعدّها فرهاد فرحمندفر

بعنوان: «مولوی: ديروز وامروز، شرق وغرب» (طهران: نشرِ سالس، ١٣٨٣ هـش/ ٢٠٠٤م)، والأخرى أعدّها حسن لاهوتي بعنوان: «مولانا: ديروز تا امروز، شرق تا غرب»، مع مقدّمة فارسيّة بقلم المؤلّف (طهران: نشرِ نامك، ١٣٨٤هـش/ ٢٠٠٥م). وقد أطلعني حسن لاهوتي على أعمالٍ كثيرة ما كنتُ أعرفها من قبْلُ، فضلًا عن تصحيح أغلاط كثيرة. كذلك فإنّ Ergun Kocabiyik، الذي يحرِّر الترجمةَ التركية لهذا الكتاب التي أعدّها حميدي كيوكان Hamide Koyukan و گول چاگالي گوفن Gül Çağali Güven بعنوان

Mevlânâ: Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Bati (Istanbul: kabalci Yayinevi, in press),

قد سأل أيضًا أسئلةً متفحّصةً وصحّح بعضَ الأغلاط الصغيرة. وقد كان السيّد Gökalp Kâmil مشجّعًا عظيمًا، ومضيفًا ممتازًا وقارئًا فَطِنًا. الآخرون الذين ساعدوني بتقديم الكتب أو المعلومات، أو التشجيع، تضمّ قائمتُهم الراحلَ د. أحمد تفضّلي، والأستاذ الدكتور طلعت سعيد هلمان، والأستاذ الدكتور رضا روحاني من جامعة كاشان، والأستاذ الدكتور محمد استعلامي، والأستاذ الدكتور محمد رضا شفيعي كدكني، ونعيم نبيلي أكبر، ود. محمّد علي موحِّد، والأستاذ الدكتور عبد الكريم سروش وآخرين كثيرين أستميحهم العذْرَ عن إغفالي أسماءهم. وآملُ أن يساعدني القُرّاء في تصحيح الأخطاء الباقية هنا. ومثلما يتضرّع الرّوميّ إلى الله (المثنويّ، ج ٢: ٦٩٣ـ٤):

گر خطا گفتيم، اصلاحش توكن

مصلحى تو، اى تو سلطانِ سخن

كيميا دارى كه تبديلش كنى

گرچه جوى خون بود، نيلش كنى

إن قلنا خطأً فأصلحْ أنتَ خطأنا

فإنك أنتَ المصلحُ، يا من أنتَ سلطانُ الكلام

فإنّ لديكَ الكيمياء لكي تبدّله

وحتّى لو كان نهرًا من دَمٍ لجعلتَه نيلًا

وأنا شاكرٌ جدًّا لدار نشر ونوورلد Oneworld هذه الفرصةَ لإضافة هذه التفاصيل الجديدة إلى هذه الطبعة الثانية لكتابي: «**الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا**». وإلى جانب هذا، تنشر ونوورلد مجموعةً أدبيّةً مستقلّة، هي «**الرّوميّ: مبتلعًا الشمس** Rumi: Swallowing the Sun » (أكسفورد: ونوورلد، ٢٠٠٧م)، تقدِّم اختيارًا من غزليّات الرّوميّ مترجمةً، موضِحًا الشخصيّات والموضوعات المختلفة التي يعبِّر عنها في شعره. شكري لجولييت مابي ونوين دوستدار وكاتي سميث وكاثلين مكو لي ومايك هربلي لصبرهم ومثابرتهم في معالجة النصّ الإلكتروني ومسائل التنضيد، وعنايتهم الجادّة المكرّسة لهذه الكتب.

اعترافاتٌ بالفضل (نشرة عام ٢٠٠٣م)

أودّ بادئ ذي بدءٍ أن أشكر صديقي وناصحي المخلص الأستاذ الدكتور حشمت مؤيّد من جامعة شيكاغو، للسّنوات الكثيرة للتحدّث معه والتعلّم عليه في موضوع مناهج الشعر الفارسيّ والرّوميّ. ولم يقتصر الأمرُ على أنّه قد قرأ أجزاءً من النصّ وساعد في كثيرٍ من القراءات العصيّة، عاصمًا إيّاي من كثير من الأخطاء؛ بل إنّ تشجيعه الذي لا يفتر على امتداد السّنين جعلني أتقدّم. فلَهُ أقدّمُ هذا الكتاب.

أنا شاكرٌ أيضًا لسونيل شارما Sunil Sharma، ببليوغرافيّ الكتب الفارسيّة في جامعة هارفارد، ولحسن جوادي من مؤسّسة كتب جهان Jahan Books، خبرتَهما في الببليوغرافيا، ومساعدتَهما في الحصول على الكتب، وتعليقاتهما على الفصل الحادي عشر. وأنا مدينٌ بالفضل خاصّةً لسونيل لمساعدته في تحديد مواضع الأبيات في المثنويّ. وقد قرأ ديفين ستيوارت من جامعة إموري وتُودّ لوسُن فصولًا مختلفة وقدّما اقتراحات وتصحيحات مساعِدة. قرأ رِتْ ديسنِر Rhett Diessner أجزاءً من النصّ وعلّق عليها بأريحيّة، على غرار ما فعل جوردُن نيوباي من جامعة إموري. أنا شاكرٌ أيضًا لأشخاص كثيرين قرؤوا الطبعةَ للكتاب وأشاروا عليّ بتصحيحات، إمّا بالمراسلة الشخصيّة وإمّا بمراجعات. وتضم قائمةُ هؤلاء خاصّةً إبراهيم جَمَرْدْ (الذي وفّر لي دراستَه لرباعيّات الرّوميّ رغم أنّها غير منشورة)، وحسن لاهوتي (الذي كان قارئًا خبيرًا ويقظًا ومترجمًا للنصّ) وسفير أخفر. وأظلّ مسؤولًا، طبعًا، عن كلّ الأغلاط وصُوَر مجانبة اللّياقة وسوء استعمال الألفاظ.

استلزم هذا العملُ، بسبب طبيعته، عودةً إلى عدد كبير من الكتب؛ وأُنجِز معظمُ البحث في مكتبة ريجنشتاين في جامعة شيكاغو وفي مكتبتَي وُودرُف وبتّ اللاهوتيّتين Woodruff and Pitt's Theological Libraries في جامعة إموري. وتمضي آياتُ شكري إلى بروس كريگ Bruce Craig أمين مكتبة قسم الشرق الأوسط في جامعة شيكاغو وإلى ببليوغرافي قسم الشرق الأوسط Middle East Bibliographer حكمت فَرَج في جامعة إموري، وكذلك إلى هيئة الإعارة الداخليّة في المؤسّستَيْنِ كلتيهما. أنا شاكرٌ جدًّا للسيّدة مارجوري لوثر التي قدّمت مكتبةَ الدّراسات الفارسيّة للرّاحل الأستاذ الدكتور ك. ألّين لُوثَر K. Allin Luther هبةً كريمة إلى جامعة إموري. الشكرُ واجبٌ أيضًا لميكائيل بايرام من الجامعة السلجوقيّة الذي وضع فِكَرَه في موضوع العلاقات الاجتماعية للرّومي في قُونِية تحت تصرّفي؛ ولِألَنْ گدلس Alan Godlas من جامعة جورجيا للتوجيهات القيّمة في شأن تاريخ التصوّف والطريقة المولويّة في الولايات المتحدة. ولشنتنو فوكن Shantanu Phukan من جامعة شيكاغو للمعلومات التي قدّمها في شأن المطربين الأفغان والهنود؛ ولجولي أوانيسيان Julij Ioanessian من أكاديمية العلوم الرّوسيّة في سانت بطرسبورغ للخَلْفية [xxix] في موضوع الترجمات الرّوسيّة؛ ولجيوف لويس Geoff Lewis للمقالات الصحفية في كاليفورنيا. وساعد جوديث فايفر Judith Pfeiffer من معهد الشرق the Orient Institute في استكشاف الشوارع والمكتبات والمواقع التاريخية في إستانبول، على غرار ما فعلت سارا بِلْدِز من جامعة شيكاغو. أنا شاكرٌ أيضًا خيرَ الدّين يوجسوي Hayrettin Yucesoy من جامعة شيكاغو للمساعدة في ضبط الأسماء والعنوانات التركية.

أشكر أيضًا عددًا من الأشخاص قدّموا بأريحيّة معلوماتٍ وأجابوا عن أسئلة قدّمتها لهم: عبد الكريم سروش، ونادر خليلي من كال إرث CalEarth، وكبير هِلْمِنسكي من مؤسّسة ثرشولد Threshold Foundation، ومريم بكر وجِري أَتِي همبتون من الطريقة المولويّة the Mevlevi Order في أمريكة. وعلى الشابكة the Internet، قدّمت النقاشاتُ في قوائم الطُّرق في أوقات كثيرة معلوماتٍ قيّمة حول التصوّف في أمريكة.

وقد قُرئت ترجماتٌ إنكليزيّة لغزليّات الرّوميّ في مركز الجالية الفارسيّة في أطلنطة Atlanta، وفي مركز الشرق الأوسط في جامعة يوته University of Utah وفي «أصدقاء مؤتمر الثقافة الفارسيّة» في شيكاغو، ولاية إلينوي Illinois، وفي صفوفي الدراسية في جامعة إموري. وأودّ أن أشكر ياروسلاف ستيتكيفتش، وروبرت دنكوف، وجون پرّي، وبول لوسنسكي ودِكْ ديفس لاقتراحاتهم وانتقاداتهم على امتداد السّنين عندما كنتُ أصارعُ لكي أعثر على لغة مقنعةٍ شخصيًّا لترجمة الشعر الفارسيّ التقليديّ.

وأخيرًا، أنا مدينٌ للأفراد الرائعين في مؤسّسة نشر ونوورلد Oneworld Publications ـ نُوين دوستدار، وجولييت مابي، وهيلين كوَرْدْ، وفكتوريا وُرنر وريبيكا كلار ـ الذين قدّموا التشجيع، وتحمّلوا ضروبَ التأخير والإرجاء بنُبل وساعدوا في تصوّر نسيج النصّ أو المتن. وأنا مدينٌ بفضلٍ كبير لجوديث ولسون Judith Willson، الذي عصمني اهتمامُه وانتباهُه اليقظ في تحرير نَسْخ النصّ من كثير من صُور فقدان التّناغم والتناسب. الشكرُ واجبُ الأداء أيضًا لِماري ستاركي لقراءتها التجاربَ الطباعيّة، وعلى نحوٍ خاصّ لاستنباطها الفهرسَ الذي لا يمكن الاستغناءُ

عنه. وأودّ أيضًا أن أشكر جليان لوف Jillian Luff، رسّام الخرائط the cartographer الذي رسَمَ الخرائط. وما كان يمكن الكتابَ أن يكون ممكنًا من دون تعاون زوجي الحبيبة، فروزان Foruzan، التي شاركتني في تقدير الرّوميّ؛ والشكرُ لابنتيّ، سَحر وأفا Ava، اللّتين كان عليهما أن تتحمّلا لثلاث سنوات أبًا مصروفَ القلب مُذهَبًا a distracted dad؛ ولوالدي، روبرت، الذي قدّم نصيحةً حكيمةً في شأن الاستمتاع بالحياة والمحافظة على العمل والمواعيد النهائيّة للإنجاز في منظور دقيق؛ ولوالدتي، التي قدّمت التشجيع، والعون، وإلهامَ البحث الذي هداني إلى الرّوميّ.

مدخل

الهوسُ بالرّومي:

أصبحَ جلالُ الدّين الرّوميّ، كما أعلنت صحيفةُ Christian Science Monitor حديثًا (مقال على غلاف كتاب بقلم ألكسندرا ماركس، ٢٥ نوفمبر، ١٩٩٧م)، الشّاعرَ القياسيّ الرّواج the Best-selling في الولايات المتحدة. وتستجيب الجماهيرُ في جلسات قراءات الشعر بحماسةٍ لأشعار الرّوميّ، التي كثيرًا ما يُنشِدها لمصاحبة موسيقا حيّة الشاعرُ كُلمان باركس Coleman Barks، المسؤولُ أكثرَ من أيّ شخص آخر عن شهرة الرّوميّ الحاليّة؛ وإنّ كتابه الذي عنوانُه **الرّوميّ المصوَّر** The Illuminated Rumi (نيويورك: برودوي بوكس، ١٩٩٧م)، وهو مجموعة من التّرجمات والصّور الإيضاحيّة التزيينية المستلهمة تُقدَّم للضيوف على مائدة شُرب القهوة، تنصح به بحماسةٍ الصحيفةُ الأكثرُ قراءةً في أمريكة (Deirdre Schwiesow, USA Today, November 3, 1997, D8). وإنّ أنصار التصوّف المتحمّسين، ومؤيّدي روحانية العصر الجديد New Age Spirituality والذين لديهم توجّهٌ صوفيّ نحو الدّين، [هؤلاء] جميعًا يبجّلون الرّوميّ من وجهة أنّه واحدٌ من المعلّمين الرّوحيّين الكبار في العالم. وأكثر من ذلك، دخلَ الرّوميُّ الثقافةَ الشّعبية الأمريكية، بحيث إنّه بجانب مادّة ثقافيّة للاعتماد على النفس والارتقاء بالشخصية من قبيل كتاب ستيفن كوفي المعنَّن بـ «**سَبْعُ عادات للأفراد الفعّالين جدًّا** Stephen Covey's Seven Habits of Highly Effective People، يسترخي القائمون بالرّحلات المكوكيّة المدفوعون روحيًّا اليومَ إلى كتبٍ سَمعيّة لشِعْر

الرّوميّ عندما يجلسون في الانسدادات المروريّة في طريقهم إلى البيت من عمل يوم مُجْهِد (William Davis, Boston, Globe, March 30, 1998, C1).

في شارع لا فايتي Lafayette في مدينة نيويورك، تقوم جماعةُ زبائن مؤلّفة من حوالي أربع مئة شخصٍ في اليوم في مركز يوغا جيفامكتي the Jivamukti Yoga Center، من بينها مشاهيرُ مثل ماري ستيوارت ماسترسون Mary Stuart Masterson وسارة جيسيكا باركر Sara Jessica Parker، برياضات تنفّسية روحيّة على إيقاع خَلْفيّة يمزج أحيانًا موسيقا الرّوك وقراءات من الرّوميّ (Penelope Green, New York Times, March 15, 1998 Sec 9,1). وفي هذه الأثناء، أدّت روبين بيكر Robin Becker وفرقةُ رقصها، بإلهام من تقليد الدّراويش الدّوارين، مشهدين راقصَيْنِ ـ «الليل Night» لراقصٍ واحد و «عتبات Doorways» لخمسة راقصين ـ ويأتي ذلك جزءًا من برنامج يُدعى «رقصات من الرّوميّ» لأعمالٍ مسرحية محببة في مسرح بلي هاوس ٩١ Playhouse 91 (جاك أندرسون، نيويورك تايمز، ١٢ كانون الأول، ١٩٩٤، C18). وفي كانون الأوّل من عام ١٩٩٤م جمعت مؤسّسةُ نَشْر پير Pir Publications and Sufi Books الشاعرَ كلمان باركس وروبرت بلي والرّاقصة زُليخا مع موسيقيّين من فرقة پول ونتر Paul Winter في النّادي السيمفوني في مانهاتن Manhattan's Symphony Space من أجل حفلة موسيقية وإنشاد a concert/recitation للاحتفال بالذكرى السنويّة الخمسين والسّبعمائة للّقاء بين الرّوميّ وشمس. الفرقةُ الموسيقيّة المسمّاةُ «ثري فِش Three Fish [ثلاث سمكات]» التي تُبرز المغنّي رُوبّي روب Robbi Rob من فرقة Tribe After Tribe والطّبّالَ ريتشارد ستوفِرُد Richard Stuverud

والعازفَ على آلة البَسّ [٢] bassist جِفّ أمِنتْ Jeff Ament من فرقة الصخرة المعدنيّة الثقيلة «پيرل جام Pearl Jam»، تستمدّ اسمَها من قصّة رمزيّة في مثنويّ الرّوميّ. وبقصائد غنائيّة من شعر رِلْكه ولوركا والرّوميّ، أنتجت فرقةُ ثري فش قرصًا مدمجًا يحمل اسمَها eponymous CD في حزيران من عام ١٩٩٦م مُنشأً من ناحية الموضوع حول ثلاث أغنياتٍ مستمدّة من هذه الحكاية للرّوميّ: «السّمكة العاقلة»، «السّمكة نصف العاقلة»،«السّمكة البلهاء»:

(Mark Jenkins, Washington Post, July 14, 1996 and http://www.geocities.com/SunsetStrip/Underground/3629/interv.htm,
لقاء في عام ١٩٩٦م مع أصدقاء الفرقة).

وإنّ مقتطفاتٍ أدبيّةً Anthologies موجَّهةً إلى غربيّين غير منتسبين إلى الكنيسة متعطّشين إلى نمط غير مؤسَّسيّ من الدّين أو إلى روحانيّةٍ غير تقليديّة، كثيرًا ما تُدخِلُ الرّوميَّ في صُحبة حالمين Visionaries وشعراء ومتنبئين آخرين. ويضع الشاعرُ ديفيد هلپرن David Halpern أشعارًا للرّوميّ بجانب أشعار لشعراء روحيّين آخرين من قبيل بليك ورِلْكه في اختياره الأدبيّ الذي عنوانُه **«النّارُ المقدّسة: تسعة شعراء كَشْفيّين والبحث عن الاستنارة:**

Holy Fire: Nine Visionary Poets and the Quest for Enlightenment (New York: Harper Perennial, 1994).

وأتى روبرت بَرْزنْ Robert Barzan بحالة الرّوميّ إلى اهتمام الجمهور الخليع في مقالة عنوانها: «Homoeroticism and Spirituality: Rumi and the Sufis»، وهي المقالة التي أدخلها، بوصفه محرّرًا، في الكتاب المعنَّن بـ:

Sex and Spirit: Exploring Gay Men's Spirituality (San Francisco: White Crane Press, 1995).

ويزعم بارّي ولترز Barry Walters في صحيفة The Advocate، وهي صحيفة خليعة تُنشر في لوس أنجلس، أنّ الباحثين المسلمين حاولوا أن يتجاهلوا أو يُخفوا «علاقةَ اشتهاء المماثل المحتملة» بين الرّوميّ وشمس الدّين التبريزيّ:

("Music Heart Beats," The Advocate, Sep. 1, 1998, 54) .

وتبرز ترجماتُ الرّوميّ أيضًا في اختيار سام هامل Sam Hamill الأدبيّ المسمّى «الرّوح الشهوانيّ: أشعار الشهوانيّة والعشق والشوق:

The Erotic Spirit: Poems of Sensuality, Love and Longing (Boston: Shambala, Shambala, 1996).

وبينما الرّوميّ في غير محلّه تقريبًا بصحبة ييتس وجنسبيرغ Yeats and Ginsberg، ويُساء فهمُه على نحو خطير بوصفه شاعرًا للحبّ الجنسيّ (الخليع أو الشّريف)، يتحدّى السّذاجةَ حقًّا أن نجد الرّوميّ في عالَم ابتداع أزياء النساء haute couture. لكنّ عارضات أزياء متزيّنات بأزياء الخريف السّوداء والرّمادية والفضيّة الجديدة في معرض أزياء دونا كرِن Donna Karan كنّ يتقدّمن باندفاعٍ في المعبر الضيّق بصحبة الرّوايات الموسيقيّة الجديدة لأشعار الرّوميّ التي أعدّها المرشد الصّحّي ديپك چوپرا مع مادونا ودِمي مور Madonna and Demi Moore تتطلّعان على امتداد الوقت (روبن جفهان، صحيفة الواشنطن بوست، ٦ نيسان، ١٩٩٨م، D1). ومهما يكن، فإنّه ينبغي أن يأتي في صورة المفاجأة الصغيرة أنّ المؤلّف الموسيقيّ الأدنويّ minimalist والناشط البوذيّ الأمريكيّ فيليب جلاس Philip Glass، الذي كرّس أوبرات سابقة لأنشتاين وغاندي والعهد القديم Hebrew Bible، يقدّم الآن مع روبرت ويلسون قطعةً موسيقيّة متعدّدة الوسائل مهيبة تسمّى «Monsters of Grace» (version 1.0)،تكتمل بنظّارات ثلاثيّة

الأبعاد وتُبرز نصّ أوبرا من ١١٤ غزليّة للرّوميّ في ترجمات كلمان باركس. وبرغم أنّ القطعة الموسيقيّة تبدأ بصوت مفردٍ ناعمٍ يغنّي: «لا تقلق في شأن المحافظة على هذه الأغنيات»، فإنّ هذا الحدث العجيب جدًّا يحيي فعليًّا ذكرى الرّوميّ في وسائل الإعلام الأكثر حداثة وتقانةً.

وفي هذه الأثناء، وفي تركية، يجتذبُ مَنْ يُسمَّون الدّراويشَ الدّوّارين، سليلُو الأخويةِ الرّوحيّة التي أوجدها الرّوميّ ومريدوها، الذين صُنِّفوا راقصين شعبيّين منذ أن أعلنت حكومةُ أتاتورك أنّ الطّرق الصّوفيّة محظورةٌ في عام ١٩٢٥م، [يجتذب هؤلاء] اهتمامَ السائحين من بلدان العالم جميعًا ويقدّمون ارتباطًا رمزيًّا بين تركية العلمانيّة الحديثة والتّراث الدّينيّ لماضيها العثمانيّ. وفي عام ١٩٩٩م، [٣] عُلِّقت أعلامٌ حمراءُ موجودة في كلّ مكان وزمان محييةً الذكرى السنويّة الخامسة والسّبعين لقيام الجمهورية التركية من مبانٍ حكوميّة ومفاتنَ سياحيّة، ومن ذلك واجهةُ ضريح الرّوميّ.

وقد سافرت طواقمُ سينمائية عالميّة إلى تركية لإعداد أفلام ثقافية حول مجموعة الرّاقصين والموسيقيّين المولويّين لكي تُبثّ على التلفازَيْنِ الفرنسيّ والبريطانيّ. وقد طافت المجموعةُ نفسُها في أنحاء أوروبّة والولايات المتحدة في رحلات كثيرة في السّنين العشر الأخيرة، مؤدّيةً زياراتٍ كثيرة لمراكز تسجيل البرامج الإذاعية والتلفازية وبثّها على امتداد طريق الرحلة. وتشمل زياراتٌ أحدثُ عهدًا أستراليةَ في عام ١٩٩٦م، حيث بيعت التذاكرُ بين العشرين والثلاثين دولارًا لمشاهدة حفلات الدّوران التأمّليّ (السّماع) و/ أو أداء المجموعة الموسيقيّة الصّوفيّة للدولة التركية. في عام ١٩٩٤م، عندما اجتاز الدّراويشُ المولويّة أطلنطة، خرجَ المترجمان الأمريكيان البارزان لأعمال الرّوميّ، كلمان

باركس Coleman Barks وروبرت بلي Robert Bly، من أجل الحدَث (هلين سميث، Atlanta Journal-Constitution، ٦ تشرين الثاني، ١٩٩٤م، N5).

الممثّلةُ البريطانيّة فانيسّا ردغريف Vanessa Redgrave، بالتعاون مع المجموعة المولويّة، قدّمت القصّة لفيْلمٍ جديد أداره فهمي جِرْسِكَر Fehmi Gerceker حول «فكرة القبول، وحثّ الناس على احترام كلّ منهم دينَ الآخر، وتوجّهاته ومُثُلَه العليا الدّينيّة»، يحمل العنوان «التسامح: مقدَّم لمولانا جلال الدّين

Tolerance: dedicated to Mowlana Jalal al-Din)Falls Church، VA: Landmark Films، Prima Productions، 1995).

أما ريتشارد بروكيسر Richard Brookhiser، وهو مُحرّر كبير لصحيفة National Review، وهي صحيفة أمريكية مهمّة للفكر المحافظ، فقد زار مقامَ الرّوميّ في قُونِية قبْلَ بضع سنين، وإذ تأثّر بروح الرّوميّ العالميّ والمتسامح حذّر السّياسيّين الأمريكيين من أنّه سيكون من الخطأ اعتبارُ الإسلام خطرًا أصوليًّا ذا وحدةٍ متراصّة وتناغم كلّي:

(Islamic Fundamentalism Revisited"، National Review 45] November 15، 1993]: 62-3).

والحقُّ أنّ أيّ قارئ غربيّ موضوعيّ لديه الوقتُ لكي يقارن الكوميديا الإلهيّة Divina Commedia بالمثنويّ، الذي يؤلّف مِثْلَي حجم الكوميديا تقريبًا، سيكون عليه أن يعترف بأنّ الرّوميّ، الذي كتب مثنويّه قبْلَ نصف قرن من كتابة دانتي الكوميديا، يعكس روحًا أكثر عالميّةً وحساسيّةً دينيّة أكثر سعةً وعمقًا.

وفي الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران المجاورة، بلغ الرّوميّ ذُرى جديدة من الانتشار والرّواج بين وَرَثة لغته وثقافته في العصر الحديث. وإنّ تفاسير جديدة ودراساتٍ وطبعاتٍ لأعماله، لكن على نحو خاصّ تلاوات وأداءات موسيقيّة لشعره،

استبدّت بخيال المفكّرين والجمهور العامّ في إيران. ولا يؤيّد الرّوميَّ العلماءُ وعشّاقُ الأدب فقط، بل يؤيّد الرّوميّ أنصارُ المجتمع المدنيّ، من مثل الفيلسوف الشّيعيّ عبد الكريم سروش، بوصفه سَلَفًا أو ممثّلًا لإسلامٍ أكثر رحابة وتسامحًا. وبرغم أنّ جمعيّات الرّوميّ لمّا تبلغ الرّواجَ السّابق لنوادي عمر الخيّام التي وُجدت يومًا في كبريات المُدُن البريطانيّة والأمريكيّة، تلتقي جماعاتٌ صغيرة من الأمريكيين غير المسلمين، من قبيل «جمعيّة عُشّاق الرّوميّ» في كركلاند Kirkland في واشنطن، كلَّ بضعة أسابيع في وضع وَرِعٍ لقراءاتٍ في أشعار الرّوميّ يتبعها رقصُ دراويش على الموسيقا التركيّة إلى حدّ إدهاش الإيرانيين في أمريكة (عبد الحُسَيْن آذرنج، «وَباز [٤] همچنان شبِ رومى» [في الفارسيّة بمعنى: ومن جديدٍ هكذا ليلةُ الرّوميّ] kelk ٨٩ ـ ٩٣ [١٩٩٧م]: ٦٢٩ ـ ٣٥). الإيرانيّون الذين يزورون مقامَ الرّوميّ في قُونِية يدهشهم ويذهلهم أيضًا التُّركُ والأوروبيون الذين يأتون إلى هناك في الزيارة (مهدي نفيسي، «در جست وجويِ جاى پاى مولانا در قونيه» إيران نامه ١٥، ٤ [خريف ١٩٩٧م]: ٦٤٧ ـ ٨).

ظلّ الرّوميّ، الذي أحيت أشعارُه ذكراه، حيًّا يُذكر على امتداد أكثر من سبع مئة عامٍ في أفئدة قُرّاءٍ للفارسيّة من البوسنة إلى الهند. وإثر وفاته في عام ١٢٧٣م مباشرةً، غطّى ضبابٌ أسطوريّ الظروفَ الواقعيّة لحياته، في أيّة حال، وحوّلَ تقليدُ كُتُب المناقب الرُّوميَّ من رجلٍ عَلَمٍ إلى شخصيّة أسطوريّة، بل من الطُّرز البَدْئيّة archetypal. وبرغم أنّ الباحثين الإيرانيّين والأتراك والأوروبيّين قد حاولوا في نصف القرن الأخير استعادةَ وصفٍ للرّوميّ الإنسان أكثر واقعيّة من الوجهة التاريخيّة، لم يشرع أحدٌ حتّى الآن بتحقيقٍ دقيقٍ تمامًا لكلّ المعلومات المنشورة المتوافرة عن الرّوميّ. ولهذا السبب نبقى بعيدين نسبيًّا

عن إعادة بناء سيرة حياة شاملة تفصّل كلّ ما يمكن أن يكون معروفًا عنه.

بدأ تعرّفي الشخصيّ للرّوميّ وأنا مراهقٌ في جنوبيّ كاليفورنية في منتصف سبعينيّات القرن العشرين، حيث تعرّفتُه أولًا من خلال نصوص تعبّديّة ودينيّة، خاصّةً «الأودية السّبعة Seven Valleys» لبهاء الله (١٨١٧ ـ ٩٢م)، مؤسّس الفرقة البهائيّة، الذي يقتبس أبياتًا كثيرة من الرّوميّ في مؤلّفاته. وفي الكلّية درستُ المؤلّفات العلمية لنيكلسون وبراون وآربري، وبعد إحراز تقدّم كافٍ في الفارسيّة، صرتُ أيضًا مطّلعًا على أشعار الرّوميّ في الأصل. وقد كان تسجيلُ كاسيت للشاعر الفارسيّ الحديث أحمد شاملو يُنشِدُ أشعارَ الرّوميّ صاحبًا دائمًا لي منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين. راقبتُ بسرورٍ شديد عندما ظفر الرّوميُّ بأتباعٍ متزايدين في أمريكة الشماليّة. وأراقبُ الآن باهتمام عندما تُضعِفُ ثقافةُ العوامّ pop culture وتشوِّه رسالتَه، مع إحساسٍ منذرٍ بأنّ الثقافة المادّيّة الحديثة لابدّ من أن تحوّل المقدَّسَ إلى شيء تافهٍ من خلال نزعتها التجاريّة والاستهلاكيّة القاسية. وفي هذه الأثناء، أواصلُ قراءةَ الرّوميّ وإعادةَ قراءته مع تقدير معمَّقٍ لتبصّره، تعزِّزه باستمرارٍ محاولاتُ الباحثين فهمَه وإيضاحه.

وإنّ التكاثرَ الذي تشهده الإنكليزيّةُ في الأعمال المؤلَّفة حول الرّوميّ وفي ترجمات أشعاره ومواعظه في العقود الكثيرة الماضية قد قدّم للقارئ المهتمّ رفوفَ عَرْض للكتب في المكتبات ومخازن الكتب والمواقع الإلكترونيّة على الشابكة مع ترتيبٍ مذهلٍ للموادّ ـ التي بعضُها شعبيّ، وبعضُها تعبّديّ أو دينيّ، وبعضُها الآخر علميّ. ولأنّ أكثر هذه المادّة التأليفيّة يتناول الرّوميَّ من منظور محدَّد أو خاصّ، يكون سهلًا أن نخرج بصورة ناقصة أو حتّى محرّفة للرّوميّ، المعلّم، والواعظ، والشاعر، والإنسانيّ، والمسْلم الوَرِع

والرّائي الصّوفي. الرّوميّ في رائعته his magnum opus، «المثنويّ المعنويّ»، يروي ثانيةً حكايةً رواها شاعرٌ صوفيّ فارسيّ أقدمُ عهدًا، سَنائي (تـ ١١٣١م)، الذي قدّم كتابُه «حديقةُ الحقيقة» (٦٩ ـ ٧٠)، نموذجًا لمثنويّ الرّوميّ. هذه الحكايةُ القصيرة، التي نشأت في الكتاب المقدّس البوذيّ[1] وتحتفظ بارتباطها بالهند في رواية الرّوميّ، توضح الطبيعة المبهمة والهائلة للحقيقة، مذكّرةً إيّانا على نحو فكِهٍ [٥] بأنّ لا أحدَ، من منظوره البشريّ المحدود حتمًا، في مقدوره أن يفهم تمامًا طبيعةَ الحقيقة (المثنويّ ٣: ١٢٥٩ ـ ٧٨):

كان الفيلُ «موجودًا» في حجرة مظلمة، وكان الهنودُ قد عرضوه فيها.
ودخل الناسُ من أجل مشاهدته إلى تلك الحجرة المظلمة فردًا فردا.
ولمّا كانت رؤيتُه بالعينِ غيرَ ممكنةٍ، أخذوا يتحسّسونه بأيديهم في تلك الظلمة.
فوقعت كفُّ أحدهم على خرطومه، فقال: إنّ شَكْلَه مِثْلُ الأنبوبة.
ووصلت كفُّ آخر إلى أذنه، فبدا له كأنّه المِرْوحة.
أمّا الثالثُ فعندما تحسّس قدَمَه صاح: لقد أدركتُ شَكْلَ الفيل، إنّه كالعمود.
أمّا ذلك الذي وضع يدَه على ظهره فقد قال: هذا الفيلُ كأنّه نَجْد [الأرض المرتفعة].
وهكذا فكلّ مَنْ وصل منهم إلى جزء منه، كان يفهمه طبقًا لما بلَغَ مسامعَه عنه في كلّ مكان.
واختلفت أقوالُهم من اختلاف وجهات النظر، قال أحدُهم: إنّه مُعوجٌّ، كالدّال، وقال آخر: بل «مستقيم» كالألف.
ولو كانت في يد كلّ واحدٍ منهم شمعةٌ، لانتفى الاختلافُ عن أقوالهم.

أثمّة محلٌّ على الرّف لرّوميّ آخر؟

الكتابُ الذي تضعه الآن بين يديك يحاولُ أن يعرض شمعةً على المادّة النامية للمنشورات حول الرّومي، مُسلّطًا بعض الضوء على الرّوميّ التاريخيّ، والأساطير والتقاليد التي تطوّرت حوله، وتاريخ تلقّيه في العالم الإسلاميّ وفي الغرب، وعلى نحو خاصّ ظاهرة شَعبيّته الجديدة. يأمَلُ أن يعطي نظرةً خاطفة إلى الفيل، مقدِّمًا كتابَ مبادئ من أجل تأمّلٍ جادٍّ لحياة الرّوميّ ومؤلّفاته، شامِلًا ذلك تلخيصًا للحالة الرّاهنة للمعرفة المتصلة بالرّوميّ، ودليلًا ببليوغرافيًّا للأعمال التي أُلّفت في شأنه وترجمات مؤلّفاته، وإطلالةً تاريخيّةً على حياته وتأثيره، واقتراحاتٍ لوسائل البحث والتحقيق في المستقبل. وإنّ كتابنا هذا نفسَه «**الرّوميّ ـ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا**» سيثبت في النهاية أنّه رفيقٌ مُساعدٌ للعلماء وللطلبة الجادّين الدّارسين للرّومي، وكذلك لعشّاق شعره، ولأولئك الذين ألهمتهم الرّؤيةُ الرّوحيّة عند الرّوميّ، أو أولئك الذين ليس لديهم سوى حبّ استطلاع في شأن: حول ماذا يدور كلّ هذا الضّجيج إزاءَ الرّوميّ. وأملي هو أنّ هذه الصفحات سترشد القرّاء المشتغلين أو المنكبّين على الأعمال الفارسيّة الأصليّة للرّوميّ أو الترجمات المتوافرة لهذه الأعمال، وتعزّز فهمَهم لرسالته، وإغرائه وصلته الوثيقة بثقافة الغرب.

ويقدِّم هذا الكتابُ أيضًا كمًّا كبيرًا من المعلومات الجديدة في شأن حياة الرّوميّ وعالَمه، مبنيًّا على تقويمٍ واعٍ ودقيق للمصادر الفارسيّة الأصليّة. وإنّ المخطّط العامّ لحياة الرّوميّ قد رُوي في كتب كثيرة، لكنّه نادرًا ما كان ذلك بأيّ قدرٍ من التفصيل للسياق التاريخيّ والاجتماعيّ. كتبٌ كثيرة عن الرّوميّ قبلت بتسليمٍ أو حتّى أدامت

بتروٍّ وتأنٍّ صورةً أسطوريّة للرّوميّ. وقد حاولتُ أن أصحِّح هذا بتقديم دخولٍ مباشر إلى [٦] المصادر المحوريّة مترجمةً، جاعلًا القارئ مطّلعًا على النّقاط الحاسمة التي تدور حولها النقاشات والجدالاتُ في شأن حياة الرّوميّ.

كُتبُ القرون الوسطى التي تروي حيواتِ الأولياء ينبغي أن تُستعمل بحصافة وحسن تمييز؛ ذلك لأنّ تقليد كُتُب المناقب لا يشغل نفسَه بالدّقّة التاريخيّة وبحقائق سِيَر الحيوات. كتابُ «الرّوميّ ـ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا» يقوم بجهدٍ واضح لتمييز الجوانب الصحيحة فعليًّا والمقبولة عقليًّا من الجوانب الأسطورية والخرافيّة في تقليد سيرة حياة الرّوميّ، وهكذا قد نظفر بنظرة أكثر قربًا إلى الشخصيّة التاريخيّة الواقعيّة للرّوميّ. الرّوميُّ نفسُه يقدِّم لنا شيئًا قليلًا جدًّا في سبيل السّيرة الذاتيّة. والمصادرُ التي تعطينا معظمَ معلوماتنا عن حياة الرّوميّ دُوّنت، على غرار الأناجيل، بعد وفاته بوقت ولم تتّخذ موضوعًا لها تفاصيلَ حياته التاريخيّة الدّنيويّة، بل النظرةَ الشاملة لتأثيره الرّوحيّ. وعلى امتداد فصول الجزء الأوّل (آباء الرّوميّ في الرّوح) والجزء الثاني (أبناءُ الرّوميّ وإخوتُه في الرّوح)، سنقيّم طبيعةَ مصادرنا الرّئيسة الثلاثة وصحتها، هذه المصادرُ التي كتبها مؤلّفوها بعد وفاة الرّوميّ بفترةٍ تمتدّ بين عشرين وخمسٍ وسبعين سنة، وسنقارن ونقابل بين أوصافهم، ونفسّر أشكال تناقضها. وتبعًا لذلك يستطيع القرّاءُ أن يُصدروا أحكامَهم الخاصّة بهم، برغم أنّني سأقترحُ عددًا من الحلول والاستنتاجات الجديدة حول الكيفية التي نقيِّم بها ونفهمُ المجموعَ الكلّي لتفاصيل السّيرة الوِلائية [نسبة إلى الوِلاية].

وربّما على نحو أكثر أهميّةً، يقدِّم «الرّوميُّ ـ ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا» ثروةً من

التفاصيل التناصّيّة في شأن العالَم الفكريّ والدّينيّ والصّوفيّ الذي نما فيه الرّوميّ، ودرّس ونَضِج (الجزء الأوّل). وبرغم أنّ اسْمَ شمس الدّين التبريزيّ معروفٌ عندنا من وجهة كونه مصدرَ إلهام الرّوميّ، دُوِّن قَدْرٌ قليلٌ جدًّا من المادّة في شأن حياة شمس ومؤلّفاته في الإنكليزيّة أو في أيّة لغةٍ غربيّة أخرى. وإنّ جمهرةَ ما نقرؤه عن شمسٍ ينشأ من مصادر كُتُب مناقب الأولياء، وحظّه من الصّحّة قليل، هذا إن كان له أيُّ أساسٍ من الصّحّة. وبرغم ذلك، في مقدورنا أن نتعلّم شيئًا كثيرًا عن شمس من خلال مؤلّفاته هو وأقواله، ثمّ من خلال شمسٍ نتعلّم أكثر عن الرّوميّ. وتبعًا لذلك أعوِّل كثيرًا على مؤلّفات شمس وأجعلُ آخرَ ما وصل إليه البحثُ الفارسيّ حوله في المتناول (الفصل الرّابع).

وعلى النحو نفسه، ترك والدُ الرّوميّ، بهاءُ الدّين، ومُعلِّم الرّوميّ الخاصّ، برهانُ الدّين محقّق، تأثيرًا كبيرًا في حياة الرّوميّ وفكره. وههنا، ولأوّل مرّة في اللّغة الإنكليزية، تُناقَش حيواتُ هؤلاء المعلّمين والأصحاب وأعمالُهم على نحو مفصَّل، يُعيد بناءَ السّياقِ الإسلاميّ الخاصّ جدًّا للشريعة الدّينية، والتهذيبِ الرّوحيّ والتّوقِ الميتافيزيقي، وكذلك نظامِ الرّعاية الذي عمل فيه الرّوميّ وازدهر. وإنّ ترجمةً لإحدى مواعظ الرّوميّ تظهر هنا أيضًا في الإنكليزية لأوّل مرّة (الفصول ١ ـ ٣). وبهذا الفهم للتأثيرات الفكريّة والرّوحيّة التي صاغت فِكْرَ الرّوميّ، نستطيع عندئذ توجيهَ اهتمامنا إلى حياته الأخيرة ومؤلّفاته (الفصلان ٥، ٧). وإنّ تبصّرَنا في شعره وحياته التّعبّدية يغدو عندئذ أكثرَ حِدّةً، وجوهرُ ما علّمه وناضلَ من أجله يدخل في بروزٍ وظهور أكثر حدّةً (الفصل ٩).

[٧] وسيتعلّم القارئُ في هذه الصفحات شيئًا عن الكيفيّة التي استُقبِل بها الرّوميّ لدى القرّاء المتأخرين في كلّ من الشرق والغرب (الجزءان ٤، ٥). ويصف الفصلُ

السّادسُ تقليد كُتُب المناقب الذي نما حول ذاكرة الرّوميّ ويقدِّم الفصلُ العاشر الوصفَ الأطولَ والأكثر تفصيلًا في الإنكليزيّة لتاريخ الطريقة المولويّة، والأخويّة الرّوحيّة التي أوجدها في قُونية نَجْلُ الرّوميّ، سلطان ولَد، وهي العاملةُ الآن في أمريكة. ترك الرّوميّ تأثيرًا في الأدب الفارسيّ والتركيّ والأورديّ قد يكون أكبر من تأثير أيّ مؤلِّف آخر، وشروحُ فِكْره ومعارفه الإلهيّة كتبها مفكّرون مسلمون من البوسنة إلى البنغال ولذلك تُقدَّم إطلالةٌ على تأثيره وتلقّيه في العالَم الإسلاميّ في الفصل الحادي عشر. بدأ القرّاءُ في الغرب اكتشافَ الرّوميّ قبل مئتي سنة تقريبًا؛ لم يترك فقط تأثيرَه في الفِكْر الميتافيزيقيّ للقرن التاسع عشر في الغرب، مؤثّرًا في عددٍ من روّاد دراسة الدّين المقارن، بل أصبح في عهد متأخّرٍ جزءًا متمّمًا للعقائد والممارسات الرّوحيّة للكثير من الأمريكيين والبريطانيّين.

وبرغم أنّ تأثير الرّوميّ وشعبيّته في الغرب لا يضاهيان منزلتَه في بلدان الشرق الأوسط والهند، أثّر في حيوات مؤلِّفين ومفكّرين من هانس كريستيان أندرسون Hans Christian Anderson إلى هيغل وفي حيوات المرشدين الرّوحيّين الشّرقيّين المسترزَعين في الغرب من گرجييف Gurdjeff إلى مِهْر بابا. ويُرْسَم تاريخٌ لتلقّيه في الغرب في الفصل الثاني عشر. وإنّه على نحوٍ غيرِ مفاجئ، تكثّفَ الاهتمامُ الأكاديميّ بالرّوميّ باطّرادٍ في زوايا العالَم جميعًا؛ إذ إنّ كثيرًا من الأساتذة الجامعيّين والباحثين كرّسوا قدرًا كبيرًا من سيرتهم لدراسة الرّوميّ (الفصل ١٣). وشيءٌ طبيعيّ أنّ حشدًا من المترجمين من روكرت Rückert إلى بلي Bly وباركس، وحشدًا من آخرين بين المرحلتين، عالجوا غزليّات الرّوميّ. ويفصِّلُ الفصلُ الرّابع عشر تاريخَ ترجمة الرّوميّ

إلى اللّغات الأوروبيّة ويحلّل مظاهرَ القوّة والضعف في الترجمات الإنكليزيّة المتوافرة حاليًّا. وفي العقود القليلة الأخيرة قفزَ الرّوميُّ من الورق إلى الأشكال الإعلاميّة المتعدّدة، ملهمًا الموسيقيّين وواضعي الألحان الرّاقصة وصانعي الأفلام السينمائية وفنّيي التلفزة وآخرين، بل مؤسِّسًا حضورًا في فضاء الحواسيب Cyberspace (الفصل ١٥)، جاعلًا الرّوميَّ هازِلًا وأحيانًا مسليًّا أو مضحكًا. وآمل أنّ مناقشةَ هذه المجموعة الواسعة من تقديمات الرّوميّ، وتقييمَها، سيثبتُ في النهاية أنّهما دليلٌ مساعدٌ لقرّاء الرّوميّ المبتدئين والمتقدّمين.

أشعارُ الرّوميّ:

اقتبستُ أبياتًا بل حتّى غزليّاتٍ كاملةً حيثما كانت وثيقةَ الصّلة بالقصّة أو الموضوع، وهكذا جاءت منثورةً على امتداد مَتْن هذا الكتاب. إنّ نوعيّةَ أشعاره هي السّببُ الذي يجعل معظمنا مهتمًّا بالرّوميّ في المنزلة الأولى، وهكذا بدلًا من تقديم إعادات صياغةٍ نثرية أو تفاسير مباشرة للمعنى حاولتُ في كلّ مكان أن أترجم شعرَ الرّوميّ شعرًا، بلغةٍ شعريّة حديثة. وعلى النحو نفسه، ترجمتُ أيضًا مقاطعَ واسعة من شعر سُلْطان ولَد وسَنائي وآخرين، حيثما استلزمت المناقشةُ. حاولت أن أترجمَ هذه الأشعارَ المؤلّفة أساسًا من مزدوجاتٍ قصصيّة (محدّدة بالمصطلح الفارسيّ «المثنويّ») إلى شعرٍ غير مقفّى أو مُرسَل في الأعمّ الأغلب. ومهما يكن، فقد [٨] شعرتُ بأنّ أكثرَ القصائد الغنائيّة (الغزليّات في المقام الأوّل) مناسبٌ عمومًا للشعر الحرّ Free verse وللبنى والأنماط غير التقليدية.

إنّ معظمَ «مترجمي» الرّوميّ الإنكليز المعاصرين يعملون من خلال ترجمات علمية إنكليزية أو تركيّة، وليس مباشرةً من خلال الكلمات الأصلية للرّوميّ، التي هي بالفارسيّة. وإنّ كثيرًا من هؤلاء «المترجمين»، في مختلف الظروف، قد تصرّفوا في نصّ غزليّات الرّوميّ. وأولئك الغربيّون الذين أخذوا إلهامًا روحيًّا من الرّوميّ يميلون على النحو نفسه إلى انتزاعه من سياقه الإسلاميّ؛ وتبعًا لذلك يبدو تصويرُهم لتعاليمه ملفوفًا بغِلالةٍ من الغموض والشحوب. ولذلك فإنّ الفصلَ الثامن، بعد وصْفِ الملامح الرّئيسة للعَروض الفارسيّ، يقدِّم اختيارًا من خمسين ترجمةً جديدة، مُعدَّةً مباشرةً من الفارسيّة مع قصدٍ إلى زيادة شيءٍ من الخاصّيات الشّعريّة فيها، وفي الوقت نفسه إلى إحلالٍ واضح للمحتوى الأصليّ في منزلةٍ ثانوية. وآملُ أن يروق بعضُ هذه الترجمات ذوقَ بعض القرّاء، ويجد مكانَه بين الترجمات الأخرى الكثيرة المتوافرة من قبْلُ بالإنكليزية.

كيف نستفيد من هذا الكتاب:

تُصُوِّر أن يكون هذا الكتابُ حكايةً، لكنّ الأقسام المختلفة يمكن أن تُقرأ مستقلًّا كلٌّ منها عن الآخر، كما أنّ فريقًا من القرّاء ربّما يُحسّون بأنّه أكثر فائدةً من حيث هو عملٌ مرجعيّ. موضوعاتٌ خاصّة ذاتُ أهمّية يمكن العثور عليها في الفهرس، وأسماءُ الشّخصياتِ التاريخيّة أو المؤلّفين أو المترجمين أو الباحثين التي نُوقشت باستفاضة على امتداد المتن تُطبع بحرف أسود ثخين عند ورودها لأوّل مرّة لتسهيل الرّجوع إليها. مصادرُ المعلوماتِ تُوضَح على نحو جليّ وقويّ من أجل من يرغبون في الاستزادة في

الموضوعات المختلفة. معظمُ المقبوسات مُقدّمٌ في شكلٍ مختصر بين فاصلتين في جسد النصّ، بحيث إنّ القرّاء لن يحتاجوا إلى أن يرجعوا دائمًا إلى الحواشي النهائيّة. وهذه نُظِّمت وفقًا لقائمة اختصاراتٍ تقدِّم المقبوسات كلّها لأيّ نصّ. وبسبب النطاقِ الواسعِ للمصادر المستفاد منها، وبسبب أنّ أكثرَ قصّةِ الكتاب مُكرَّسٌ لوصفٍ مفصّلٍ للكتب المختلفة الموجودة عن الرّوميّ، لم يقدِّم ثبْتٌ مستقلٌّ للمراجع.

وليس هذا الكتاب هو سيرةَ حياة الرّوميّ النهائية والحاسمة، بل حاولتُ أن أرسمَ خارطةَ المِنطقة التي ينبغي أن يغطّيها كتابٌ كهذا. وعلى النحو نفسه، ليس هو دراسةً شاملةً لكلّ ما قد قيلَ في شأن الرّوميّ ولكلّ ما قصَدَه عند كلّ الناس في كلّ الأعصار، بل يرسُمُ خريطةً بقدرٍ من العمق لتاريخ تلقّي شعره وفِكَره، في كلّ من العالَم الإسلاميّ وفي الغرب، متعقّبًا تأثيرَ الرّوميّ في الأدب والموسيقا والفنون والرّوحانيّة المعاصرة. وإنّ الأقسام التي تتحدّث عن البحث والترجمة، إن لم تفعل أيّ شيء آخر، ينبغي أن تساعد القارئ في أن يضعَ ترجمات الرّوميّ الإنكليزيّة المفضّلة لديه بين الترجمات المتوافرة الأخرى جميعًا ويكتشفَ نقاطَ قوتها وضعفِها النّسبيّة.

وهكذا فإنّ كتاب «**الرّوميّ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا**» يُراد منه أن يكون نوعًا من كتاب الرّوميّ المقدّس a kind of Rumi Bible، كتيّبًا لأيّ مهتمّ بحياة جلال الدّين الرّوميّ وشعره وتعاليمه وتأثيره، [٩] هذا الذي أُطلق عليه لقبُ الشّاعر الصوفيّ الأكبر للجنس البشريّ the greatest mystic poet of mankind. يثبّت الدّراويشُ الدّوّارون قدمًا واحدةً على الأرض وأصابعُ أقدامهم مُثبّتةٌ حول وَتِدٍ خشبيّ ويدورون في ذكرى الرّوميّ. وبالطريقة نفسها، آملُ أن يقدِّم هذا الكتابُ أرضيّةً لعشاق الرّوميّ

جمعيًا وهم يدورون، كالفَراش، حول لهبِ أعماله.

خَلْفيّةٌ للرّوميّ:

نما تقليدٌ من النوع المتصل بكُتُب المناقب حولَ الرّوميّ على نحو أكثر سرعةً بعد وفاته. وإنّ ورَعَ هؤلاء الكتّاب للسّيرة الوِلائية (سلطان ولَد وسپهسالار والأفلاكيّ ـ الذين سيُقال عنهم الكثير فيما بعد) وتبجيلَهم للرّوميّ، قاداهم إلى أن يكتبوا عنه بطريقةٍ تُخفي رؤيتَنا للشخصيّة التاريخيّة. وبرغم مضيّ قرون كثيرة على الاحتفاء بذكرى الرّوميّ، لم يبدأ الباحثون بالنّفاذ إلى الرّجل الماثل خَلْفَ الأسطورة إلّا في النّصف الأخير من القرن [العشرين]. ولكن حتّى إن نحن نبذْنا أوصافَ الكرامات التي يُفترض أنّها تحقّقت على يدَي الرّوميّ، لن يكون مشروعٌ أكاديميّ قادرًا أبدًا على أن يبلِّد إحساسَنا بالدهشة عند قراءة شعره، أو يحلّ اللّغزَ الأساسيّ في صميم حياته. كيف يحدث أنّ صبيًّا فارسيًّا وُلِد تقريبًا قبْلَ ثماني مئة عامٍ في خُراسانَ، الإقليم الشماليّ الشّرقيّ من إيران الكُبرى، في منطقة نحدّدها اليوم باسمِ آسية الوسطى، لكنّها كانت تُعدّ في تلك الأيّام جزءًا من العالَم الثقافيّ الفارسيّ الأكبر، شقَّ طريقه متلوّيًا في وسط الأناضول على الحافة المتقهقرة للعالَم الثقافيّ البيزنطيّ، فيما هو الآن تُركيةُ، على بُعد ما يقرب من ١٥٠٠ ميل في ناحية الغرب؟ ـ كيف يحدث أنّه بعد أن تدرّب الرّوميّ وتأهّل لأن يكون واعظًا وفقيهًا مسلمًا، تحوّل إلى معلّمٍ عالَميّ للنزعة الشعريّة، اعتُرِف الآن بأنّه واحدٌ من المعلّمين والشعراء الصوفيّين الأكثر عمقًا في التاريخ البشريّ، ويُبجَّل من وجهة أنّه وَلِيٌّ لدى أُناسٍ من أديان كثيرة، إلى حدّ أنّ مُسلمين وغربيّين على حدّ سواء يحجوّن إلى مقامه في قُونِية، في تُركية؟

الرّوميّ اسمًا:

إنّ المجموعة الكاملة للأسماء والألقاب المتّصلة بمولانا خُداوَنْدْگار جلال الدّين محمّد بن محمّد البَلْخيّ الرّوميّ تتطلّب قافلةً صغيرة لحَمْلها. الرّوميُّ، كما هو معروف في الغرب، اسمٌ مُشتقٌّ من مكان a toponym ويشير إلى حقيقة أنّه عاش في الأناضول، التي هي الآن تُركية، لكنّها كانت تُعدّ آنئذ من وجهة نظر إسلاميّة بلادَ الرّوم. إنّ شبه جزيرة الأناضول، التي انتمت إلى البيزنطيّين، أو الإمبراطورية الرّومانيّة الشرقيّة، لم يفتحها المسلمون إلّا حديثًا نسبيًّا. وحتّى عندما سيطر عليها الحكّامُ المسلمون الأتراك كانت ما تزال معروفةً عند العرب والفُرْس والتُّرك بأنّها المنطقةُ الجغرافيّة المسمّاة «الرّوم». ولأنّ الأمر كذلك، ثمّة عددٌ من الشخصيات التاريخيّة البارزة التي وُلِدت في الأناضول أو ارتبطت بها معروفٌ باسم «الرّوميّ»، الذي يعني حرفيًّا «من بلاد الرّوم». وفي البلدان الإسلاميّة، تبعًا لذلك، لا يكون جلالُ الدّين مشهورًا عادةً بـ«الرّوميّ».

كان اسمُه الذي سُمّي به عند الولادة «محمّدًا» على غرار اسم والده، وعلى غرار اسْمِ «نبيّ الإسلامِ» طبعًا. ومهما يكن، فإنّه مذ وقت مبكّر سمّاه والدُه في الظّاهر «جلالَ الدّين»، وهو لقبٌ يعني «عظمةَ الدّين». ومِثْلُ هذه الألقاب كان [١٠] شائعَ الإطلاق على علماء الدّين والأدباء والسياسيّين في العالَمِ الإسلاميّ في القرون الوسطى، وكان لقبُ الرّوميّ شبيهًا نسبيًّا بلقب والده، «بهاء الدّين». وكثيرٌ من مريدي الرّوميّ المتحدّثين بالفارسيّة سمّوه «خُداوَنْدْگار»، بمعنى «السيّد» أو «المولى».

ومهما يكن، فإنّ المصادر الفارسيّة الأقدم عهدًا، مثل «ابتدا نامه» (ولَدْ نامه) لسُلْطان ولَد، و سپهسالار والأفلاكيّ، تشير إلى الرّوميّ عادةً باللّقب العربي «مولانا»،

أي «سيّدنا»، الذي كان لقبَ والده قبْلَه. وإنّ مصدرَيْن غيرَ مولويّيْن مبكّرين، وهما: «رساله اقبالى» للسِّمنانيّ و«تاريخِ گزيده» لمستوفي، يشيران كلاهما إليه بـ «مولانا الرّوميّ» (ME 1:xiv). ويبدو أنّ الرّوميّ نفسَه يُلمع إلى هذا اللّقب (D 1493) وتبعًا لذلك لابدّ من أن يكون قد ظفر بتداولِ إبّان حياته. وفي مصادر فارسيّة متأخّرة، نجد شكلًا مختلفًا لهذا اللّقب، «مولوي» أي «سيّدي»، وقد أُكّد ذلك أوّلًا في شعر قاسم أنوار، الذي تُوفّي في عام ١٤٣٤م، أو في عَمَلِ معاصر أنوار، كمال الدّين حسين الخوارزمي (Mei 423 n2).

ولأنّ مولويّ (وتُنطَق هكذا Maulavi في الهند والباكستان) ومولانا يُستعملانِ لقَبَيْ تشريف في الإشارة فعليًّا إلى عشرات الشخصيّات الإسلاميّة الأخرى، في شبه القارّة الهنديّة خاصّةً، تشيرُ موادُّ دوائر المعارف وفهارسُ المصنّفات الفارسيّة أحيانًا إلى موضوع كتابنا بلفظ Mowlavi، جلال الدّين البَلْخيّ، ببَلْخي» محدِّدةً أصول العائلة في «بَلْخ» (الواقعة فيما يُعرف الآن بأفغانستان)، هذا برغم أنّ الرّوميّ مثلما سنرى ربّما لا ينحدر من بَلْخ نفسها، بل من بلدةٍ أصغر واقعة فيما يُعرَف الآن بطاجكستان. لكنّ رُومِيَّنا هو الأستاذُ من الطّراز الأوّل، ومولانا أو مولويّ يُستعملان في تحديده حالًا عند جمهرة الفُرْس، الذين لا يرون أنّ «مولويّ» أو «مولانا» لَقَبٌ عربيّ، بل الاسمُ القَلَميّ the pen name للشّاعر. ويُحكى لنا أنّ اللّقبَ «مولانا» قد اتّخذ فيما مضى صفةَ اسمِ عَلَم، دالًّا على الرّوميّ لإخراج أساتذة آخرين ضمن نطاق أجيالٍ قليلة من وفاته (AF 597). وفي تركية، يُعرف بالتلفّظ التركيّ لهذا اللّقب: Mevlânâ. وفي الغرب، طبعًا، يُعْرَف قبلَ كلّ شيء بـ «جلال الدّين الرّوميّ».

كيف قدّم الرّوميُّ نفسَه؟ في المقدّمة النثريّة للمثنويّ، يقول: «العَبْدُ الضعيفُ، المحتاجُ إلى رحمة الله تعالى، محمّد بن محمّد بن الحسين البَلْخيّ».

الرّوميّ مُسْلِمًا:

لن يليق حقًّا أن نقتطعَ مقبوساتٍ من السّياق ونقدّمَ الرّوميّ في صورة نبيٍّ لافتراضاتٍ روحانيّةٍ غير كَنَسيّة وقائمة على التوافقية الدّينيّة. وبينما يُظهِر الرّوميّ حقًّا فهمًا متسامحًا وشاملًا للدّين، علينا أن نتذكّر أنّه تدرّب أيضًا لكي يكون واعِظًا، على غرار والِده قبلَه، وعالِمًا من عُلماء الشّرع. لم يأتِ الرّوميّ إلى بحثه الإلهيّ في التسامح والرّوحانيّة الشاملة بالانصراف عن الإسلام التقليديّ أو الدّين المنظَّم، بل بفضل انغماسٍ فيه؛ صدَرَ تَوْقُه الرّوحيُّ عن رغبة عارمةٍ بمتابعة مثالِ النّبيّ محمّد وتظهير الإمكانية الكامنة فيه في صورة مُسلمٍ كامل.

[١١] كان الإسلامُ نفسُه دينًا عالميًّا،يعلِّم أنّ محمّدًا، وعيسى وموسى وإبراهيمَ والأنبياء الأقلّ شأنًا في الكتاب المقدّس العِبْريّ أرسلَهم جميعًا اللهُ الحقُّ الواحدُ في صورة رُسُلٍ متعاقبين للبشر. فاللهُ أرسلَ محمّدًا رسولًا إلى العرب، مثلما أُرسل صالحٌ وهودٌ قبْلَه، لكنّ الرسالةَ، القرآنَ، ذاتُ صلة أشمل بالعالَمِ كلّه. وكلامُ الله في القرآن يتحدّث عن تنزيلٍ (نزّلْنا) إلى محمّد من «أمّ الكتاب»، اللوح المحفوظ في عالَمِ الرّبوبيّة. وعلى امتداد التاريخ، أرسلَ اللهُ فصولًا متعاقبة من هذا الكتاب الأزليّ إلى البشر بوساطة رجالٍ مختلفين ـ مثْل عيسى وموسى وإبراهيم ـ اختيروا ليكونوا أنبياءه أو رُسُلَه. والقرآنُ الذي جاء به محمّدٌ كان القراءةَ الأحدث عهدًا من النصوص الإلهيّة، النموذجَ الأصليّ الإلهيّ

لرسالة الله إلى الإنسان. والحقُّ أنّ الكلمةَ العربيّة «قرآن»، التي تُؤخَذ منها الكلمةُ الإنكليزيّة «Koran» تعني «القِراءة»، لأنّه كان ذلك الجزءَ من النصوص الإلهيّة الذي أنزلَه اللهُ إلى محمّد بطريق الملَك جبريل وَأْتمنه على أن يقرأه على الناس.

وينظر عِلْمُ الكلام الإسلاميّ السُّنّيّ إلى محمّد من وجهة أنّه إنسانٌ، وليس ابنًا لِلّه أو نوعًا آخر من الألوهيّة مختلفًا في حقيقته عن البشر العاديّين. وبرغم ذلك، تشهد حقيقةُ أنّ اللهَ أفردَه واختاره من بين البشر الآخرين جميعًا (أحدُ ألقاب محمّد هو المصطفى، أي المختار) لكي يحمل وَحْيَ القرآن، على تأييد الله الخاصّ لمحمّد وقُرْب محمّد من الله. وإنّ أخلاقيّةَ محمّد في حدّ ذاتها وأعمالَه وأقوالَه جميعًا تُظهِر الطريقَ، أو السُّنّةَ، إلى التقوى. وبمجيء القرنَيْن الثالث والرّابع بعد إرسال النّبيّ محمّد، كان قد أُنجِز نظامٌ للفِقْه وعِلْم الكلام مُحكمٌ جدًّا على أساس القرآن ومجموع الأحاديث النبويّة حولَ مسألة كيف عَمِلَ النبيّ وماذا قال. وكانت المناقشاتُ في شأن الفِقْه وأصولِ الفِقْه، وكذلك المعرفة الإلهيّة والتطبيق العمليّ للحياة الصّوفيّة، تتواصل غالبًا بالعربيّة، برغم أنّ الفارسيّة أصبحت باطّرادٍ وسيطًا لمثْل هذه المناقشات بدءًا من القرن الثاني عشر لتقويمنا [الميلاديّ].

وابتغاءَ فهم الرّوميّ، على المرء أن يفهم على نحوٍ واضح شيئًا من الاعتقادات والافتراضات التي آمن بها من حيث هو مُسْلِم. وقد صدرت اعتقاداتُ الرّوميّ عن القرآن والحديث وعِلْم الكلام الإسلاميّ ومؤلّفات صوفيّة السُّنّة من مِثْل سَنائي والعطّار ووالده، بهاء الدّين ولَد. ولكون بهاءِ الدّين ولَد واعظًا محترفًا، آثرَ الإقامةَ في قُونِية من ناحيةٍ لأنّ قدرًا كبيرًا من الجماهير القريبة منها كانت إمّا ما زالت غيرَ ملتزمةٍ

تمامًا بعقائد الإسلام أو متعلّمةٍ لها وإمّا أنّها لم تكن مراعيةً لقوانين الإسلام، ومن ناحيةٍ أخرى لأنّه كان غيرَ ناجحٍ في الحصول على أستاذية الفِقْه في مكان آخرِ. كانت الأناضولُ مِنطقةَ تخومٍ قد تحوّلت إلى الإسلام حديثًا فقط. كان أهلُ آسية الصّغرى في الأعمّ الأغلب يونانيّين لقرون، لكنّها بدءًا من أواخر القرن الحادي عشر [الميلادي]، فتحها رجالُ القبائل التُّرْكُمان وسكنوها ومدَّنت المسلمين الأتراك. وكانت ما تزال [١٢] محتاجةً إلى أن تفتحها من جديد القوى الدّينيّة الممدِّنة والثقافةُ الفارسيّة التي غلبت على بلاطات الحكّام والسّلاطين السّلاجقة الأتراك. أَمَلَ بهاءُ الدّين أن يستطيع هو، أو ابنُه جلالُ الدّين الرّوميّ، الوصولَ إلى هؤلاء النّاس وتعليمَهم شعائرَ الإسلام وعقائدَه ومباحثَه الإلهيّة.

ومن وجهة أنّه مُسْلِمٌ، صدّق الرّوميّ بنبوّة محمّد وأقرّ بأنّه عَبْدٌ لله. ويقرّرُ الرّوميّ نفسُه في واحدة من رسائله (Mak 227) ما ينبغي أن يكون واضحًا لدى أيّ قارئٍ واعٍ لغزليّاته: أدّى الصّلواتِ الخمسَ المفروضةَ التي تؤلّف واحدةً من العقائد والمستلزمات الأساسيّة للمسلم الملتزم. وتشير مصادرُ أخرى إلى أنّ الرّوميّ أدّى فريضةَ الحجّ بصحبة والده ولم يلتزم فقط بفترة الصّيام المفروضة في شهر رمضان، بل مارس أيضًا رياضات تقشّفية وصيامًا تطوّعيًّا في أوقات أخرى من السَّنة، ونعرف أيضًا من مصادرنا ومن رسائل الرّوميّ الخاصّة أنّه سلك سبيلَ الإحسان والتصدُّق مع مريديه ومن يعيلونهم، مساعِدًا على توزيع الصّدقات ومُنفِذًا الحاجات. وهكذا أقام الرّوميّ بإخلاص «أركانَ» الإسلام وشجّع الآخرين على فِعْل ذلك، قولًا وعملًا. ومهما يكن، فقد عدّ الرّوميّ الرّوحَ الكامن وراء الالتزام بقوانين الإسلام هذه أنفسَ كثيرًا من الأداء الظاهريّ لأيّة شعيرة.

الرّوميّ سُنّيًّا:

برغم أنّه كانت هناك جماعاتٌ شيعيّة متناثرة على امتداد إيران، كان الإيرانيون في جمهرتهم من أهل السُّنّة في عصر الرّوميّ. كان التشيّعُ أكثرَ رواجًا بين العراقيّين قربَ مَقامي الإمام عليّ والإمام الحسين، وبين المصريّين، حيث أبقت الأسرةُ الفاطميّة التشيّعَ الإسماعيليَّ دينَ الدّولة حتّى انهيارها قبْلَ ولادة الرّوميّ بجيل أو نحوه. وإنّ التشابكَ بين التشيّع والتصوّف في أَذْرَبِيجان، في شمال غربيّ إيران، سيُفضي أخيرًا إلى تأسيس الأخوية أو الطّريقة الصّفوية، التي فرضت التشيّعَ دينًا رسميًّا لإيران في القرن السادس عشر. لكنّه قبْلَ هذا، تركَ الشّيعةُ ملامحَهم في السياسة الإيرانيّة أوّلًا من خلال إرهاب جماعةٍ إسماعيليّة منشقّة، هي الحشّاشون، الذين هاجموا زعماءَ الحكومة السلجوقية السُّنّيّة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، منطلقين من قلاعهم الجبليّة لهجمات على المدن بين الفينة وأخرى. ولهذا السبب كان الإسماعيليون مخوفين جدًّا ومكروهين، ووصفتهم الأغلبيةُ السُّنّية من السكان في إيران عمومًا بأنّهم مَلاحِدة.

ولأنّ الطريقةَ المولويّة في القرون المتأخّرة قد قبلت تأثيراتٍ شيعيّة كثيرة، حاول بعضُ الشّيعة أن يدّعي أنّ الرّوميّ متعاطفٌ معهم. وبرغم أنّ قلْبَ الرّوميّ كان نبيلًا وعقْلَه مفتوحًا تمامًا عندما جاء إلى اختلافات العقيدة، لا ينبغي أن ننخدع بتسامحه في تصوّر أنّ العقائدَ كلّها كانت متساويةً عنده. وفي فقرةٍ من المثنويّ (M6: 777-805)، يعبّرُ الرّوميُّ عن ضيقه بشيعة حَلَب وطقوسهم في النّواح إبّانَ عاشوراء الحسين، حفيد النبيّ محمّد الذي قُتِل في وقعة كربلاء في سنة ٦٨٠ [ميلاديّة]. وربّما كان هؤلاء الشّيعةَ الوحيدين [١٣] الذين أُتيح للرّوميّ أن يراهم يمارسون عقيدتَهم جِهارًا، وهو ينتقدهم

من خلال شخصه الشّعريّ، غيرَ مصدِّقٍ أنّ النّاس يمكن أن يواصلوا مِثْلَ هذا العَرْض للنّواح والتفجّع من أجل إنسانٍ مات قبْلَ سِتِّ مئة سنةٍ تقريبًا. ويدعو الشّيعةَ إلى النّواح بدلًا من ذلك على فساد عقائدهم (M6: 802 a): «ونُحْ على قلبِكَ ودينِك الخَرِبَيْن».

صحيحٌ أنّ الرّوميّ، مثل أكثر الصّوفيّة، يعطي منزلةً خاصّةً في قلبه لعَليّ، تفوق وتتجاوز منزلةَ الخلفاء الرّاشدين الآخرين، والسّببُ هو أنّ كثيرًا من الطّرق الصّوفيّة تعدّ عليًّا المتلقّيَ الأوّل لعِلْم الباطن من النّبيّ محمّد. يُضاف إلى هذا أنّ اهتمامات عليّ الخُلُقيّة القويّة تجعلُه موضوعًا أكثر أهليّةً للاهتمام الدّينيّ بين السُّنّة والصّوفيّة الموجَّهين خُلُقيًّا، من الخليفة الثالث، عثمان، مثلًا. ويرى الرّوميّ أنّ عليًّا فخرٌ لكلّ نبيّ ولكلّ وليّ (M1: 3723).

ولاحظْ، في أيّة حال، أنّه عندما يقدِّم الرّوميّ قائمةً تاريخيّة بالأقطاب أو الأولياء الكبار the spiritual axis mundis، الرّبّانيّين الذين ثُبّت بهم العالَمُ الرّوحيّ، لا يضع عليًّا على نحوٍ ملحوظ فوقَ عثمان أو بايزيد أو معروفٍ الكَرْخيّ أو إبراهيم بن أدهم (M2: 922-13). ومثلما أنّ موسى كان في حاجةٍ إلى تعليم الخَضِر (انظر في شأنه ما سيأتي)، لا ينبغي لعليّ أن يعتمد على شجاعته، بل عليه أن يطلب ظلّ المُرْشد الذي يطوف روحُه فوق جبَلِ قاف مِثْل طائر السِّيمُرْغ الأسطوريّ.

وإنّه فقط بمِثْل هذا التسليم للتوجيه الرّوحيّ للمُرْشد [پير ـ بالفارسيّة] سيظفرُ عليٌّ، والمسلمون الآخرون جميعًا، بالخلاص الرّوحيّ. وبرغم أنّ هذا المُرْشد قد يقوم بأشياء غير معقولة، مثلما فعَلَ الخَضِر مع موسى، هو يَدُ الله (M1: 2959-80). وفي الأبيات الآتية، ينكر الرّوميُّ إنكارًا واضحًا أن يكون العالَمُ الرّوحيّ لا يدور إلّا حولَ

المنحدرين من نَسْلِ عليّ. هو على الأصحّ يدور حولَ القطب الرّوحيّ، ذلك الوَليّ الذي برغم احتجابه عن أعين معظم النّاس يوجِّه النّاسَ في كلّ عصر، ويتولّى القيامَ بالمهمّة التي يخصِّصها الشّيعةُ للإمام الغائب أو المَهْدي (M2: 815-19):

- وليس يخلو أيُّ دَورٍ من وليٍّ قائم. وسيبقى امتحانُ الخَلْق حتّى القيامة.
- وكلّ مَنْ كان له طبعٌ حميد فقد نجا، وأمّا مَنْ كان ذا قَلْب هشّ كالزجاجة فقد تحطّم.
- فالإمامُ الحيُّ القائم هو ذلك الوليُّ، سواءٌ أكان من نَسْل عُمَر أم من نَسْل عليّ.
- إنّه المَهْديُّ والهادي، أيّها الباحثُ عن الطّريق، وهو محتجبٌ عنك، وفي ذاتِ الوقت جالسٌ في مواجهتك.
- وهو مِثْلُ النّور، وأمّا العقلُ فهو له بمثابة جبريل.

وإنّ أتباعَ النّبيّ عليهم أن يُسلِّموا بصحّة الرّسالة من دون أن يعطوها تأويلًا باطنيًّا، على غرار ما يفعلُ الشّيعةُ ببعض الأحاديث أو بعض آيات القرآن، فيما يرى الرّوميّ (M1: 3741-2). ويبدو لي أنّ الرّوميّ عدَّ كلًّا من الخلفاء الرّاشدين الأربعة قُطْبًا روحيًّا لعصره. ويروي الرّوميّ قِصصًا إيجابيّة كثيرة في شأن أبي بكر وعُمَر في المثنويّ، كما يروي مقطعًا طويلًا جدًّا يظهرُ فيه [١٤] معاويةُ (والي الشّام الذي عارض عليًّا بقوّة السّلاح واغتصب الخلافةَ منه، جالبًا بذلك على نفسه عداوةَ الشّيعة التي لا تنتهي)، الذي يُتبَعُ اسمُه بالعبارة التكريميّة: «رضيَ اللهُ عنه»، في صورة بطلٍ روحيّ يقاوم إغواءَ إبليس، أو الشيطان (M2:2603-740). ومثلما يشيرُ الرّوميّ نفسُه، ليس لك أنْ تقول مِثْلَ هذا إن كنتَ شيعيًّا (M3: 3201):

ـ وكيف يمكن الحديثُ مع شيعيّ عن عمر؟ ـ وكيف يمكن عَزْفُ العُودِ أمام أصمّ؟

الرّوميُّ حَنَفِيًّا:

ركّزت دُورُ العِلْم في العالَم الإسلاميّ في القرون الوسطى قبْلَ كلّ شيء على علوم الدّين، مثلما هي الحالُ في العالَم المسيحيّ في القرون الوسطى. وبرغم أنّ الإسلامَ ليس فيه نظيرٌ دقيق لمؤسّسة رجال الدّين في النّصرانيّة، تطلّعت العامّةُ على جهة العموم في تعليم مسائل الفقه والتعبّد والإيمان إلى صنفٍ من الرّجال عُدُّوا عُلماءَ للدّين وعِلْم الكلام، العُلَماءَ، وهي الكلمةُ التي تعني حرفيًّا أهْلَ الذّكر أو العِلْم. ولكي يُعدّ المرءُ واحدًا من العُلماء عليه أن يحرز علمًا بالنحو العربيّ والقرآن والحديث وطائفةٍ من الفروع الدّرسيّة والتخصّصات. وإنّ أبّهة المكان بين علوم الدّين أُعطيت لدراسة الفقه، الذي أوضح الشّريعةَ وقواعدَ السّلوك المناسب والمقَرَّ دينيًّا. ولم يشمل الفقهُ الإسلاميّ المسائلَ السّياسيّة في ذاتها، بل وجّه مجالًا من المسائل أكبرَ من القانون الكنسيّ المسيحيّ، متضمِّنًا ليس فقط المبادئ المتّصلة بمسائل العبادات، بل أيضًا تلك المتصلة بالمعاملات (ومنها الزّواجُ، الذي ينظر إليه الفقهُ الإسلاميّ على أنّه عَقْدٌ أكثرَ منه سِرًّا مقدّسًا) والميراث. كانت معرفةُ أحكامِ الصّيام والصّلاة والزّكاة والحجّ فرضًا على كلّ مُسْلِمٍ مؤمنٍ، وكذلك الأحكامُ المتّصلة بحِرَفهم الشخصيّة. ويصف أبو حنيفة الفِقْه بأنّه «معرفةُ الشّخص حقوقَه وواجباته» (Zar 24). ومثلما يقولُ تلميذُ أبي حنيفة الشّيبانيُّ فإنّ معرفةَ الفِقْه هي «خيرُ موجِّهٍ إلى خشية الله». فقد حمت المؤمنين من المِحَن، مثلما كان إنسانٌ وَرِعٌ

متمكّنٌ في الفقه قادرًا على أن يقاوم الشيطانَ بقُدرةٍ تفوق ألفَ مرّةٍ قدرةَ مؤمنٍ عاديّ (Zar 21-2).

وبمجيء القرن الحادي عشر [الميلاديّ]، تبلورت الممارسةُ الشّرعيّة والتعبّديّة داخلَ الإسلام السُّنّيّ حول أربع مدارس، أو مذاهب، معترف بها شَرْعيًّا، هي: المذهبُ الحنفيّ، والمذهب المالكيّ، والمذهب الشافعيّ، والمذهب الحنبليّ. وفي زمان الرّوميّ، اتّبعَ سُنّةُ إيران في الأعمّ الأغلب إمّا المذهب الحنفيّ وإمّا المذهبَ الشّافعيّ. وبرغم أنّ المذهبَيْن عُدّا شرعيّين، عمليًّا، كثيرًا ما كان المذهبان على نزاع على المستوى المحلّيّ. كان علمُ الكلام العقلانيُّ عند المعتزلة بما له من اتصال بالمنطق والفلسفة الإغريقيّيْن، يعيش في حال تراجع وانحدار وكانت تعاليمُ الأشعريّ، التي تبنّتها المدرسةُ الشّافعيّة، مُقرَّرةً رَسْميًّا في المدارس النّظاميّة. كانت المبادئُ الفقهيّةُ الحنفيّة أكثرَ تحرّرًا من نظائرها في المذاهب الأُخَر. وإضافةً إلى القرآن والحديث فتحت التعاليمُ الحنفيّة المجالَ [١٥] للرّأي والاستحسان لكي يكونا أساسًا في القواعد الشّرعيّة الإسلاميّة. وكثيرًا ما وضعَ الفقهاءُ الأحنافُ في الحسبان أيضًا أعرافَ المناطق التي فتحها الإسلام، بينما لم تعتبر المذاهبُ الأُخرُ غالبًا، على الأقلّ في النظرية، هذه الأعرافَ مصادرَ تشريعيّة ذات سلطان. وقد كان لقوّة دَفْع تعاليم محمّد بن إدريس الشّافعيّ (تـ ٨٢٠) أن تبنيَ مبادئ وأحكامًا شرعيّة على أساس أحاديث تعكس ممارسة النّبيّ، وتزيلَ الاستنتاجات العقلية البشرية قَدْرَ المستطاع، برغم أنّ ذلك لم يبلغ المدى البعيد الذي أصرّ عليه المذهبُ الفقهيّ الرّابعُ، الحنبليّ.

وقد قُدّمت تعاليمُ أبي حنيفة (تـ ٧٦٧م)، المؤسّسِ للمذهب الحنفيّ في الكوفة في

العراق الذي اشتُقّ اسمُ المذهب من اسمه، في أعمال تلميذَيه أبي يوسف (تـ ٧٩٥م) ومحمّد الشّيبانيّ (توفّي قريبًا من عام ٨٠٠م). وبرغم أنّ التعاليمَ الحنفيّة عُدّت مذهبًا واحدًا، تصوِّرُ هذه التعاليمُ تأثيراتٍ متنوّعة وتحتفظ باختلافات داخليّة في الرّأي أكثر من المذاهب الثلاثة الأُخَر، الأمرُ الذي يعكس الجهودَ الواعية لمرجعيّةٍ مؤسّسةٍ خاصّةٍ في التنظيم والتماسك. وإذ آثر الخلفاءُ العبّاسيون الأوائل المذهبَ الحنفيَّ (معظمُ القضاة الذين عيّنهم العبّاسيون كانوا أحنافًا، ومنهم مثلًا المنظِّر الحنفيّ الشهير الخصّاف [ت ٨٧٤م] في بلاط الخليفة المهتدي)، انتشر هذا المذهبُ إلى خراسان (حيثُ طُوِّرت قوانين خاصّةٌ للرّي)، وبلاد ما وراء النهر، وفي داخل آسية الوسطى التركيّة. ونتيجةً لذلك، غدا المذهبَ المؤثرَ لدى حكّام السّلاجقة، الذين حملوا العقائد الحنفيّة إلى الأناضول عندما فُتحت هذه المنطقة.

واصلَ المذهبُ الحنفيُّ التشكّلَ على امتداد القرن العاشر الميلاديّ بجَمْع عدد من ملخّصات تعاليمه والكتيّبات المتّصلة به. وفي أعمال شمس الأئمة السَّرَخْسيّ (توفّي حوالي ١٠٩٠م)، الذي ألّف كتابًا منظّمًا في تطبيق الشريعة وكتابًا آخر في الأصول النّظرية للفِقْه، اتّخذت التعاليمُ الحنفيّة طابعًا أكثر إقناعًا وانسجامًا، وتبعًا لذلك أكثر صرامةً، وهو مَيْلٌ استمرّ في أعمال الكاشانيّ (ت ١١٩١م)، الذي يؤلّف قبْلَ ولادة الرّوميّ بجيل. ومهما يكن، فإنّ المذهب الحنفيّ ظلّ يُنتج أعمالًا نظرية جديدةً مهمّة في حياة بهاء الدّين [والد مولانا]، مِثْل «الهداية في فروع الفقه»، لمؤلّفه عليّ بن أبي بكر المرغينانيّ (ت ١١٩٦م)، الذي تواصلت كتابةُ الشّروح له خلالَ القرن السّادس عشر. وعلى النحو نفسه في هذا الوقت، كان العلماءُ الأحناف يجمعون مجموعاتٍ من الفتاوي، أو

المختصرات الشّرعية أو الإجابات لمسائل محدّدة، التي قدّمها شيوخٌ أحناف كبار مِثْل برهان الدّين بن مازه (تـ حوالي ١١٧٤م) وسراج الدّين السّجاوندي.

أمّا تفكيرُ الرّوميّ، وعلى نحو خاصّ موقفُه من المنطق والعقل، فقد صاغته صياغةً قويّة تعاليمُ فقيهٍ ومتكلّم حنفيّ آخر، هو الماتُريديّ، الذي عاش في منطقة سَمَرْقَنْد. وقد ألّف الماتُريديّ، الذي توفّي في وقتٍ ما من أربعينيّات القرن العاشر الميلاديّ، تفسيرًا للقرآن، وكتابًا في علم الكلام ومؤلّفات أُخرَ كثيرة، فُقِد كثيرٌ منها، وتشتمل على تفنيداتٍ لتعاليم الإسماعيلية والشيعة الاثني عشريّة والمعتزلة. وقد أحكم الماتُريديّ [١٦] نوعًا من عِلْم الكلام الحنفيّ مضادًّا للتقليدية المسرفة المنعكسة في علم الكلام المدرسيّ لدى الأشاعرة، الذين تبنّى المذهبُ الشافعيّ آراءهم عمومًا. وفي الوقت نفسه، رفض الماتريديّةُ كثيرًا العقائدَ الاعتزاليّة، لكنّهم احتفظوا باحترامٍ لملَكة العقل أكبرَ من الذي فعلَه الأشاعرة، معترفين بأنّ الإنسان يمكن أن يتوصّل إلى معرفة الله من خلال العقل من دون اللجوء إلى الوَحْي الإلهيّ. وعلى النحو نفسه، فإنّ آراءه في مسائلة الجَبْر في مقابل الاختيار ستلطّف بين الدّرجات القصوى لآراء الأشاعرة والمعتزلة.

كانت آراءُ الماتُريديّ فعّالةً خاصّةً في شرقيّ العالَم الإسلاميّ، على نحو خاصّ في بلاد ما وراء النهر، ذلك الإقليمُ الذي وُلِد فيه الرّوميّ. نصَرَ السّلاجقةُ عقائدَ الماتُريديّة حتّى إنهم أمروا بلَعْن الأشعريّ على المنابر في منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ، وهي الحقيقةُ التي تشرح الحِقْدَ والعنف الطّارئ بين المدرستين الشافعيّة والحنفيّة. وبمجيء منتصف القرن الثاني عشر الميلاديّ، كان الأحنافُ في بلاد الشام ودمشق يعلّمون هذه العقيدةَ الشرقيّة، وهكذا فإنّه في حياة الرّوميّ سادت العقيدةُ

الماتُريديّة لوطنه الأمّ حتّى في الأناضول.

تأثيرٌ آخر في بعض الأحناف في خُراسان تمثّل في الكرّاميّة، الذين نُظِر إليهم غالبًا على أنّهم فِرْقةٌ إسلاميّة مستقلّة. قليلٌ نسبياً ما هو معروفٌ عن عقائد الكرّاميّة، برغم أنّ الحركة تبدو قد استهوت عددًا من ذوي النزعة الصّوفيّة. وبغضّ النظر عن أنّ بهاء الدّين ولَد كان منجذبًا إلى الكرّاميّة، ربّما تكون مشاغلُه الصّوفيّة القويّة قد تركته نسبيًّا خارجَ الدّائرة الدّاخليّة للمتكلّمين والنُّظّار الشرعيّين الحنفاء. ولعلّ هذا، أو ربما الخلافات السّياسيّة مع الخوارزمشاه، تفسّر جزئيًّا غموضَه النسبيّ وعَدَم نجاحه في تأمين أستاذيّةٍ فقهيّة في خراسان (انظر الفَصْل الأوّل)[٢].

وبرغم حقيقة أنّ التصّوّف تخلّل الثقافةَ الدّينيّة الفارسيّة والتركيّة بعد القرنين الرّابع عشر والخامس عشر، واصلَ الأحنافُ، مع مذاهب إسلاميّة أُخَر، تقديمَ خلاصاتٍ فقهيّة وافية ومؤلّفاتٍ نظريّة، مارسوا من خلالها تأثيرًا مهمًّا وأحيانًا خانِقًا في الممارسة الدّينيّة في المدن والقرى على امتداد العالَم الإسلاميّ. وإنّ صرامةَ الفِكْر والروحانيّة المنعكسة غالبًا في اهتمامات الفقه الإسلاميّ ومؤلّفاته وممارسيه هي بالضّبط نوعُ التديّن الذي كثيرًا ما يرفضُه الرّوميّ في شعره.

دراسةُ الفِقْه:

بدأت الصفوفُ الدّراسيّة في العلوم الدّينيّة أصلًا في صورة مجالس أو حلقات منظّمة في أحد المساجد حول متحدّث جيّد الثقافة والعلم. هذا المتحدّثُ قد يدعو إلى السّلوك والأخلاق الإسلاميّة الدّقيقة، أو يفسّر القرآن، أو يروي أحاديث حول النّبيّ.

وأخيرًا، إبّانَ مرحلة السّلاجقة، صار نَقْلُ الفِقْه شبيهًا بالحِرْفة في نظام المدرسة، برغم أنّ علماء الدّين ربّما كانوا ما يزالون يتخرّجون في محيط المسجد أو خانقاه الصّوفيّة. كانت المدرسةُ مؤسّسةً مذهبيّةً خاصّةً، [١٧] تعلّم عادةً مذهبًا فقهيًّا واحدًا ـ في الأعمّ الأغلب إمّا الحنفيّ وإمّا الشّافعيّ في حال شرقيّ إيران ـ من خلال نصوص فقهيّة مختلفة لكلّ مذهب. ومتابعةً لمثال الوزير السّلجوقيّ نظام المُلْك (تـ ١٠٩٢م)، الذي باسْمه سُمّيت المدرسةُ النّظاميّة المثاليّة في بغداد، يعمد بعضُ الأهلين الرّاغبين بعمل الخير ـ وهو في هذه الحال تعزيزُ العِلْم الدّينيّ ـ إلى إنشاء مدرسة للفِقْه بطريقة الوَقْف، وغالبًا بتوريثٍ بوصيّة، مع عَقْدٍ يتعهّد ويلتزم بأهداف المدرسة. وفي نهاية حُكْم صلاح الدّين، الذي شجّع إنشاءَ المدارس في الشّام ومصر، أصبحت المؤسّسةُ مُرسَّخةً بقوّة في الشّرق.

تضمّن بناءُ المدرسة من الوجهة النموذجيّة قاعةَ محاضرات وحجراتٍ صغيرة للطّلبة، الذين كانوا عادةً عشرين طالبًا تقريبًا لكلّ مدرسة، برغم أنّ العددَ كان أقلَّ من ذلك في مدارس الأناضول. كانت أيضًا تقدِّم جِرايةً للطّلبة وراتبًا للأستاذ (المدرِّس)، ويوجد عادةً مدرِّسٌ واحدٌ لكلّ مدرسة، إلّا في المدارس الكبيرة جدًّا في المراكز الثقافيّة الكبيرة مِثْل بغداد ودمشق، حيث كانت بعضُ المدارس تدرّس المذاهبَ الفقهيّة الأربعة جميعًا مع أستاذٍ خاصّ لكلّ مذهب. النسبةُ المثاليّة للطّلبة لكلّ مدرّس يبدو أنّها تُقدَّر بحوالي عشرين، ويتابع الطّلبةُ من الوجهة النموذجيّة منهاجَ دراسة أوّليًّا لأربع سنوات، برغم أنّ من يرغبون في الحصول على أستاذيّة خاصّة بهم سيدرسون غالبًا لعَقْدٍ أو أكثر على مدرّس واحدٍ أو أكثر. الطالبُ المفضَّلُ في المستوى الابتدائيّ قد يُجْعَل معاونَ معلّم (مُفيدًا)، برغم أنّه لا يبدو أنّها كانت وظيفةً مأجورة. ويشمل الوَقْفُ عادةً

توفيرَ مُساعِد مدرّس، أو « مُعيد». وبرغم أنّ الكتابةَ عُدّت أكثر ضبطًا ودقّةً من الذّاكرة (Zar 62)، ازدهرت الثقافةُ الإسلاميّة في القرون الوسطى بالنّقل الشفويّ للعِلْم. اعتمد دَرْسُ نصّ من النصوص في الأعمّ الأغلب على استظهاره وحِفْظِه عن ظهر قلب ـ كان يُطلب من الطّلبة في الحدّ الأدنى استظهارُ كتابٍ واحدٍ من كتب الفقه حفظًا تامًّا (Zar 54). ويَنصح كتيّبُ طالبٍ حنفيّ بإعادة دَرْسِ البارحة خمسَ مرّات، ودَرْسِ اليوم الذي سبقه أربعَ مرّاتٍ، ودَرْسِ اليوم السّابق لذلك ثلاثَ مرّات، وهلمّ جرًّا، وفي هذه المرّات جميعًا تكون الإعادةُ بصوت مرتفع (Zar 53-4). الطلبةُ المتقدّمون الذين حفظوا نصًّا أو دروسَ أستاذٍ محدّد عن ظهر قلب يمكن أن يقوموا بوظيفة «مُعِيد»، وهي وظيفة مأجورة، ويساعدوا الطّلبةَ الحديثي العهد في حفظ دروسهم.

بعد إكمال الدّراسات، يكون على الطالب الناجح، الذي يسمّى عندئذ فقيهًا، وهي الكلمةُ التي كثيرًا ما تُترجَم في الإنكليزيّة بـ jurisconsult، أن يتولّى الدّفاعَ عن علمه في اختبار (مناظرة) وبعدئذ يحصل الطالبُ على «إجازة» للتعليم من مدرّسه. ومنذ أن يُعترف بأنّه عالِمُ فِقْه، يسعى الفقيهُ من الوجهة المثاليّة في أن يؤمّن وظيفتَه أستاذًا للفِقْه، أو مدرِّسًا، في إحدى المدارس. وهناك وظائفُ أُخَر مرتبطة بالمدرسة وكثيرًا ما كانت تُموَّل من أوقاف المحسِنين، وكانت تشمل الوعّاظَ، وقارئَ القرآن، والمسؤولَ عن المكتبة، وأحيانًا أستاذًا للحديث (مُحَدِّثًا، برغم أنّ هذه الوظيفة يرجَّح أن تُربط بمؤسّسة أخرى، هي دارُ الحديث)، ومؤذّنًا يدعو إلى الصّلاة (برغم أنّ هذه الوظيفة تُربط إلى حدّ كبير بالمسجد)، وعددًا من الوظائف المتصلة بالحُجّاب والبوّابين، وتشمل كذلك مديرًا يشرف على الشؤون الماليّة ويصدّق على التّعيينات والوظائف [٣].

[١٨] المؤلِّفُ المجهولُ لكتاب «مناقب أوحد الدّين الكِرْمانيّ» يقدِّم لنا تفصيلات واسعة في شأن الهرميّة الاجتماعيّة والعلميّة للمدرسة في القرون الوسطى. وكان أوحدُ الدّين (١١٦٤ ـ ١٢٣٨م تقريبًا)، وهو صوفيّ مشهورٌ ومعاصر لوالد الرّوميّ بهاء الدّين ولَد، قد ترك موطنَه في سنّ السّادسة عشرة، خائفًا على حياته نتيجةً لاحتلال مدينته كِرْمان، ورحل وحيدًا مَشْيًا على قدمَيْه إلى بغداد. لم تكن لديه حرفةٌ أو مهارة ولم يكن قادرًا على القيام بعمل البناء الشاقّ (مشّاقى)[٤]، لكنّه ذهبَ إلى مدرسة ابتدائية فاكتسب تعليمًا أساسيًّا (سياه وسپيدى آموخته ام ـ بالفارسيّة). قرّر أن يلتحق بمدرسةٍ، حيث يستطيع أن يكون طالبًا (طالب علم ـ بالفارسيّة) فيتعلّم العلومَ، لكي يجعل دَخْلَه يغطّي نفقاته.

تقدّم إلى مدرسةٍ غير معروفة فذهب ليقابل المدرِّس، مقدّمًا نفسَه على أنّه طالبُ عِلْم. قرّر له المدرّسُ دراسةَ الفِقْه الإسلاميّ، وحدّد له حجرةً في مهجع الطّلبة في المدرسة. جعلَ هذا المدرِّسُ أوحدَ الدّين يدرسُ كتاب «المفتاح»، وهو أحدُ الكتب الرّئيسة في الفِقْه الشافعيّ، وقد تعلّمه في مدّة وجيزة. وإذ برهن على قدرته على القراءة السّريعة، مضى أوحدُ الدّين سريعًا إلى قراءة كتبٍ أخرى كثيرة، وعُيِّن أخيرًا مُعيدًا فتسلّم لقاءَ ذلك راتبًا وألبسةً ومطيّةً. بدأ يكتسب سُمعةً طيّبة في المدينة وعندما توفّي معلِّمُ المدرسة الحقّاقيّة في بغداد أُعطيت وظيفةُ مدرّس الفِقْه في هذه المدرسة إلى «الشّيخ» أوحد. وبعد هذا، أحرز أوحدُ شهرةً عظيمة مثلما ينبغي أن تكون عليه الحالُ، برغم أنّ هذا لم يكن يعني أنّه توقّف عن الدّارسة واكتساب العِلْم (Owh 2).

وبرغم أنّ المصادر التاريخيّة تُغفل ذِكْرَ مدرسةٍ اسمُها الحقّاقيّة في بغداد، لم يُرْبط

الامتيازُ الثقافيّ في العالَم الإسلاميّ أوّلًا بمدارس أو مؤسّسات معيّنة، بل بأساتذةٍ معيّنين، قد تكون لهم وظائفُ متزامنة في أكثر من مدرسة. وإنّ فقدانَ البيّنة المكتوبة في شأن المدرسة الحقّاقيّة هذه لا ينبغي أن يثير تبعًا لذلك رعبًا غير مناسب، هذا برغم أنّ كُتّاب مناقب الأولياء من الصّوفيّة غيرُ معروفين بالتّصريحات المتفادية للمبالغات أو الضّبط والدّقّة. ومهما يكن، فإنّه لأنّ كاتب السّيرة لا يذكر لنا مَنْ كان أستاذَ أوحد الدّين، نستطيع أن نستنتج أنّ أوحدَ الدّين وأستاذَه لم يكونا بين مشاهير زمانهما أو حتّى متوسّطيهم.

وبرغم أنّ مؤلّفات القرون الوسطى الأساسيّة لا تذكر مدرسةَ الحقّاقيّة التي درّس فيها أوحدُ الدّين، لابدّ من أن تكون وظيفةُ مدرّس على الأقلّ قد منحته دخلًا ثابتًا. ويظهر أنّ الرّوميّ، في أربعينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ، ظفر بأستاذية مشابهة في مدرسة كهذه في قُونِية، مع فارق أنّ المدارس كانت قد أُدخلت إلى المدينة حديثًا فقط؛ وكانت هناك مؤسّساتُ تعليم أقلّ كثيرًا ممّا هو موجودٌ في بغداد أو دمشق أو حلب، كما أنّ المدرّسين الذين درّسوا هناك ربّما لم يكونوا بين المدرّسين أو الفقهاء الأكثر شهرة. ويحكي لنا الأفلاكيّ أنّ الرّوميّ كان منهمكًا بتعليم علوم الدّين في رتبة محترف في أربع مؤسّسات مختلفة، كلٌّ منها من الصّنف المحترم (AF 618). [١٩] إحدى هذه المدارس كانت مدرسةَ بائعي القطن، وهي مدرسةٌ يُرجَّح كثيرًا أن تكون موقوفةً لنقابة تجّار القطن أو زارعيه، أو على الأقلّ هي موجودةٌ في شارعهم.

ممارسةُ الفِقْه وإساءةُ استعماله:

يقدّم لنا أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ مخطّطًا تفصيليًّا للهَرَميّة العلميّة والاجتماعيّة لِحرفة

الفِقْه. في أسفل السُّلّم العلميّ (الأكاديميّ) وقفت رتبةُ الفِقاهة (فقاهت، بالفارسيّة)، مشيرةً فيما يبدو إلى طلبة الفِقْه وإلى أولئك الذين تولّوا وظائف أصغر أو غير نظاميّة في مدرسةٍ من المدارس. المرتبةُ التالية في الحِرْفة تمثّلت في تعليم الفِقْه (التدريس، Owh 3)، ويتولّاها عادةً المدرِّسُ، أو أستاذ المدرسة. وكان أفاضلُ علماء الفِقْه يحصلون على إجازة من مدرّسيهم ليس فقط لتدريس الفِقْه بل كذلك لإبداء آراء في مسائل الفِقْه أو العقيدة (الإفتاء)، سامحين لهم ليس فقط بأداء وظيفة مدرّس، بل بالقيام بوظيفة المفتي، إذ يُصدرون الآراءَ الفقهية أو العَقَديّة ـ الفُتاوى ـ استجابةً لأسئلة مختلفة تُعرض عليهم. وليس للفُتوى من سند وراءها غير السُّمعة الطيّبة للفقيه الذي أصدرها؛ فقد يُصدر فقهاء آخرون مؤهَّلون بالدّرجة نفسها فُتاوى مضادّة. لكنّ أعلى مرتبةٍ بين العلماء، ولم يكن ثمّة منصبٌ أعلى منها، كانت تُعطى لمن أصدروا أحكامًا أو أقضيةً مُلْزِمةً في أهليّة القاضي (Owh 3).

وبرغم أنّ كثيرًا من المدرّسين في مقدورهم أن يعملوا أيضًا مُفتين، لم يعطهم هذا فعليًّا الحقَّ لأن يفرضوا بالقوّة القضايا الفقهيّة أو يحاولوا ذلك. هذا الحقُّ كان محفوظًا للقاضي، وهو المنصبُ الذي يحدّده عادةً السلطةُ السّياسيّة الحاكمة. وبرغم أنّ القاضي قد يتولّى وظيفةَ مدرّس في مدرسة، ليس لكثير من مدرّسي الفِقْه أن يطمحوا إلى هذه الوظيفة؛ كان هناك عادةً قاضٍ واحدٌ فقط في المدينة، ما خلا ما عليه الأمرُ في الحواضر الكبيرة، حيث يمكن المذهبَ الشّافعيّ والحنفيّ أن يكون لكلّ منهما قاضِيه. وفي مدينة كبيرة، مثل بغداد والقاهرة، كان يُحتاج إلى أكثر من قاضٍ واحد لكلّ مذهب، وفي هذه الحالة كان شخصٌ واحد يعيَّن قاضيًا رئيسًا، أو قاضيًا للقُضاة. وبفضل عِلْمه وشهرته بالتقوى، يستحقّ القاضي الاحترامَ، وبفضل منصبه يستطيع أن يترك تأثيرًا مهمًّا. ولأنّ

القاضي يستطيع أن يستفيد استفادةً هائلة من منصبه، لم يكن غيرَ معروف عن قاضٍ طامحٍ أن يعتمد الرّشوةَ في الوصول إلى المنصب. ويشكو رشيدُ الدّين فضل الله (١٢٤٧ ـ ١٣١٨م) في كتابه تاريخ المغول من أنّ

بعضَ القضاة يذهب إلى حدّ أن يأخذ ضماناتٍ قبل الوصول إلى حُكم. وعلى القاضي أن يحكم على نحو استدلاليّ ووديّ، وليس له أن يأخذ أيّ شيء من أحد. وعندما تُصْدَرُ الأحكامُ بناءً على الضمانات والمساومات، يستطيع المرءُ أن يتبيّل طبيعةَ الوضع (مقتبس في Mov 28-9).

وقبْلَ ذلك بقرنٍ دان الشّاعرُ سَنائي (تـ ١١٣١م) سلوكَ مثل هؤلاء القضاة ورجال الدّين الدّنيويّين في شِعْر أخلاقيّ ـ دينيّ أوجدَ النموذجَ الأصليّ للمثنويّ الصوفيّ ـ التعليميّ، الجنس الشّعريّ الذي يمثّل مثنويُّ الرّوميّ المثالَ الممتاز له. وفي هذا الشّعر للسّنائي، «حديقة [٢٠] الحقيقة» (٦٧٠ ـ ٧١)، نقرأ الوصفَ الآتي لأحدِ القضاة:

ـ يكون في مزاحه وسيرته، ومن كلماته التي لا بصيرةَ فيها
ـ عاطلًا، ذا وجهين، مهذارًا، ظالمًا مقصِّرًا للعمر، مضاعفًا للحزن.
ـ وما دمتَ مرفوعَ الرّأس، فهو من حنانه وبِرّه ينشر لحيتَه على صدرك.
ـ ولكنه لا يخوّفُك إلّا بالحَبْس والصّك، ويفعل معك مالا يفعله كلبٌ قطّ.
ـ والسّيّئ سيّئٌ حتى لو كان يعلم الخيرَ، والكلبُ كلبٌ حتّى لو كان على رأس القطيع.
ـ فإنّه يجلس ببرودٍ في الدّرس، فخفْ أنتَ من هذه الحيلة والسّفاهة.

وعلى النحو نفسه ينتقد سنائي انتقادًا قاسيًا الباحثين عن الجاه وطُلّابَ الذّهب والدّراويش في الظّاهر (حديقة ٦٧٦ ـ ٩):

ـ في رؤوسهم وفي قلوبهم البساتينُ والأراضي، فمتى يمتلكون العقلَ والشّرع والدّين؟

- كلُّهم في الجدَل كالكوثر وفي العِلْم أبتر، سُمناء، نُحلاء في الدّين.
- كلُّهم فارغون لا ضياءَ فيهم، حينٌ للبخل وحينٌ للكذب.
- وقد أعطوا الفُتوى بدم أهل الأرض، من الجهل والحِرْص والحقد.
- كلُّهم كثيرو الكلام قليلو المعرفة، كلُّهم كالغِيلانِ في الصحراء.
- وفي الكلام كبعير نُزِع خِطامُه، وكالنّعامِ يأكلون حتّى النّار.
- وفي النّفاق والخيانة والتلبيس، قد جاوزوا بألْف دَرْكٍ مرتبةَ إبليس.
- فهم لم يجدوا قطّ رائحةً من التقوى، وقد بقوا كقدورٍ فارغة من الماء.
- كلُّهم مرتشون، تحت الأثقال أذلّاء كالحُمُر.

البيتُ الأخيرُ يومئ إلى القرآن (K 62:5)، الذي يشير إلى أنّ الذين حُمِّلوا التّوراة ثمّ لم ينتفعوا بها لم يستفيدوا منها أكثر من استفادة الحمار من حِمْل الكتب الذي يحمله؛ ولَنْ يهدي اللهُ من يقمعون النّاسَ ويحرّفون الكَلِمَ عن مواضعه.

وهكذا فإنّ الرّشوة والإغراء قد ينحّيان قاضيًا من القضاة عن طريق الاستقامة. يضاف إلى ذلك أنّ وظيفة القاضي كانت أيضًا مفعمةً بالأخطار السياسيّة، لأنّه إمّا أن يحاول الأميرُ المحلّي أو السّلطانُ أو الخليفةُ فَرْضَ مبادئ أو قرارات خاصّة، وإمّا أن يُورّط منصبَ القاضي في قضايا حزبيّة خاصّة. وإنّ عددًا من العلماء الوَرِعين الأنقياء كانوا معروفين برفضهم تولّي منصب القضاء بناءً على هذه الأسباب، مشفقين من أنّ تطبيق القانون سيوقعهم في شَرَك [٢١] السّياسة أو يغريهم بالاستنامة إلى حِضْن الرّفاهيّة والتنعّم. وهذا التزمّتُ الأخلاقيّ ينسجم يقيناً وفِكْرةَ الفَقْر الصوفيّ والتواضع التي أيّدها الصّوفيّة. يقول شمسُ الدّين التبريزيّ (Maq 178):

«حروفُ القَسَم ثلاثةٌ: الواوُ والباء والتّاءُ؛ يعني واللهِ وبالله وتاللهِ، إنّ هؤلاء القومَ الذين يدرسون في هذه المدارس إنما يفعلون ذلك لكي يصبحوا «مُعيدين»، ليحصلوا على عملٍ في المدرسة. يقولون: يجب عملُ الأعمالِ الحسنة، يقولون ذلك في هذه المحافل لكي يحصلوا على موضع كذا أو وظيفة كذا. لماذا تحصِّل العِلْمَ من أجل الحصول على لقمةٍ دنيويّة؟ فحَبْلُ العِلْم هذا من أجل أن يخرجوا من البئر، وليس من أجل أن يخرجوا من هذه البئر ليهووا في آبار أخرى. فكُن في قَيْد أن تعلمَ مَنْ أنت؟ وما جوهرُك؟ ـ ولِماذا جئتَ؟ ـ وإلى أين تذهب؟ ـ ومن أين أصلُك؟ ـ وماذا تفعلُ في هذه السّاعة؟ ـ وإلى أين تتّجه؟

الرّوميُّ صوفيًّا:

الحركةُ التي نعرفها باسم التصوّف بدأت في صورة التقاءٍ بين الزّهد، المشترِكِ كثيرًا مع الرّهبانيّة المسيحيّة في بلاد الشّام والمواقفِ الغُنوسطيّة (الرّوحيّة) من العالَمِ المادّي، وبين التأمّل الصوفيّ (العِرفان)، الذي ربّما غذّته التعاليمُ الثّيوصوفيّة theosophical الزّردشتيّة والمانويّة والبوذيّة والهندوسيّة. يستلزم التصوّفُ توجيهًا إيمانيًّا عميقًا نحو الدين وإيثارًا للرّوحيّ على المادّيّ، ورياضاتٍ لإفناء الذّات وأشكالًا أخرى من التربية الرّوحيّة (إضافةً، طبعًا، إلى الصّلواتِ والصّيام المفروض وهي الأمور المطلوبةُ من كلّ مُسْلم) أدواتٍ للقُرب من الله. وفي بعض الأفراد ربّما يتضمّن أيضًا ميلًا إلى الكشوف الإلهيّة، التي تتضمّن الأنوار أو الإشراقات أو الملائكة أو حتّى الذات العليّة. وبما هو كذلك استلزم التصوّفُ توجيهًا فرديًّا وشخصيًّا نحو الله، وغالبًا ما يكون ذلك في نزاعٍ

مع التعريف العامّ والفِقْهيّ للتقوى الذي يقدّمه الفقهاءُ ورجالُ التعليم الدّينيّ الآخرون، المعروفون جملةً بـ «العلماء». شغَلَ العلماءُ أنفسَهم بمجال العِلْم المكتسَب ـ عِلْم القرآن وعِلْم السُّنّة النبويّة، كما أُعيد بناؤهما بناءً على الأحاديث التي رُويت عن النّبيّ. وقد يتخصّص علماءُ الدّين بدراسة التاريخ وسلاسل الأنساب من وجهة كون ذلك أداةً لتحقيق موثوقِيّةِ سلسلةِ نَقْل (إِسْناد) الحديث النّبويّ؛ أو في تفسير القرآن؛ أو في أصول الفِقْه التي بها يُتحقّق من الشَّرْع؛ أو في المحاجّة الجدَليّة في شأن مسائل محدّدة من الشَّرْع (القيل والقال)، أو في عِلْم الكلام.

كان ممارسو منهج القُرْبِ الشخصيّ الدّينيّ العميق من الله يسمَّون في أزمنةٍ وأمكنةٍ مختلفة زُهّادًا، ودراويش، وسالكين، وعارفين، وصوفيّة. وقد شُرحت كلمةُ «صوفيّ» على نحو متباين بوصفها اقتراضًا من كلمة صوفيا Sophia اليونانيّة (بمعنى الحِكْمة)؛ أو مشتقّةً من كلمة صُفّة وهي مصطبةٌ من حجر خارج مسجدِ المدينة، حيث اعتاد بعضُ [٢٢] أصحاب النّبيّ من ذوي النزعة الزُّهديّة أن يجلسوا عليها (والصُّفّةُ أيضًا مصدرُ الكلمةِ الإنكليزية «Sofa»)؛ أو إشارةً إلى ارتداء أردية الصّوف لدى زُهّادِ الإسلام. على أنّ هذا التفسيرَ الأخير يبدو الأصْلَ الأكثر ترجيحًا للكلمة، ذلك لأنّ التصوّفَ كان في الأزمنة الأولى مرتبطًا بمجاهدة النّفس التي كانت تمارَس في أديرة صحارى الشّام.

كثيرٌ من الصّوفيّة جاؤوا من طبقة العلماء، علماءُ دِينٍ بالتّربية والتهذيب طوّروا روحانيّةً صوفيّةً أو داخليّة. ركّزوا على الموقف الدّاخليّ للشخص والتوجيه، خلافًا لذوي النزعة الدّينيّة التقليديّين، الذين بدَوا للصّوفيّة منشغلين بمسائل فقهيّة

وتعبّديّة، راضين بأن يسجّلوا حسناتِهم في مواجهة سيّئاتهم مؤشّراتٍ إلى الارتقاء الرّوحيّ (مماثلين في بعض النواحي للكالفينيّين Calvinists في أوروبّة). والقاضي المحترمُ بسبب تديّنه وورَعه وحياده السياسيّ ربّما يُعَدّ صوفيًّا، مثلما هي حالُ الحسَن البصريّ (تـ ٧٢٨م). وعالِمٌ من عُلماء الدّين من مثل عبدِ الله الأنصاريّ (تـ ١٠٨٩م) يمكن أيضًا أن يظفر بمنزلة وليّ من خلال التّعليم، والكَشْف، والورَع، والتقوى. وفي سِنِيّ التصوّف الأولى اكتسب كثيرون سمعةَ الأولياء بفَضل أعمالهم المنتسبة إلى الزهد ومجاهدة النفس؛ وعلى النحو نفسه فإنّ وعّاظًا أو أهل تقوى ممّن عُرف عنهم تحقيقُ الكرامات قد يظفرون بمنزلة وليّ بين العامّة المحلّيّين. وبدءًا من القرن الثاني عشر الميلاديّ، نجد كثيرين من الصّوفيّة يدرسون علومَ الدّين في مَقَرٍّ صوفيّ (خانقاه، رباط، زاوية). وههنا قد يتعلّمون أيضًا الفِقْه، لكنّ توجّه الصوفيّ نحو الفِقْه عكَسَ اختلافًا عن أستاذيّة مدارس الفِقْه وتوجّهها نحو الفِقْه. وأعضاءُ الخانقاه الصوفيّ لم يتّبعوا، عمومًا، منهاجَ دراسةٍ صارم على غرار ما عليه الحالُ في مدارس الفِقْه، وكانوا يُنتقَدون أحيانًا (كما في كتاب تلبيس إبليس لابن الجوزيّ) لكسَلهم وادّعاءاتهم الزّائفة في علوم الدّين. وتبعًا لذلك، ليس كلُّ صوفيّ جاء من طبقات المثقّفين أو العُلماء، برغم أنّه في معظم الأحيان ضخّم تقليدُ كتابة مناقب الأولياء [كتبُ تذاكر الأولياء] اللّاحق نطاقَ عِلْم الوليّ أو قدرته.

وبينما لم يدافع معظمُ الصّوفيّة عن رفضٍ مناقضٍ أو تعطيل للشّريعة منحوا امتيازًا لمعاني الأعمال والنّوايا التي تحرّكهم إلى الأعمال الفعليّة، ذلك لأنّ توجّه الإنسان الدّاخليّ لا يمكن أن يُقاس فقط على أساس الموافقة الشّكليّة الظاهريّة للشّريعة. وإنّ

التزامَ الإنسان بالشّريعة، عباداته ونُسُكه، قد تصدرُ في درجاتٍ متنوّعة عن الرّغبة المفاخِرة بأن يظهر في صورة الوَرِع التقيّ. بل الأسوأُ من ذلك أنّ الطّامح أو الجَشِع قد يتظاهر نفاقًا وخداعًا بأنّه تقيّ؛ في كلمات الشّاعر الفارسيّ المحبوب حافظ:

واعظان كاين جلوه در محراب ومنبر ميكنند

چون بخلوت ميروند آن كار ديگر ميكنند

هؤلاءِ الواعظونَ الذين يُبدون مِثْل هذا القَدْر من التجلّي فوق المنبر وأمام المحراب

حينما يذهبون إلى الخلوة، يفعلون أمرًا آخر يستوجبُ الجزاءَ والعقاب

[٢٣] وقد قرّر أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ، الذين أشرنا إلى سيرته في مدارس بغداد فيما تقدّم، أن لا يمارس القضاءَ والطّرقَ الأكثر دنيويّة لعلوم الدّين، مؤثرًا على ذلك أن يعلِّم ويعمّق تحصيلَه للعلوم الدّينيّة بسلوك الطّريق الرّوحيّ الذي يُوصِل إلى فهْم الأسرار الإلهيّة، مثلما فعلَ الصّوفيّةُ قبْله (Owh 2-3). ويحكي لنا كاتبُ سيرته أنّه تخلّى أخيرًا عن وظيفته في المدرسة وأخذ يهذّب نفسَه بأعمال الزهادة. وقد انطوت هذه على الصّيام، الذي لا يأكل فيه إلّا مرّةً واحدة في سبعة أيّام؛ والصّلوات المتواصلة، التي كان خلالها يصلّي طوالَ اللّيل ويمتنع عن النوم؛ وأداء الحجّ إلى مكة، وفي التهيئة له باع ممتلكاته كلّها، وأعتق غِلْمانه، ومشى على قدمَيْه عبر الصحراء (Owh 3-4).

الشاهدُ الكلاسيكيّ لهذا التخلّي عن البيئة العلميّة وحياة العلم لمصلحة حياة الرّوح هو، طبعًا، أبو حامد محمّدٌ الغزّالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م). ويُوضِح كتابُه في سيرة حياته «المنقذُ من الضّلال» على نحو مؤثّر المأزقَ الذي كان يشعر به بعضُ العلماء المسلمين في القرون الوسطى فيما يتّصل بالمنزلة والثّراء والقوّة التي يمنحهم إيّاها المجتمعُ بوصفهم

علماءَ دين، والرّغبةَ في الإخلاص والكمال والصّفاء في عبادة الله. اختار الغزّاليُّ أن يترك وظيفته في التعليم ويَنذر نفسَه لإحياء الرّوحانيّة الإسلاميّة، الأمرُ الذي فعلَه بتأييد عالَم التصوّف والالتزام بالسُّنة (كان أخوه أحمدُ الغزّاليّ صوفيًّا أكثر اكتمالًا). كتابُ الغزّاليّ العظيمُ magnum opus، المسمّى «إحياء علوم الدّين»، الذي ألّفه حوالي عام ١١٠٦م، يؤلّفُ واحدًا من الأصول المهمّة للصّوفيّة المتأخّرين في المجال الثّقافيّ الإيرانيّ، وكذلك للعلماء الأكثر التزامًا. وإنّ إعادةَ صياغة مثنويّ الرّوميّ لمقاطع أو قِصَص من «إحياء» الغزّاليّ، تثبت اطّلاعَ الرّوميّ على هذا العمل.

بعضُ الصّوفيّة، مثل الملامَتيّة والقَلَندريّة، وجّهوا الأخطارَ الرّوحيّة للاشتهار بالوَرَع والتقوى بأن يتصرّفوا عن قَصْدٍ في مخالفةٍ ظاهرة للشريعة أو المعايير الاجتماعيّة. وابتغاءَ أن لا يستسلموا لإغراءات وَرَعٍ زائف، ربّما يشربون الخمرَ جِهارًا (أو يدّعون ذلك)، ويجرّدون أنفسَهم من كلّ الأمارات الخارجيّة للاحترام الاجتماعيّ، كالشَّعْر واللِّحية، والألبسة الفاخرة (التي كانت تشير أكثر ممّا عليه الحالُ الآن إلى المنزلة والمكانة)، وهلمّ جرّا. على أنّ معظمَ الصّوفيّة لم يمضوا إلى هذا الحدّ، مختارين بدلًا من ذلك أن يركّزوا بانتباه شديد على الأحوالِ (جمع حال) التي عاشها الرّوحُ ومقاماتِ الترقّي التي تنقّلَ خلالَها. وقد ألّف الحارثُ المحاسبيّ البَصْريّ (تـ ٨٥٧م) رسالةً في هذا المنهج للمطاوعة الدّاخليّة لإرادة الله. فإنّه باتّباع منهجٍ للتطهير وتنقية النفس وقَهْرِ النّفس الأمّارة، يستطيع الصوفيّ أن يطهّر روحَه الخالد من فساد الرّغائب الدّنيويّة إلى درجة أنّ ذاته يمكن أن تُمحى أو تُفنى في ذات الله in the spirit of God. وقد وصف علماءُ الغرب عمومًا هذه الحالةَ، الفَناءَ، بأنّها فَناءٌ للنّفس، لكنّ التعبيرَ لا يشير إلى فَناءِ

للوَعْي الفَرْديّ، كما هي الحال في [٢٤] مفهوم النِّرفانا البوذيّ، بقَدْر ما يشير إلى انمحاء النفس الأمّارة أو ذوبانها في محيط الصّفات الإلهيّة. وقد عدّ الصّوفيّةُ هذه المعركةَ الرّوحيّة لقَهْر النفس الجهادَ الأكبر في مقابل الجهاد الأصغر الأسهل المتمثّل في الدّفاع وتوسيع السّلطان الدّنيويّ لدين الإسلام.

وقبْلَ الانشغال بتحصيل العِلْم، انشغل الصّوفيّةُ تبعًا لذلك بمعرفةٍ حَدْسيّة وحيّةٍ لله، أو ما يُسمّى «معرفت» [بالفارسيّة]، وهو تعبيرٌ استعمله، إن لم نقل صاغه، ذو النّون المِصْريّ في القرن الثامن الميلاديّ. والمعرفةُ، أو gnosis [بالإنكليزيّة]، لا تأتي من دراسة الفِقْه، بل من محبّة الله. مثلما يشرح الرّوميّ (D 395):

ـ ليس العشقُ في الفَضْل والعِلْم والدّفاتِر والأوراق

وكلُّ ما يقوله الناسُ ويتجادلون فيه ليس هو طريقَ العُشّاق

ـ فاعلَمْ أنّ فَرْعَ العِشْقِ في الأزَل، وجَذْرَه في الأبَد

وليس لهذه الشّجرة اعتمادٌ لا على الثرى ولا على الساق ولا على حتى العرش

ـ قد عزَلْنا العَقْلَ وأقمنا الحدَّ على الهوى

ذلك لأنّ هذه الجلالةَ لا يقدّرها هذا العقلُ وهذه الأخلاقُ حقَّ قَدْرها

ـ وما دمتَ مشتاقًا، فاعلَمْ أنّ اشتياقكَ هذا صَنَمٌ

فإذا صرتَ معشوقًا، فلن يبقى بعد ذلك وجودٌ لمشتاق

ـ إنّ راكبَ البَحْرِ واقفٌ دائمًا على خشبة الخوفِ والرّجاء

فإذا ما فنيتِ الخشبةُ والرّاكبُ، لم يبقَ إلّا الاستغراق

فيا شمسَ تَبريز، أنتَ البحرُ وأنتَ أيضًا الجوهرُ

لأنّ وجودَك كلّه ليس سوى سِرِّ الخلّاق

[٢٥] وليس لزامًا أن يكون الصوفيّ قد عاش الترقّي على طول الطّريق الرّوحيّ في صورة تكثيفٍ دائم للإشراق أو الفَهْم العِرْفانيّ. فنفسُه قد تكون خاضعةً لفتراتٍ متناوبةٍ من الرّحمة الإلهيّة (البَسْط)، التي قد تأتيه خلالَها الكشوفُ وحالاتُ الوصال، ومن الانكماش الرّوحيّ (القبض)، وهي فتراتٌ من الإحباط أو اليأس ربّما لا يشعر خلالها بحضور الله. ومهما يكن، فإنّ الصوفيّ الذي قطعَ شوطًا بعيدًا في الطريق إلى الله قد يظفر بحال «الفَناء». في نوبات «الفَناء» يُحِسّ الصوفيّ بأنّ نفسَه قد امّحت في الله. وإذ يشعر العابدُ بأنّه مُستغْرَقٌ في الإلهيّ، ربّما يعبِّر عن هذا الإحساس بتعابير بدت لأهل السُّنّة the orthodox شِرْكًا (ضَمَّ شركاء إلى الله) أو كفرًا (تجديفًا تامًّا). مِثْلُ هذه الهيجانات العاطفيّة المنبعثة من شعورٍ بالنشوة أو البهجة، المعروفة بالتعبير الاصطلاحيّ «الشّطحيّات»، تضمّنت عباراتٍ مِثْل «سُبحاني» التي صرخ بها أبو يزيد البِسْطاميّ في شرقيّ إيران (تـ ٨٧٤م)، و «أنا الحقُّ»، وقد نطق بها منصورٌ الحلّاج، الذي شُنِق في بغداد في عام ٩٢٢م لأشباه هذه وبياناتٍ أُخَر. ومعظمُ الصّوفيّة، مثل معاصر الحلّاج الجُنَيد (تـ ٩١٠م)، أكّدوا أنّه حتّى عندما يكون الصوفيّ في حالة النشوة أو «السُّكْر» لا ينبغي له أن يُفْشي هذه الأسرار للأغرار، بل عليه بدلًا من ذلك أن يحتفظ بسُلوكٍ رزينٍ لا يستفزّ مَنْ لم يبلغوا هذا المستوى من الاستنارة الرّوحيّة. وقد أُعجب الرّوميّ وصوفيّةٌ فُرسٌ آخرون بالحلّاج لإخلاصِه في إشراك الآخرين في رؤيته السِّرّ الأعظم mysterium tremendum وتأكيدِ الصِّيغة الصّوفيّة للعِبادة، برغم معرفة أنّ هذا سينتهي به إلى الاستشهاد. وهكذا أُعدِم الحلّاجُ بعدالةٍ لإعلانه السِّرَّ الذي لا ينبغي أن يُكشف. ومعظمُ

متأخّري الصّوفيّة، مثل الرّوميّ، في الوقت الذي يبجّلون الحلّاج بوصفه شهيدًا للحُبّ الإلهيّ، يمتنعون عن الهتافات المجدّفة أو الثَّمِلة في ظاهرها المنبعثة من السُّكْر الصوفيّ.

وبرغم أنّ التصّوفَ وجّه البحثَ الرّوحيّ نحو التجربة (أو عِلْم الأذواق) والمعرفة أكثرَ منه نحو عِلْم الأوراق، نجد أنّه بدءًا من القرن الحادي عشر الميلاديّ وُجِدت كتيّباتٌ كثيرة موضوعُها التصّوف نظريةً وممارسةً. ومن هذه الكُتب «كتابُ التعرّف لمذهب أهل التصوّف» (من القرن العاشر)، و «كتابُ اللُّمَع» لأبي نَصْر السَّرّاج (تـ ٩٨٨م) و «قوتُ القلوب» لأبي طالب المكّي (تـ ٩٩٦م)، و «الرّسالة» للقُشَيريّ (٩٨٦ ـ ١٠٧٢م)، وهذه جميعًا بالعربيّة، والكتابُ الفارسيّ «كَشْف المحجوب» للهَجْويريّ (تـ ١٠٧٢). وعلى النحو نفسه، جُمِعت سِيَرُ الصّوفيّة أوّلًا بجهود السُّلَميّ (تـ ١٠٢١م) في كتابه «طبقات الصّوفيّة» كما جُمعت في «حِلْية الأولياء» لأبي نُعَيم الأصفهاني (تـ ١٠٣٨)[٥] وابتغاءَ فهمٍ عميق لأصول تصوّف الرّوميّ وفَرْضيّاته، لابدّ من دراسةٍ تامّة لِمِثْل هذه المصنَّفات. ولا يأذن لنا المجالُ بالدّخول في هذه المسائل هنا، لكنّ القارئَ المهتمّ قد يشير إلى عددٍ من المؤلّفات المتوافرة على نطاق واسع[٦].

بعضُ متأخّري الصّوفيّة اعتنق عقائدَ شبيهةً بما يُعرف بوحدة الوجود quasi-pantheistic doctrines، مع ابن عربيّ (١١٦٥ ـ ١٢٤٠م) الذي يُوصَف عادةً بأنّه الممثّل البارز لهذه الفِكْرة. وقد حاول ابنُ عربيّ أن يُثبت أنّه بينما تعني عقيدةُ «التوحيد» القرآنيّةُ أنّ [٢٦] المؤمن ينبغي أن ينشُدَ الاتّصالَ بالله، تدلّ من وجهة عِلْم الكون على أنّ الكَوْن المخلوقَ، من وجهة كونه تجلّيًا أو إشراقًا لله، هو في اعتبارٍ ما أيضًا استمرارٌ لوجود الله [سبحانه]. وأولئك الذين ساعدوا على انتشار فِكَر ابن عربيّ، إمّا باعتناقها،

مثل صَدْر الدّين القُونويّ في عمله «مفتاح الغيب»، وإمّا بمعارضتها بدرجات مختلفة، مثل علاء الدّولة السّمنانيّ وابن تيميّة، صاغوا هذا على أنّه «عقيدةُ وَحْدةِ الوجود»، وهو تعبيرٌ صار مرتبطًا دائمًا باسم ابن عربيّ، برغم أنّه لم يستعمله. ويعزو نيكلسون هذه النزعة الوَحْدويّة الوجوديّة في الشّطر الأعظم إلى تيّار الأفلاطونية الجديدة الذي دفع بقوّة تصوّفَ الغزّاليّ الثّنائيّ في جوهره (NiM-222-4). هذا النّزوعُ التأمّليُّ والمقصورُ على فئة قليلة في المعرفة الإلهيّة سينتهي به الأمرُ إلى أن يسيطر على التصوّف في القرون المتأخّرة وينحرف به عن جذوره الزُّهديّة والإيمانيّة الأصليّة (NiM 229):

لا يعودُ الوليُّ المثاليُّ ذلك الإنسانَ الذي طلبَ اللّهَ بالصّلاةِ والإرادة فوجدَه، بعد كَدْحٍ مؤلمٍ، في تغيير أوصاف النّفس من خلال عمَلٍ مُبْهَم من أعمال الفضيلة غيرِ معتمدٍ إلّا على الإرادة الشخصيّة للخالق؛ بل هو العارفُ والمفسِّرُ الكاملُ الذي لا يَخفى عليه سِرٌّ، الإنسانُ الكاملُ الذي يَعُدّ نفسَه شيئًا واحدًا مع الله أو اللّوجوس (*) identifies himself with God or the Logos.

وبرغم أنّ هذا التحويل كان جاريًا إبّانَ حياة الرّوميّ، ظلّ طريقُه الخاصّ إلى الولاية يشبه إلى حدّ بعيد الطّريقَ التقليديّ في الكَدْح المؤلم وتغيير النّفس، هذا برغم أنّ كثيرينَ رأوا في عِرْفانِ الرّوميّ تأثيرَ ابن عربيّ (انظر الفصل ٩، فيما بعد).

الشّيوخُ والأولياءُ والجمعياتُ الرّوحيّة والطّرق الصّوفيّة:

بقَدْر ما أنّ ممارسةَ التصوف مهمّةٌ، بدأ نظامٌ للإرادة والتّلمذة على المرشدين والمعلّمين الرّوحيّين يتطوّر وفيه يكونُ على «المُريد» أن يوجّهَ طاقاتِه الرّوحيّة ويهذّبها

* ـ يعني اللّوجوس العقلَ أو المبدأ العقلانيّ في الكون (في الفلسفة اليونانيّة القديمة) [المترجم]

تحت إشراف «مُرْشد»، معروفٍ عادةً بـ«الشّيخ» أو «پير»، الكلمتَيْن العربيّة والفارسيّة، على الوِلاء، الدّالّتين على المتقدِّم في السِّنّ أو الحكيم. ومتى ظفر شيخٌ أو « پير» بسُمعةٍ قائمةٍ على الاعتقاد بكونه وليًّا، كان يُعَدُّ بين أحبّاء الله، أولياء الله، وأولياءُ هي صيغةُ الجمعْ لـ«وَلِيّ»، «شخص والاه الله». وباعتماد الوليّ على المنزلة الرّوحيّة التي أحرزها والمذهب الخاصّ الذي انتمى إليه، يمكنه أيضًا بفَضْل قدراته وسُلطانه الصّوفيّ (وِلايته) أن يُعَدّ قُطْبًا (an axis mundi، أو قطبًا للعالَم الرّوحيّ) أو إنسانًا كاملًا، وهو مفهومٌ أحكمه ابنُ عربيّ وعبدُ الكريم الجيليّ (١٣٦٦ ـ ١٤٠٣م) (٧). وسواءٌ أدرك النّاسُ عمومًا أو لم يدركوا، لابدّ للعالَمِ دائمًا من أن يُنعِم عليه ويُمِدَّه الحضورُ الحيّ لـ«القُطْب»، الذي يعمل في صورة قناةٍ لإطلاق الطّاقات الرّوحيّة.

وخلالَ القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديّين، بدأ مريدو علماءِ دينٍ أتقياء وشيوخُ تصوّف كثيرون ينشئون تكايا أو مراكز يجتمعون فيها، ويقيمون الصّلوات، ويدرسون معاني القرآن وروحانيّة النّبيّ، وهلمّ جرّا. وبرغم أنّ المناقشاتِ الدّينيّة [٢٧] كانت من الوجهة النموذجيّة تحدثُ في المساجد، لم يشجّع العلماءُ والمتكلّمون والقُضاة والفُقهاء من ذوي العلوم الدينيّة التقليديّة، الذين سيطرت طريقتُهم في الخطاب على المساجد، على نحوٍ واضح، أو يوجِدوا، جوًّا اتّصاليًّا لطرائق المعرفة الرّوحيّة غير التقليدية. وتبعًا لذلك، كان على جماعاتِ ذوي الميول الرّوحيّة والعِرفانيّة أن تجتمع في مواضع بديلة، تُسمّى على أنحاءٍ مختلفة مِثْل خانقاه (عند الإيرانيّين الشّرقيّين)، أو زاوية، أو رباط عند المتحدّثين بالعربيّة في معظم الأحيان، وتعني الكلمةُ في الأصل القلعةَ أو الحِصْن، أو التكية (دَعْمٌ للفقراء؛ أو مؤسّسة دينيّة؛ وهي كلمةٌ فارسيّة

تُستعمل غالبًا بين الأتراك، حيث تُنطَق عندهم تِكّة tekke). ولعلّ الخانقاه يتضمّن من الوجهة النموذجيّة مأوى للمسافرين أو المريدين الذين أرادوا أن يعيشوا في جوّ شبيه بجوّ الدّير، ومكتبةً للأدبيّات الدّينيّة والصّوفيّة، وكذلك مكانًا للمحاضرات والصّلوات والعبادات، والتقرّب العِرْفانيّ إلى الله. وقد يتحوّل مسجدٌ أو ضريحُ وليّ إلى خانقاه إذا ما حدث أن يكون للمؤسِّس أو الموجِّه أو لواقفٍ [من الوَقْف] متأخِّر مهمّ ميولٌ صوفيّة. وعلى غرار المدارس، في أيّة حال، قد تُنشَأ المراكزُ الصّوفيّة إلى ما شاء اللهُ بفضل الوَقف الدّينيّ لمُحْسِنٍ ثريّ. وكثيرٌ من الخوانق بُنيت صراحةً وكُرِّست لكي تكون صِيَغًا للعبادة الصّوفيّة، باسم مرشدٍ روحيّ خاصّ غالبًا.

ولدينا وصفٌ لواحدٍ من هذه الخوانق في سَرَخْس، في خُراسان، غير بعيد كثيرًا عن المكان الذي وُلِد فيه الرّوميّ. نَظَمَ سَنائي، قريبًا من عام ١١٢٠م، القصيدةَ الآتية المكرَّسة لهذا الخانقاه، الذي بناه قاضي القُضاة في سَرَخْس سيف الدّين محمّد بن منصور، أو بُنِيَ من أجله؛ وكان هذا القاضي، مِثْلَ الرّوميّ، عالِمًا حنفيًّا ذا ميول صوفيّة:

ـ أيكون شفةَ روحِ الله أم نفخةَ الصّور

خانقاهُ محمّد منصور؟!

ـ فممّا فيه من دَرْسٍ وكتابٍ ودواء

مأدبةٌ لثلاثة أشياء: الدّين والرّوحُ والقلب

ـ وفي هذا البناء أمانٌ لثلاثة أشياء من شيئين:

الجسد والرّوح والقلب من القبور والفتور

ـ في صدى كلّ ناحيةٍ فيه جمالٌ:

لحنُ داوودَ وأداءُ الزّبور

ـ من تحلّيه أظلم وجهُ عُطارد

ومن تجلّيه خجلَ جبَلُ الطّور

ـ فإن كانت لديكَ عِلّةٌ في الجسد فانشُدْ هذا المكان

تجِدِ الحَبَّ للمرطوب والشّربة للمحرور

[٢٨] وإن كانت لديكَ شبهةٌ في القلب فاقرأ هنا

اللوحَ المحفوظ والدّفترَ المسطور

ـ فههنا كُتُبٌ، أيّها القلبُ الطالب

وههنا دواءٌ، أيّها الجسدُ المريض

ـ وههنا عيسى لطَرْد الهواء النَّتِن

وههنا الخضِرُ لطَرْدِ سراب الغرور

ـ ومن الآن فصاعدًا، سيكونُ من هذه العتبة

الحظُّ والرّحمة والقصور والحبور

ـ وإنّ صفتَه وصورته لحظةَ الإدراك

أسمى من أذنِ الرّوح وأعينِ الحور

ـ وعندما لا يُستطاعُ إدراكُهُ بعينين جميلتين،

كيف أقولُ: أبعدَ اللهُ عنك عينَ الحاسد؟

ـ وقد جعلَ مجدُه سَنائي

معذورًا في الثناء على سَنائه

ولهذا الرّاعي نفسِه، محمّد منصور، أعدّ سنائي تمثيلَه لعروج الرّوح إلى خالقه، «سَيْر العِباد إلى المعاد»، مع غزليّات أُخرَ قليلة. وتوحي هذه بأنّ مجالسَ الوَعْظ، ودروسَ القرآن، وجلساتِ الذِّكْر وحتّى حفلات السّماع كانت تحدث في هذا الخانقاه[٨].

تمثّلَ أحَدُ التدريبات أو صِيغِ العبادة التي يفرضها الشّيوخُ الرّوحيون على مُريديهم بالتكرار التأمّلي، أو الإنشاد، لِصِيَغٍ أو أوراد معيّنة ـ وهو ما يُسمّى «الذِّكْر». وبرغم أنّ تأمّلاتٍ خاصّة ربّما تُعطى للمريدين تبعًا لشخصيّتهم الخاصّة أو مستوى تطوّرهم، قد يكون لكلّ شيخٍ أو طريقة ذِكْرٌ، أو وِرْدٌ، خاصٌّ يلقّنه لمريديه جميعًا. وسيؤلّفُ هذا فعليًّا شعارَ الطريقة وكان يؤدّى جماعيًّا مصحوبًا بالتنفّس الإيقاعيّ وأحيانًا الحركة الإيقاعيّة، ويكون ذلك عادةً في الخانقاه أو الزاوية الصّوفيّة.

ويتمثّلُ حَفْلُ «السّماع»، الذي لم يُقِرَّه الصّوفيّةُ جميعًا ولم يقرّه يقينًا الفقهاءُ جميعًا، في الاستماع إلى الموسيقى أو حتّى في الرّقص، وهو أيضًا نشاطٌ جماعيٌّ كان يُقام عادةً في الخانقاه. ولأنّ الموسيقا والرّقصَ كانا مرتبطَيْن ببلاطات الملوك، والإماء، وشُرْب الخمر والفسُوق، لم تشجّعهما الشّريعةُ الإسلاميّة على العموم، برغم أنها لم تحرّمهما صراحةً على نحوٍ مُلْزِم، كما كان يُزعَم في كثير من الأحيان. وقد دافعَ سلطانُ ولَد، ابنُ الرّوميّ، عن هذه الممارسة في مواجهة الاعتراض الذي ذهب إلى أنّها تخالفُ الشّريعة. ولا يبدأ الصّوفيُّ بالمشاركة في السّماع، وهو نوعٌ من الصّلاة المساعِدة والمحرِّضة، إلّا بعد سنواتٍ من الفَقْر الرّوحيّ، والصّيام والخلوات، عندما يكون قد ظفر بحالةٍ خاصّة من الارتقاء الصّوفيّ. وفي السَّماع، تقوى هذه الحالةُ الصّوفيّة، لأنّ الهدفَ هو اقترابٌ أكبر من الله. فإن استطاع الإنسانُ أن يظفر بهذه الحالة بفَضْل الصّلوات المفروضة، [٢٩] فهذا رائعٌ، أمّا إن لم يكن

الأمرُ كذلك فإنّ غايةَ الشّريعة هي أن تُقرِّب كلَّ إنسان إلى الله. ولأنّ السّماعَ يُساعد الذي يُهذِّب روحيًا على تحقيق تلك الغاية لا يمكن أن يكون مخالفًا للشّريعة.

قبْلَ الالتحاق بصِيَغ العبادة الجماعيّة هذه، لابدّ من أن يُخضَع التلاميذُ لتمارينَ في تهذيب النّفس مثل الصّوم، والدّخول في الخلوات، إلخ. وإنّ القبول الرّسميّ لإنسانٍ تلميذًا أو مريدًا لشيخٍ ربّما يستلزم أيضًا حِلاقةَ الشعر وأداءَ يمينٍ بأن يتابع المريدُ توجيهاتِ الشّيخ وأيّة مهمّات أو تدريبات قد يحدِّدها. وفي الطّريقة المولويّة، مثلًا، على المريد أولًا أن يخدم في مطبخ الخانقاه لمدّة ألف يومٍ ويومٍ قبْلَ أن يُقبَل مريدًا. وعند بعض الدّراويش، كان التّسليكُ لا يستلزم فقط حِلاقةَ شَعْر الرّأس، بل أيضًا الوَجْه، ويدخلُ في ذلك الحاجبان. وبعد عناية شيخه لبعض الوقت وإظهار قابليّاته الرّوحيّة وورعه، قد يُقْبَل المريدُ في الدّائرة الدّاخلية لخواصّ شيخه. وقد يعطي الشّيخُ هذه السُّلْطةَ لواحدٍ أو أكثر من هؤلاء الخواصّ المدرّبين ليُسلِّك الآخرين نيابةً عنه. ومن الوجهة الرّسمية قد يُنيب الشيخُ مِثْلَ هؤلاء المريدين بأن يخلع عليهم عَباءة الدّراويش، أو الخِرْقة، وربّما يعطيهم السُّلْطة لتقديم تعاليم الشّيخ في مدينة أخرى. وجرت العادةُ أنّه بفضل جهود مِثْل هؤلاء المريدين، أكثرَ منه بفضل الجهود المباشرة للشيوخ والأولياء، كانت مبادئُ الشّيخ وتعاليمُه تُصنَّفُ وتنظَّم وتأخذ شكْلَ قواعدَ لطريقةٍ من الطّرق. الشّخصياتُ المؤسِّسةُ لهذه الطّرقِ الكبيرة كانت تترسَّم (أو يترسَّمُ لها أتباعُها) خطَّ نَسَبٍ روحيّ ممتدّ خَلْفًا في سلسلةٍ من صوفيّةٍ مشاهير كثيرين، عَوْدًا إلى النّبيّ. وبهذه الطّريقة، يمكن الشّيخَ الصوفيّ أن يزعم أنّه يمتلك عِلْمًا خفيًّا خاصًّا بالنصّ المقدّس مضافًا إلى المعرفة التقليديّة الظّاهرية للقرآن.

وأخيرًا، أحرز بعضُ الشيوخ الموجَّهين صوفيًّا احترامًا واسعًا عندما نشر مريدوهم شهرتَهم وتعاليمَهم أثناءَ زيارات لخوانق أُخَرَ. وبدأت المراكزُ المحلّيّة في مناطق أُخَرَ الارتباطَ بهؤلاء الشيوخ وبالتدريبات الرّوحيّة التي كانوا يأخذون أنفسَهم بها. كان كثيرٌ من المعزِّزين والمنظِّمين المتجوِّلين للمراكز الصوفيّة إيرانيّين؛ ومثلما يخبرنا ابنُ بطوطة فإنّه حتّى في القاهرة، في أُخرةٍ في عام ١٣٢٦م، كان معظمُ أفراد الزوايا الصوفيّة رجالًا إيرانيّين مثقّفين، حتّى إنّهم استعملوا الكلمةَ الفارسيّة «خانقاه» في وصف زواياهم (Bat 37-8)، الأمرُ الذي يوحي بأنّ ممارسات خراسان قد تركت تأثيرًا في بنية الجمعيّات الصوفيّة وتنظيمها غربًا حتّى مصر.

شهِدَ القرنانِ الثاني عشر والثالث عشر الميلاديّان تشكيلَ كثير من هذه الجمعيّات الرّوحيّة أو الطّرق الصوفيّة. فعلى سبيل المثال تشكّلت الطّريقةُ السُّهْرَوَرْدِيّة حولَ مثال أبي نجيب السُّهْرَوَرْدِيّ (١٠٩٧ ـ ١١٦٨م)، الذي اتّبع مثالَ الغزّاليّ فترك المدرسةَ النّظاميّة من أجل الحياة الصوفيّة، مُسَلِّكًا افتراضًا بعضَ المريدين الخاصّين به، الذين منهم مَنْ ترك من طريق السُّمعة تأثيرًا في نَجْم الدّين كُبرى. ومهما يكن، فإنّ ابنَ أخي أبي نجيب، شهابَ الدّين عُمر السُّهْرَوَرْدِيّ (١١٤٥ ـ ١٢٣٤م)، أنشأ فعليًّا الطّريقةَ السُّهْرَوَرْدِيّة برعاية الخليفة النّاصر في [٣٠] بغداد، الذي شجّع إنشاءَ جماعات الشّبّان (الفُتوّة) في بغداد. وإذ أرسلَ الخليفةُ شهابَ الدّين السُّهْرَوَرْدِيّ في عدّة سِفاراتٍ، نشَرَ هذا النموذجَ في قُونِيَةَ وحلب ودمشق (TrS 34-6). الطّريقةُ اليَسَويّةُ، النّشطةُ بين القبائل المتحدّثة بالتُّركيّة في آسية الوسطى، تُرجِعُ نسَبَها إلى مؤسِّسٍ سُمّيت باسمه، أحمد اليَسَويّ (تـ ١١٦٦م)، الذي ألهمت ممارستُه الخَلَواتِ الرّوحيّة أيضًا الطّريقةَ الخَلْوتيّة والبَكتاشيّة (TrS 58-60)،

اللّتين ستُثبِت كلٌّ منهما فيما بعد أنّها منافِسةٌ للطّريقة المولويّة في البلاد العثمانيّة. النَّقْشَبَنْدِيّون، برغم أنّهم سُمّوا باسم بهاء الدّين نَقْشَبند (ت ١٣٨٩م)، يعيدون نَسَبَهم إلى أبي يوسف الهمذانيّ (ت ١١٤٠م)، لكنّهم انتظموا في طريقةٍ وضَعَ مبادئَها عبدُ الخالق الغُجْدُوانيّ (ت ١٢٢٠م). تركّزَ النَّقْشَبَنْدِيّون في آسية الوسطى، لكنّهم أثبتوا انتشارًا أيضًا في تركية العثمانيّة وفي القوقاز. أمّا في الهند فإنّ الچشتيّة، التي أيّدها بابا فريد گنْجِ‌شَكَرْ (ربّما ١١٧٥ ـ ١٢٦٥م)، وهو مريدٌ لمعين الدّين الچشتيّ (ت ١٢٣٦م)، بدأت بالانتشار في الوقت نفسه تقريبًا الذي وَقَع فيه الرّوميّ تحت تأثير شمس.

الرّوميُّ كُبْرَويًّا؟

كثيرًا ما يوحى أنّ والِدَ الرّوميّ، بهاءَ الدّين وَلَد، ومُريدَ بهاءِ الدّين بُرهانَ الدّين، كانا كلاهماعضويَنِ في الطّريقة الكُبْرَويّة أو على الأقلّ على علاقةٍ ما بنَجْم الدّين كُبرى (١١٥٨ ـ ١٢٢١م)، وأتباعه. كان نجمُ الدّين كُبرى قد سُلّك في مصر في تعاليم أبي نجيب السُّهْرَوَرْدِيّ ثمّ كرّس نفسَه لطريقة بابا فَرَج التّبريزيّ. وعاد إلى بلده الأصليّ خوارزم حيث أنشأ خانقاه (TrS 55-6) واكتسبَ عددًا كبيرًا من المريدين إلى درجة أنّه لُقِّب بـ «وَلِيّ تراش»، أي «نحّات الأولياء» (JNO 419). ويذكر حَمْدُ الله مُستوفي، الذي يكتب في عام ١٣٣٠م، في كتابه «تاريخ گزيده» (بتحقيق إ. ج. براون، سلسلة جِبّ التذكاريّة طبعة مصوّرة [Leiden: Brill، 1910]، ١: ٧٨٩)، أنّ نجمَ الدّين قبِلَ اثني عشر شخصًا مريدين في عصره، كلٌّ منهم شيخٌ كبير. ولا يسمّي مستوفي سوى سبعة منهم: مَجْد الدّين البغداديّ، وسَعْد الدّين الحمويّ، ورضيّ الدّين علي لالا، وسيف الدّين

الباخَرْزي، ونجم الدّين دايه، وجمال الدّين الگيليّ وأخيرًا «مولانا جلال الدّين بهاء وَلَد». وطبيعيّ أنّه من المستحيل تاريخيًّا أن يكون الرّوميّ عضواً في الطريقة الكُبْرَوِيّة وخليفةً لنجم الدّين كُبرى؛ إذ ترك الرّوميّ شرقيَّ إيران عندما كان ما يزال صبيًّا في سنّ التاسعة تقريبًا، أو الثانية عشرة في الحدّ الأقصى، ولن يصبح شيخًا كبيرًا إلّا في حوالي عام ١٢٤٠م، بعد عشرين عامًا تقريبًا من وفاة نجم الدّين. وقد حاول بعضُهم حلَّ التناقض بافتراض أنّ مُستوفي أو واحدًا من النُّسّاخ الذين نسخوا تاريخَه خلطَ بين مولانا الرّوميّ وبين والده، مولانا بهاءِ الدّين (حقًّا، يبدو النصُّ أكثر التباسًا في هذه الناحية). وقد توجد رواياتٌ مشابهة حول الانتساب إلى الكُبرويّة في مدخل كتاب «جواهر الأسرار» لكمال الدّين حسين الخوارزميّ (الذي كُتِب في حوالي ١٤٣٢م) وفي «نفحات الأُنس» لجامي (١٤١٤ ـ ٩٢م) برغم أنّ جامي نفسه يبدو معارضًا لإعطاء هذا الزّعم مصداقيّةً كاملة (JNO457). وربّما نفترض أنّ كلًّا من هذين المؤلّفين كان لديه سبيلٌ للوصول إلى كتاب مستوفي، الذي يمكن أن يكون تبعًا لذلك المرجِعَ الرئيس لهذا الزّعم.

[٣١]مال البحثُ المبكّر في الرّوميّ (كما هي الحالُ مثلًا في BLH2 :493) إلى أَخْذ هذه الرّوايات بمعنلها الظّاهريّ وإلى تأكيد تأثير التعاليم الكُبرويّة في الرّوميّ وفي والده. وحتّى بديعُ الزمان فروزانفر اعتمد هذه الرّوايات في عمله المبكّر حول الرّوميّ (FB 9). ومهما يكن، فإنّ الفحص الدقيق لمؤلّفات بهاء الدّين وبرهان الدّين قاد فروزانفر أخيرًا إلى استحالة إمكانيّة أيّ اتصال مباشر بينهما وبين مؤسّس الطريقة الكُبرويّة وأتباعها 70- FA69 و Boryw -yt). ونتيجةً لذلك لم يعد الباحثون الفُرس والتُّرك يصدّقون عمومًا زَعْمَ التأثير الكُبرويّ (كما هي الحال مثلًا في Gb395 ؛ ZrJ

278؛ Zr P 23؛ ME 1:xv.(أمّا ماير Meier فمدركٌ ذلك (Mei 74)، لكنّ باحثين غربيّين آخرين ما يزالون يتشبثّون بنظريّة التأثير الكُبرويّ: تميلُ آنّيماري شيمل إلى تصديق الرّوايات العَرَضيّة (ScT 13) مثلما يفعلُ محمّد عيسى وليّ (IS 89)، على الأقلّ في شأن بهاء الدّين.

وإنّ الأسبابَ لرفض فكرة التأثير الكُبْرَويّ المباشر في بهاء الدّين متعدّدةٌ ومُلْزِمة. فقَبْلَ كلّ شيء، ليس ثمّة ذِكْرٌ لنجم الدّين كُبرى أو مجْد الدّين البغداديّ (الذي قُتِل في عام ١٢١٩م) أو نجم الدّين الرّازي (المعروف أيضًا بـ « داية»، ١١٧٧ ـ ١٢٥٦م)، وهم المؤيِّدون الكبارُ للطّريقة الكُبْرَويّة، في المؤلّفات الغزيرة لبهاء الدّين أو برهان الدّين أو جلال الدّين الرّوميّ. ويذكر شمسُ الدّين التّبريزيّ نجْمَ كُبرى مرّةً واحدة (ربّما، في أيّة حال، يقصد نجمَ الدّين الرّازي)، وإن يكن ذلك بلغةٍ غير ودّية (Maq 183، 495). ومن وجهةٍ أخرى، يتحدّث شمسُ الدّين التّبريزيّ بتبجيلٍ عن العالِمِ الشافعيّ أبي منصور محمّد النّيسابوريّ، المعروف بالإمام حَفَده (تـ ١١٧٥م في تَبريز)، الذي يُظنّ أنّه واحدٌ من شيوخ نجم الدّين كُبرى. ومهما يكن، فإنّ شمسَ الدّين التبريزيّ يذكر لنا بوضوح أنّ الرّوميّ كشف أشياءَ في مواعظه لم يذكرها الإمامُ الكبيرُ حَفَده (Maq 284-5).

كانت آدابُ التعامل بين الصوفيّة تُلزم المريدين بأن يعترفوا بدَيْنِ أساتذتهم ويذكروا أسماء شيوخهم. ويذكر المريدُ الكُبْرَويّ نجمُ الدّين الرّازي اسمَ شيخه، مجْد الدّين البغداديّ. ويذكر برهانُ الدّين والرّوميّ كلاهما أسماءَ شيوخهم الرّوحيّين، لكنّهما لا يأتيان على ذكر أيّ كُبرويّ. ويتحدّث شمس تبريز على نحو صريح عن طائفة واسعة من المشاهير الذين التقاهم أو الذين قرأ أعمالهم، وبرغم ذلك لا يذكر إلّا تعليقًا

واحدًا عابرًا على كُبرويّ مشهور، وليس ذلك على سبيل المَدْح.

يقتبس الرّوميّ رُباعيّةً من نجم الدّين الرّازي (دايه) في كتابه فيه ما فيه (Fih 76, 290)، وتظهر رُباعيّتانِ أيضًا في «مقالات» شمس الدّين التبريزيّ (Maq 138, 463and 234,530)، لكنّه في الأحوال كلّها يأتي ذلك من دون عَزْو. كذلك يأتي غيرَ معزوّ اقتباسُ شمس الدّين رباعيّةً من سيف الدّين الباخرزيّ (١١٩٠ ـ ١٢٦١م)، وهو مريدٌ حميمٌ لنجم الدّين كُبرى مستقرّ في بخارى (Maq 247, 537). ومن المحتمل كثيرًا أنّ الرّوميّ وشمسًا اقتبسا هذه الرّباعيّات من دون معرفة مصدرها، لأنّ مِثْلَ هذه الأشعار تُتداولُ على نطاقٍ واسع في صورة شفهيّة؛ ويلاحظ أبو نصر السّرّاج أنّ الصوفيّة يُنشِدون مِثْلَ هذه الرّباعيات أثناء مجالس السَّماع الموسيقيّة(٩).

والحقّ أنّ تقليد المخطوطات ينسب أُولى رُباعيّتي نجم الدّين اللتين اقتبسهما شمسٌ إلى قلم الرّوميّ وحتى طبعةُ فروزانفر المحقّقة [٣٢] لديوان شمس تتضمّن هذه الرّباعيّةَ، ربما خطأً، على أنّها نظمٌ من نَظْم الرّوميّ (DR 620 or R 738). ويتضمّن كتابُ نجم الدّين الرّازيّ مِرصاد العِباد نفسُه بيتًا مستعارًا فيما يبدو من قصيدةٍ لشاعر القرن الثالث عشر الميلاديّ المعروف قليلًا رفيع الدّين لُنباني (Maq 282-3). وهكذا فإنّ اقتباسَ رُباعيّة في مخطوط لا يعني لزامًا أنّ الناظم كان معروفًا عند المؤلّف أو الناسخ.

الأمرُ هكذا تمامًا، ليس مستبعَدًا أنّ شمس الدّين أو الرّوميّ قرأ «مِرْصادَ» نجم الدّين الرّازيّ. وفي حال أنهما فعلا ذلك، سيبدو أنّ مديونيّتهما هو زوجٌ من الرُّباعيات لم يتذكّرا حتّى أن ينسباه إلى نجم الدّين الرّازيّ، في حين أنّ الرّوميّ اعترف مِرارًا بمديونيّته

لسَنائي والعطّار، ناسبًا القصائد إليهما بالاسم. ولعلّنا نلاحظ أيضًا أنّ نجم الدّين الرّازيّ أعدّ نسخةً من أثره مِرْصاد العِباد للسّلطان السّلجوقيّ علاءِ الدّين كيقُباذ في عام ١٢٢٣م على أمل أن يظفر برعاية كيقُباذ (Mei 41 -2). لم يكن علاءُ الدّين كيقُباذ فيما يبدو مضطرًّا إلى الاحتفاظ بنجم الدّين، برغم أنّه في غضون أعوامٍ قليلة (لا تزيد على ستّة)، عيّن علاءُ الدّين بهاءَ الدّين وَلَد في مدرسةٍ في قُونِيةَ، فيما يبدو برعاية أميريّة.

ويشير سپهسالار (Sep 25) إلى أنّ الرّوميّ وهو في دمشق تحدّث مع صوفيّة كبار كثيرين، منهم سَعْد الدّين حَمُّويه (تـ ١٢٥٢م) وهو خليفةٌ مشهور لنجم الدّين كُبرى. وليس واضحًا أنّ الرّوميّ وسَعْدَ الدّين كانا معًا في دمشق في الوقت نفسه. لكنه في الأحوال جميعًا، لا يتحدّث الرّوميّ عن أيّ من الشخصيّات التي يُفتَرَض أنّه لقيها في دمشق على أنها ممّا ترك فيه تأثيرًا كبيرًا. على العكس من ذلك، نعرف أنّ كلًّا من الرّوميّ وشمس الدّين التّبريزيّ أبدى آراءً انتقادية لكثير من هؤلاء الأشخاص (انظر الفصل ٤، فيما بعد). وبينما يروي جامي على نحوٍ ملتبسٍ روايةً تربط بين بهاء الدّين ونجم الدّين كبرى (JNO 457)، يروي أيضًا حكايةً موحيةً بوجود كراهيةٍ بين نجم الدّين الرّازيّ (دايه) والرّوميّ. وبرغم احتمال عدم صحّة هذه الحكاية، نراها تكشف عن التصوّرات المولويّةالمبكّرة حول نجم الدّين وعلاقته بالرّوميّ، وهي تبعًا لذلك جديرةٌ بأن تُروى من جديد. عندما جاء نجمُ الدّين الرّازيّ إلى قُونِية، التقى بالرّوميّ وبصَدْرِ الدّين القونويّ، ابنِ زوجة ابن عربيّ. وإذ طلبا منه مرّةً أن يؤمّ في صلاة المغرب قرأ في كلّ من الرّكعتين قولَه تعالى «قُلْ يا أيّها الكافرون»، وعندما أتمّوا الصّلاة قال الرّوميّ لصدر الدّين على جهة المطايبة: «يبدو أنّه قرأ مرّةً لكَ ومرّةً لي» (JNO 435).

جرت عادةُ بهاء الدّين، كما نعلم من مؤلّفاته، أن يُعيد لفظ: «الله، الله» على أنّ ذلك هو ذِكْرُه، ويروي لنا الأفلاكيّ (AF 250-51) أنّ الرّوميّ اعتمد تعبيرَ«الله، الله، الله»ذِكْرًا للمولويّة، ذلك لأنّنا الأَلّاهيّون ـ نأتي من الله ونعود إليه». خلافًا لذلك، كان ذِكرُ الطرّيقة الكُبْرَويّة المبكّرة، كما يشير مَجْدُ الدّين البغداديّ، «لا إله إلّا الله» (Bor yh). وهذا لا يدَعُ إلّا أهميّةَ الضّوء واللّون في رؤى بهاء الدّين المشتركة مع التّراث الكُبْرَويّ لَمَجْد الدّين [٣٣] البغداديّ ونجم الدّين الرّازيّ. لكنّ اللغة المجازيّة الرّؤيويّة المتمثّلة في الألوان والأنوار الإلهيّة تظهر في مؤلّفات صوفيّة إيرانيّين آخرين (من ذلك مثلًا رسالةُ الغزّاليّ المهمّة المسمّاة «مشكاة الأنوار») ولا تشير لزامًا إلى تأثير كُبْرويّ. ولأنّ نجم الدّين كُبرى ومجْدَ الدّين البغداديّ كانا تقريبًا في سنّ بهاء الدّين، ولأنّ نجم الدّين الرّازيّ كان فعليًّا أصغرَ منه بجيلٍ، فإنه إذا ما أثبت بحثٌ إضافيّ صلةً مباشرةً بين الرّمزيّة اللّونيّة والضوئيّة (مثل المصطلحيّة أو الصّياغة المشتركة) في مؤلّفات بهاء الدّين ومؤلّفات المؤسّسين الكُبْرَويّين، فقد تكون هذه الصّلةُ مستمدّةً من أصول مشتركة أقدم عهدًا في التقليد الصوفيّ الإيرانيّ، وليست مستمدّةً مباشرة من أحدهما إلى الآخر.

وعندما يتتبّع الأفلاكيّ التّراثَ الرّوحيّ للطّريقة المولويّة أو «السّلسلة»، لا يربطها بأيّ من شيوخ الكُبْرَويّة، بل جعل الجُنَيد يُسْلم عِلْمَه إلى أبي بكر الشِّبْليّ (تـ ٩٤٦م)، الذي ينقله إلى محمّد زُجّاج (تـ ١٠٩١م)، ثمّ من خلال أبي بكر النّسّاج (تـ ١٠٩٤م) إلى أحمد الغزّاليّ (تـ ١١٢٣م، الأخ الأصغر للصّوفيّ الشهير أبي حامد محمّد الغزّاليّ)، وإلى أحمد الخطيبيّ (تـ ١١٢٣م؟، جَدّ بهاء الدّين)، إلى شمس الأئمّة السَّرخْسيّ (تـ ١٠٩٠م)، إلى بهاء الدّين وَلَد، ثمّ إلى برهان الدّين التّرمذيّ، وأخيرًا إلى الرّوميّ، الذي ينقله إلى

شمس الدّين، الذي ينقله إلى سلطان ولَد، ابن الرّوميّ. وبرغم أنّ التقسيم الزّمانيّ لهذه السِّلسلة الرّوحيّة يبدو مشكوكًا فيه إلى حدّ بعيد، يكون مهمًّا أنّه لا ذِكْرَ فيها لنجم الدّين كُبرى أو مريديه، ما عدا أحمد الغزّاليّ. ويروي الأفلاكيّ (Af 143-4) حكايةً تُظهر أنّ ابنَ سيفِ الدّين الباخرزيّ، الشيخِ الكُبْرويّ البخاريّ، يعامَلُ معاملةً فيها قدرٌ من التعالي من جانب الرّوميّ إبّانَ زيارةٍ له إلى قُونية. وربّما نرفض هذه الحكاية من وجهة أنّها روايةٌ مبالغٌ فيها أو لم تُتذَكّر جيّدًا، لكنّ الأفلاكيّ ربّما كان لديه معرفةٌ مباشرةٌ بالرّواية الآتية. يحكي لنا الأفلاكيّ (AF 933) أنّ نسخةً من تفسير القرآن لنجم الدّين الدّاية قُدّمت هديةً إلى چلبي أمير عارف (أولو عارف چلبي)، شيخِ الطريقة المولويّة بعد وفاة ابن الرّوميّ، سلطان وَلَد. والظّاهرُ أنّ أولو عارف چلبي لم يكن لديه اهتمامٌ بهذا الكتاب النّفيس، ولم تكن نسخةٌ منه متوافرةً في ذلك الوقت في الأناضول، لأنّه ببساطة تخلّى عنها.

وهذا كلّه يُظهِر جليًّا أنّ أوائلَ المولويّة لم يعترفوا بأيّ تأثير من مؤسِّسي الطّريقة الكُبْرَويّة أو يضعوا أيةَ أهميّة خاصّة في تعاليمهم. وإنّه فقط في مصدرٍ لم يكن قريبًا من المولويّين، «تاريخ گزيده» لمستوفي، ولعلّه لم يعرف تفاصيل أصول الطّرق المختلفة، تبدأ هذه الإشاعةُ بعد ستّين سنةً من وفاة الرّوميّ.

متشرِّدو الصوفيّة: الأُوَيسيّون والخَضِر والقَلَندريّون:

كلُّ شيء نعرفه عن بهاء الدّين وشمس الدّين والرّوميّ يشير إلى أنّهم لم يكونوا مرتبطين بأيٍّ من المرشدين الرّوحيين أو الصوفيّة المشهورين في عصرهم. فقد آمنوا

بممارسة التصوّف أكثر من إيمانهم بنظريّته، آمنوا بما سمّاه الصوفيّةُ «الذّوق» أو التجربة الشّخصيّة. فإنّ بهاء الدّين نفسَه جرّب وذاق تجلّياتٍ صوفيّةً متكرّرة، لم يكن فيها مدينًا [٣٤] للعقائد العِرْفانيّة لشيخ صوفيّ معيّن. بل إنّ الطريقَ الذي اختاره الرّوميّ وأسلافُه تمثّلَ في «متابعة النبيّ» بأن يهذّب الإنسانُ نفسَه ويصقلها بالدُّربة، وبأن يراقبَ قلبَه ويركّز تفكيره على الله. كان شمسٌ، كما تبدّى في «مقالاته»، شخصًا انتقائيًّا استمع إلى كثير من المفكرين والصوفيّة من غير أن يكون مرتبطًا ارتباطًا خاصًّا بأيّ منهم. ما كان شمسٌ النمطَ المؤهَّل بسهولة وعلى نحو رسميّ لأن ينضمّ إلى طريقةٍ من الطّرق.

بعضُ العارفين زعموا تبصّرًا خفيًّا خاصًّا مستمدًّا ليس من أحدٍ من الشّيوخ المعترف بهم، بل من جهودهم الخاصّة، واضعين أنفسهم فعليًّا خارجَ الطّرق الصوفيّة التقليديّة ونسبها الرّوحيّ. مِثْلُ هؤلاء الصوفيّة كان يُشار إليهم غالبًا بأنّهم «أُوَيْسيّون»، علّمتهم الشخصيةُ المبهمة أُوَيس القَرَنيّ، الذي يُفترض أنّه تلقّى إلهامَه مباشرة من الخَضِر. والخَضِرُ شخصيّةٌ تلفّها الأسطورةُ a mythical figure، مرتبطةٌ أحيانًا بـ «إيليا» الكتابيّ [نبيّ يهوديّ من أهل القرن التاسع قبل الميلاد]، اعتُقد أنّه سلّك موسى في طرق العِلْم اللّدنّي وهدى الاسكندرَ في عوالم الظّلمة إلى ماء الحياة. ولأنّ ابنَ الرّوميّ، سُلْطان وَلَد، شبّه على نحو واضحٍ علاقةَ شمس والرّوميّ بعلاقة الخَضِر وموسى (SVE 41-2)، سنحسن الصّنيعَ إذا ما أعدنا إلى الأذهان خلاصةً أساسيّة للأساس القرآنيّ لقصّة الخَضِر وموسى.

لا يأتي القرآنُ على ذكر الخَضِر بالاسْم، لكن المفسّرين يحدّدون هويّته بالرّجل الموصوف بـ «عبدٍ من عباد الله» في حكايةٍ رمزيّة من سورة الكهف (K 18:65-82).

ومهما يكن، فإنّ اللهَ قد آتى هذا العبدَ الخاصّ (مثلما يؤكّد الكلامُ الإلهيّ الذي يقصّ المقطعَ) حكمةً إلهيّة خاصّةً [عِلْمًا لَدُنيًّا]. وبرغم أنّ القرآن يبجّل موسى من حيث هو نبيّ أرسله الله، مثل النّبيّ محمّد، برغم ذلك، في هذه الصّورة الموجزة، يتبيّن أنّ موسى في حاجة إلى الصّبر والتبصّر المجاوز للمعتاد المتوافر عند الخَضِر. عندما ينطلق موسى ليجد مجمع البحرين، يمشي طريقًا ممتدًّا عبر الصّحراء مع غلامه. وأخيرًا يأتيان إلى الخَضِر (K 18:65-82)، ويدركان أنّه يمتلك حكمةَ الرّبّ، فيسأل موسى عن إمكانيّة أن يتّبع الخَضِرَ على أمل أن يتعلّم هذا الرُّشْدَ الإلهيّ الخاصّ. فيعترض الخضر، مبيّنًا أنّ موسى لن يكون قادرًا على الصبر معه، ذلك لأنّه سيواجه أشياء وراء نطاق خبرته وسيعجز عن فهمها. فيُصِرّ موسى قائلًا: « **ستجدني إن شاء اللهُ صابرًا ولا أعصي لكَ أمرًا**». فيَرِقّ الخَضِرُ، محذِّرًا موسى من أن يسأله عن أيّ شيء إلّا إذا فَتَحَ الخَضِرُ الموضوعَ أوّلًا.

وفي طريق رحلتهما، يركبان متْنَ سفينة. يفتح الخَضِرُ ثقبًا في جسم السّفينة، وموسى، غيرَ مصدّق، يؤنّبه مطالبًا أن يعرف ما إذا كان الخَضِرُ سيغرق المسافرين جميعًا. فيذكّر الخَضِرُ موسى: «**ألم أقلْ إنك لن تستطيع معي صبرًا؟**» فيعتذر موسى عن غفلته ويمضيان.

يأتي الخَضِرُ بعد ذلك إلى غلامٍ فيقتله. فيلوم موسى الخَضِرَ، متسائلًا بصوت مرتفع: لماذا يقتل نفسًا زكيّةً. فيذكّر الخَضِرُ مرّةً أخرى موسى بتعهّده أن يظلّ صابرًا صامتًا. ومرّةً أخرى، يعتذر موسى: «**إنْ سألتُك [٣٥] عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغتَ من لدنيّ عذرا**».

بعد ذلك يأتيان إلى قرية ويسألان أهلَها الطعامَ، لكنهم يأبونَ أن يضيّفوهما.

وبرغم ذلك يُصلح الخَضِرُ جدارًا كان على وشْك أن يتداعى. فيبوح موسى في نفاد صبره بأنّ الخَضِر كان يمكنه على الأقلّ أن يطلب من أهل القرية أجْرَ إقامة الجدار.

ههنا يُفارق الخَضِرُ موسى، لكن ليس قبل أن يكشف له الحِكَم الكامنة وراء سلوكه الغامض. أمّا السّفينةُ، فكانت لأناسٍ مساكين عاملين في البحر. وكان هنالك ملِكٌ يأخذ كلّ سفينةٍ مرّ بها عَنوةً، وكان على وَشْك أن يأخذ هذه السّفينة. وقد أراد الخَضِرُ، بتعطيلها مؤقّتًا، أن يحميها لأصحابها الحقيقيّين. وأمّا الغلامُ، فقد خشي الخَضِرُ من أن يثور على الله ويكفر، فيجلب الإرهاق لوالدَيْه. أراد الخَضِرُ أن يبدلهما ربّهما ولَدًا خيرًا منه رحمةً وتقوى. وأخيرًا، في شأن الجدار، كان تحته كنزٌ، وهو ميراثٌ لرجلٍ صالحٍ. وقد توفّي، تاركًا وراءه غلامَيْنِ يتيمَيْن، ما كانا يعرفان شيئًا عن ميراثهما. أراد اللهُ لهذين الغلامين أن يبلغا أشدّهما، وهكذا جعَلَ الخَضِرَ يكشف كنزهما عندما أعاد بناء الجدار.

إنّ نفاد صبر موسى، كما تنبّأ الخَضِرُ، منعه من أن يرى الحكمةَ في هذه الأفعال جميعًا، التي يبيّن الخَضِرُ أنّه ما قام بها باختياره، بل بأَمْر الله (K 18:82). وقد استنتج صوفيّةٌ كثيرون من هذا المقطع أنّ بعض الأولياء قد يتلقّون إلهامًا مباشرًا من الله؛ ومِثْلُ هذا العِلْم المباشر من الله قد يُكمل أو حتى يفوق العِلْمَ الذي يُكشف للبشر بطريق الرّسل الذين اجتباهم الله ليبيّنوا مُرادَه للنّاس جميعًا.

نمطٌ آخر للصّوفيّ غير المتسبب تمثّل في القَلَنْدر. كان القَلَنْدريّون نموذجيًا صوفيّةً متسوّلين أشاروا إلى انسحابهم من الأعراف الاجتماعيّة كلّها بحَلْق لحاهم ورؤوسهم والتّرحال من بلدةٍ إلى بلدة في جماعات صغيرة عارضين بتباهٍ أحيانًا سلوكًا متناقضًا. ويصف كثيرٌ من الأشعار وصولَ شخصٍ شبيهٍ بالقَلَنْدَر في السّوق بأنّه تمزيقٌ للنظام

الاجتماعيّ؛ ومثل معشوقٍ جميل، تخلق جاذبيتُه الطّاغيةُ التشوّشَ الكامل، الذي يُنسي التجّارَ وأهلَ البلَد الشّريعةَ والدّين في توقهم إلى أرضائه والقيام بدعوته. وموضوعُ القَلَنْدَر هذا يظهر في قصائد أبي سعيد أبي الخَيْر (٩٦٧ ـ ١٠٤٩م) في القرن الحادي عشر الميلاديّ، ويتكرّر في كلّ أعمال سَنائي والعطّار وآخرين، برغم أنّ علاقةَ هذا الموضوع الأدبيّ بالممارسة العمليّة للتصوّف القَلَنْدَريّ غيرُ مُثبتةٍ تمامًا(١٠).

ويظهر أنّ حاجي بكتاش (تـ ١٢٧١م؟) جاء من محيطٍ قَلَنْدَريّ شبيهٍ بهذا تمامًا في خراسان، ليستقرّ في الأناضول في وقت من الأوقات قبْلَ عام ١٢٤٠م (Hamid Algar, "Bektāş" EIr. يُرجَع نسبُه الرّوحيّ إلى وليّين تُركيّين، هما أحمد اليسَويّ، وآخر اسمُه بابا رسول، أُعْدِم في أما سِيَه في عام ١٢٤٠م. وبرغم أنّ الطّريقة التي تُربط الآن باسْم حاجي بكتاش لم تأخذ بنيتَها الحاليّة إلّا في وقت متأخّر، تشير بعضُ الملاحظات التي يبديها [٣٦] المريدُ المولويّ أحمد الأفلاكيّ إلى أنّ بكتاش كان لديه حَلْقة كبيرة من المريدين حولَه، وأنّ المولويّين عَدّوه مُنافِسًا. وينتقدُ الأفلاكيّ (AF 381) حاجي بكتاش لأنّه، برغم كونه عارفًا متنورًا في القَلْب، لم يستطع أن يترسّم طريقَ النّبيّ (در متابعت نبود [بالفارسيّة])، الأمرُ الذي كان، مثلما سنرى (في الفصل ٤، فيما بعد)، الرّوحَ المحيي للرّوميّ وشيوخه. ويروي الأفلاكيّ حكايةً، ربما تكون مزخرفةً إلى حدّ بعيد، يرسل فيها حاجي بكتاش نائبَه، الشيخَ إسحاق، ليستشفّ أسرارَ شعبيّة الرّوميّ ونجاحه مرشدًا روحيًّا. فيتبيّن الرّوميُّ دوافعَ إسحاق غير النّبيلة ويؤلّف غزليّةً من أجله (D 3061)، تبدأ بـ:

إذا لم يكن لديكَ حبيبٌ، فلماذا لا تطلبُ حبيبًا؟

وإذا وجدتَ حبيبًا، فلماذا لا تطرب؟

وعند عودة إسحاق إلى حاجي بكتاش، يعلمُ أنّ بكتاش رأى منامًا يُضطرٌّ فيه إلى التسليمِ بانحطاطِ منجزاته الرّوحيّة والإذعانِ لعظمة منزلة الرّوميّ (AF 382-3). النقطةُ الأساسيّة للحكاية هي، طبعًا، التأكيدُ من جديد للمريدين المولويّين أن ليس ثمّة شيء يتعلّمونه من بكتاش وأتباعه لا يمكنهم أن يتعلّموه على نحو أكمل من الإخلاصِ التّامّ لشيخهم، مولانا جلال الدّين الرّوميّ، وصُورِ التهذيب والتأديب التي تُعلَّم في طريقته المولويّة.

وثمّة ظاهرةٌ ربّما لا تكون غيرَ ذات صلة بالقَلَنْدَريّة هي فرقةُ «الملامَتيّة» في التصوّف. فلأنّ الصوفيّ قد يحظى باحترامٍ عامّ بوصفه وليًّا من أجل أعمال تقوى وزهد واضحة للعيان، ربّما يُغرى بعمل كراماتٍ أو التباهي بقدراته من أجل الكسب الاجتماعيّ. وابتغاء تفادي هذه الشواغل الدّنيويّة من الطّريق الرّوحيّ، ربّما يعمد الصوفيّةُ الملامتيّةُ إلى تشويه سمعة أنفسهم بأن يتصرّفوا بطريقة منافية للتديّن، أو على الأقلّ يبدوا كذلك، بالظهور سُكارى علانيةً مثلًا. وطبيعيّ أنّ هذا على المدى الطويل ربّما يكون له التأثيرُ المعاكسُ المتمثِّل في جَعْل الفُسوق يبدو جائزًا من الوجهة الدّينيّة في التزام التبصّر الصوفيّ.

وبرغم أنّ أوائل الصوفيّة مالوا عمومًا إلى الزهادة وأسلوب الحياة المنزوي، رافضين الارتباطَ بالسّلطة السّياسيّة، طوّر كثيرٌ من الطّرق أخيرًا علاقاتٍ مع البلاطات والحكّام، الذين كان لكثير منهم اهتمامٌ حقيقيّ بالحياة الرّوحيّة. يضاف إلى ذلك أنّ رعايةَ أشخاصٍ وَرِعين قد تكون أمرًا حكيمًا من الوجهة السّياسيّة، إذ تساعد على إيجاد انطباعات جيّدة لدى العلماء والطبقات الحِرْفيّة. وبدءًا من عام ١١٢٦م تقريبًا إلى وفاة سنائي في عام ١١٣١م، أصبح هذا الشاعرُ، برغم أنّه ليس عضوًا في طريقة رسميّة، الشاعرَ الشخصيّ والمرشدَ الرّوحيّ لبهرامشاه (١١١٨ ـ ٥٢م)، الحاكم الغزنويّ. وأقام

جامي (تـ ١٤٩٢م)، وهو عضوٌ في الطّريقة النقشبنديّة، علاقاتٍ وثيقة مع مريده علي شِير نوائي (١٤٤١ ـ ١٥٠١م)، الشاعر والوزير لحاكم خراسان التّيموريّ، حسين بيقرا (١٤٦٨ ـ ١٥٠٦م). والدُ الرّوميّ، بهاءُ الدّين وَلَد، تلقّى رعايةَ علاء الدّين كيقُباذ، والرّوميُّ نفسُه نصَحَ مُعين الدّين [٣٧] پروانه بإقامة علاقات سياسيّة مع المغول (كما هي الحال مثلًا في الحديث الأوّل، فيه ما فيه ٤ ـ٥). في القرون اللاحقة، أصبحت الطّريقةُ المولويّة منهمكةً تمامًا في احتفالات الدّولة العثمانيّة (انظر الفصل ١٠).

صورةٌ للرّوميّ:

الإسلام، الطّريقة، الحقيقة

في المقدّمة النّثريّة للكتاب الخامس من المثنويّ، يخبرنا الرّوميّ على نحو دقيق بالمكان الذي يقف فيه داخلَ التقليدِ الإسلاميّ للقانون (الشّريعة)، وطريقِ الصوفيّة (الطّريقة)، والعِرْفان أو الظفر بالحقيقة (الحقيقة). ويقول لنا إنّ قانون الدّين يشبه شمعةً ترينا الطّريقَ؛ ومن دون تلك الشّمعة لا نستطيع حتّى أن نضع قَدَمًا على الطّريق الرّوحيّ. ومتى أُضيء الطّريقُ بنور الشريعة، بدأ السّالكُ بحثَه الرّوحيّ، الذي يحدث على الطّريق الصوفيّ. وفي نهاية الرّحلة، يصل الإنسانُ إلى الحقيقة.

يستعمل الرّوميّ الكيمياءَ القديمة تمثيلًا. فالنظرياتُ وراءَ تحويل المعْدِن كما تُتعلَّم من معلِّم أو كتابٍ تُشبه قوانين الدّين. ويحتاج الإنسانُ إلى أن يعرف هذه القوانين قَبْلَ أن يستطيع البدءَ بالمشي على الطّريق، لكنّ الإنسان لا يستطيع أن يرى كيف تنطبقُ النّظريّةُ على الحياة الواقعية إلّا عندما يمشي في الطّريق الصوفيّ. وإنّه في تجربة الطّريق

الرّوحيّ نطبّق عمليًّا العواملَ الكيميائيّة على المَعْدِن، إذا جاز التعبير. إنّه فقط بعد سلوكٍ ومتابعة إلى النهاية نستطيع تحويل النّحاس الفعليّ إلى ذَهَب ونظفر بالحقيقة.

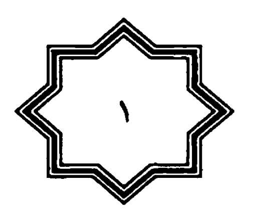
في أيّة لحظةٍ مفترضةٍ نقف جميعًا عند نقاطٍ مختلفة على هذا الطّريق الرّوحيّ ونميلُ، من حيث نحن بشَرٌ، إلى أن نتمتّعَ بالمنزلةِ الخاصّةِ التي يحدث أن نحتلّها في هذه اللحظة، وندافعَ عنها. ومَنْ يعرفون نظريةَ الكيمياء يتباهون بمُحْرَزاتهم. ومن ينفّذون الكيمياءَ يتمتّعون بسِحْرهم المحوِّل. أمّا من تحوّلوا إلى ذَهَب فقد تركوا خَلْفَهم مشاغلَ معرفة النظريّة وتطبيقها.

ثمّ يشبِّه الرّوميُّ المراحلَ الثلاث للدّين بميدان الطبّ. فالقانونُ الدّينيّ أو الشَّرْع يُشبه تعلُّمَ عِلْم الطِّبّ. فأَخْذُ الدّواء المناسب فعليًّا وتطبيقُ حِمْيةٍ دقيقة هما تمامًا الحالُ في الطّريق الصوفيّ. لكنّ الصّحّة الحقيقيّة تكمن في عدم المبالاة بشهوات الدّنيا، وعندما ننسى كلًّا من الشّريعة والطّريق نتلاشى في حالٍ من العَدَم؛ لا يبقى إلّا وجْهُ الله في مجال رؤيتنا (K 28:88). ولذلك، فإنّ من يرجون لقاءَ ربّهم عليهم أن يعملوا الصّالحات ويُبقوا قلوبَهم وعقولَهم مركَّزةً على عبادة الله الواحد الحقّ، ولا يسمحوا لأيّ شيءٍ ولا لأحَدٍ آخر أن يدنِّس مطامحَهم، كما يطلبُ القرآن (K 18:110).

وبرغم أنّ الرّوميّ لديه ثروةٌ من الطّرائق والكتيّبات يعتمد عليها في ممارسته الصوفيّة وعرفانه وتصوّفه، علينا أن ننظر مباشرةً إلى الأشخاص ذوي النفوذ المباشر فيه المشكّلين له ـ والده، ومعلّمه برهان الدّين، وأستاذه الرّوحيّ، شمس الدّين ـ لنزداد علمًا في شأن ما تعلّمه وعلّمه. الفصولُ الآتية في الجزء الأوّل من هذا الكتاب تركّز، لهذا السّبب، في العمق على تأثير آباء الرّوميّ دَمًا وروحًا.

الجزءُ الأوّل

آباءُ الرّوميّ في الرّوح



بهاء الدّين وَلَد:
سُلطانُ العُلَماء

محوتُ نفسي، ومحوتُ الصُّوَرَ من نفسي لكي أرى الله. قلتُ في نفسي: أمحو هذه عن الله وأمحو الصُّوَرَ عن الله لكي أرى الله وأتّصلَ بمنافعه على نحو أسرع. ذكرتُ اسمَ «الله»، فاتصلَ ضميري بالله ورأيتُ اللهَ في معنى الرّبوبيّة وصفاتِ الكمال. رأيتُ أنّ كيفَ والكيفيّةَ ليست لائقةً لذاته وصفاته. فقلتُ في نفسي إنّ عالَم اللهِ شيءٌ آخَرُ، فإنّ مكانَه ليس مكانَ المحْدَثات، ولا مكانَ المعدومات. بل عندما أشاهدُ ذاتَه التي لا كيفَ لها وصفاتِه التي لا كيفَ لها أعلمُ أنّ الصُّوَرَ والكيفيّةَ والجهةَ تتساقطُ عن حضرته كالأوراق والأزهار، وأعلمُ أنّ اللهَ وصفاتِ الله غيرُ هذه وأنّ موجِدَ هذه لا يشبه هذه. وهكذا عندما يُشغَلُ ضميري بالله أخرجُ من عالَم الكون والفساد، فلا أكون فوقَ مكانٍ ولا أكون في مكانٍ، أطوف في ذلك العالَم الذي لا كيفَ له وأتطلّع(Bah 1:169).

كنتُ أقول: ياأللهُ، أنا عاشقٌ لك وطالبٌ لك. فأين أراك؟ أأراك داخلَ العالَم أم خارجَ العالَم؟ ـ فألهمني اللهُ أنّه مثلما أنّ الجدرانَ الأربعة لقالَبكَ وعالَم قالَبك لديها عِلْمٌ عنك وهي حيّةٌ بك ولا تراك، وبرغم أنّها لا تراك، لا من داخلك ولا

من خارجكَ، لكنّ آثارك تصلُ أجزائك، كذلك لا تراني داخلَ العلَم ولا خارجَ العالَم، ولكنّ إلى أجزاءَ العالَم جميعًا لديها شيءٌ منّي، من تغيير وتبديل وحرارة وبرودة، وأجزاؤكَ تنمو منّي وتحصلُ منّي على النّعَم، فكيف لا تراني؟

فقلتُ من جديد: يا أللهُ، إذن شاهدَكَ الخَلْقُ كلّهم بقَدْر الآثار التي تصلُ إليهم(Bah 1:212-13).

[٤٢] هذه الموادُّ من التدوينات الرّوحيّة لبهاء الدّين تكشف الاهتماماتِ الصوفيّة التي شغلته. وتُظهر أيضًا مبلغَ دَيْن تفكير الرّوميّ لوالده، الذي جاء إلى الدّنيا قريبًا من عام ١١٥٢م في خراسان، مهد التصوّف الإيرانيّ التقليديّ، ربّما في المِنطقة القريبة من بَلْخ وتِرْمِذ، قربَ الحدود الحديثة لأفغانستان وطاجكستان.

وقائعُ الحياة

في موعظةٍ غير رسميّةٍ أو نقاشٍ مع مريديه، يذكر محمّد بهاءُ الدّين ولَد أنّه في اليوم الأوّل من شهر الصّيام، رمضانَ، تقريبًا في عام ستّ مئة من هجرة النّبيّ محمّد إلى المدينة، كان على وَشْك أن يتجاوز سنّ الخامسة والخمسين (Bah 1:354). وسيكون قد قَدَّر هذا بالسّنين القمريّة، وفقًا للتقويم الإسلاميّ؛ فإذا ما طرحنا خمسًا وخمسين سنةً من أوّل رمضان سنة ٦٠٠هـ المطابق للثّالث من شهر أيّار، من سنة ١٢٠٤م في التوقيت اليوليوسيّ، فسيذهب بنا ذلك إلى الأوّل من رمضان من سنة ٥٤٥هـ المطابق للثاني والعشرين من كانون الأوّل من سنة ١١٥٠م. المقطعُ المقصودُ هنا يبدو قابلًا لتفسيرين مختلفين، اعتمادًا على المخطوط الذي يقرؤه المرءُ. على الأقلّ، مخطوطٌ واحد يقول: «في سنة ستّ مئة تصوّرتُ

أنّ.». مخطوطاتٌ أُخَر، في أيّة حال، أقلُّ دقّةً في شأن التاريخ وتقول: «في سنة ستّ مئة ونيّف بعد هجرة محمّد سمعتُ...». وبافتراض أنّ هذه الرّواية صحيحةٌ، لا نستطيع أن نحدِّد ولادةَ بهاء الدّين في آخر كانون الأوّل من سنة ١١٥٠م أو مطلع كانون الثاني من سنة ١١٥١م، بل بعد عدّة سنين، ربّما حوالي تشرين الثاني من سنة ١١٥٢م أو ١١٥٣م.

فماذا كان ذلك الذي سمعَه بهاءُ الدّين أو كان يفكّرُ فيه في هذا الوقت؟ أنّه لن يعيش إلّا عشر سنوات أُخَر، تقريبًا، إلى سنّ الخامسة والسّتّين، إن كان ذا حظّ، لأنّ هذا كان عُمُرًا لا يتوقّعه إلّا الرّجالُ الأقوياء الأصحّاء (Bah 1:354)، بينما كان بهاءُ الدّين يُعاني من عِلَلٍ مختلفة (Bah 2:1، 44 etc.). صار بهاءُ الدّين منشغلًا بالكيفيّة التي يَشغلُ بها على أحسن وجهِ السّنواتِ العَشر الباقية، أو كما يحسب هو، الـ ٣٦٠٠ يوم التي خمّن أنّها تُكمِل المدى الطبيعيّ لحياته. ويستنتجُ، مثلما يمكن المرءَ أن يتوقّع من داعيةٍ أو واعظ، أنّ وقتَه ـ الذي عليه أن يعدّه نعمةً ـ من الأفضل أن يُقضى في ذِكْر الله وطاعة أوامره (Bah 1:354-5).

ومثلما تجري المقادير، بقي بهاءُ الدّين حيًّا لما يقرب من رُبع قرن آخر، بالسّنين العشرين الأخيرة أو نحوها من عمره التي تبيّن أنّها أكثرُ أهميّة بكثير من السّتّين سنةً الأولى. وعندما تذكّر التأمّلَ في الموت الذي شغلَه في مساء ذكرى ميلاده الخامسة والخمسين، ربّما كانت زوجتُه حاملًا، أو تُر ضع، في هذا الوقت، ابنَه الثاني. وهذا الابنُ، محمّدُ جلال الدّين، الذي وُلد في الثلاثين من أيلول، من سنة ١٢٠٧م، قُدِّر له أن يصبح أحَدَ أعظمِ الشّعراء الصوفيّة في التاريخ الإنسانيّ (هكذا اعتقد مترجمُه، ر.أ. نيكلسون، وبوساني Bausani، من بين آخرين). وعندما وُلِد جلالُ الدّين الصّغير،

لابدّ من أنّ بهاء الدّين كان حَذِرًا تمامًا من السّتّين. وعندما كان هذا الصّبيّ ما يزال لم يبلغ الثالثة عشرة من عمره، اقتلع بهاءُ الدّين [٤٣] الجذورَ وارتحل بعائلته على امتداد الطريق من آسية الوسطى إلى وسط الأناضول. وفي سنة ١٢٣١م، عندما لبّى بهاءُ ولَد أخيرًا نداء ربّه، رتّب لاجتذاب حَلْقة مُريدين حوله في معهدٍ دينيّ في قُونِيَةَ، في أرض الرّوم (الاسم الذي أعطاه المسلمون لآسية الصُّغرى، والذي نعرفه اليومَ باسم تُركية)، حيث أعدّ الشّابَّ جلالَ الدّين الرّوميّ ليحلّ محلّه معلّمًا وواعظًا على رأس هذه الحلْقة.

مصادرُ ودراساتٌ لحياة بهاء الدّين

إنّ مقدارًا كبيرًا من المعلومات الواقعية والقصصيّة حول حياة بهاء الدّين ولَد يمكن أن يُجمع من يوميّاته، التي حملت عنوان «المعارف»، التي تعني «بيانات» صوفيّة. ويقدِّم جلالُ الدّين الرّوميّ، ابنُ بهاء الدّين، جزءًا أو جزأين ضئيلين في أحاديثه، المجموعة في كتاب فيه ما فيه، الذي يعني حرفيًّا «الكتاب الذي يحتوي ما يحتويه»، وهو عنوان غريبٌ موحٍ بمزيج a hodge-podge، ويدلّ على شيءٍ من قبيل «من أجل أحقيّته». ويعطينا حفيدُ بهاء الدّين، سُلطانُ وَلَد، وصفًا مركّزًا جزئيًّا في تاريخه الشّعريّ للأسرة، المعروف بالاسمَيْن: «ابتدانامه»، أي كتاب البدايات، و«ولَد نامه»، أو «مثنوى ولدى» [بالفارسيّة]، الذي يحمل المعنى الثّنائي: «الكتاب البنَويّ» [نسبةً إلى البنين]، و«كتاب الأولاد». وبرغم أنّ الكتاب يزعم روايةَ معلوماتٍ واقعيّة، يبدو غيرَ مصيبٍ في بعض نقاط القضية ويشغل نفسَه بأحداثٍ على المستوى الرّوحيّ أكثر منها على المستوى التاريخيّ ـ المادّي. وإنّ تاريخَيْن مستقلّين كتبهما على بُعْدٍ زمانيّ أكبر سپهسالارُ والأفلاكيّ، مُريدا الطّريقة الصوفيّة التي تشكّلت حولَ العائلة ومقام شيخها، يقدّمان

لنا تفصيلًا أكثر. هذان الكتابان ـ رسالةُ سپهسالار وكتابُ مناقب العارفين للأفلاكيّ ـ يعكسان القِصَص الأسطوريّة المتداولة بعد حوالي مئة سنة من وفاة بهاء الدّين وينبغي أن يُستفاد منهما بقدرٍ كبير من التحوّط والحذر.

بدأت المعالجاتُ العلميّة لحياة بهاء الدّين بمقالةٍ لِهلْمُت ريتر Hellmut Ritter أظهرت مخطوطاتٍ لكتابٍ لبهاء الدّين عنوانُه «المعارف» لم تكن مكتشفةً في مجموعاتٍ في تركية إبّان الحرب العالمية الثانية[١]. عثر بديعُ الزمان فروزانفر فيما بعد على عدد من المخطوطات الإضافيّة، نشر على أساسها طبعةً لـ «المعارف» في عام ١٩٥٥م. في عام ١٩٥٩م أضاف فروزانفر مجلّدًا جديدًا إلى هذه بعد عثوره على مخطوطٍ آخر لـ «المعارف» أيضًا احتوى على قسمٍ من النّصّ مجهولٍ حتّى ذلك الوقت. وانطلاقًا من هذا، قدّم آرثور جون آربري ترجمةً إنكليزيةً لعشرين من الأحاديث ذات المئات المتعدّدة في «معارف»[٢] بهاء الدّين. وقدّم هلمت ريتر موجزًا مختصرًا لحياة بهاء الدّين في مقال لدائرة المعارف الإسلاميّة Encyclopaedia of Islam، واختُصرت هذه التفاصيلُ مرّةً أخرى في عام ١٩٨٩م في دائرة المعارف الإيرانيّة the Encyclopaedia Iranica[٣]. وقدّم العالِمُ السّويسريّ فرِيتز ماير Fritz Meier، محلّلًا تحليلًا دقيقًا مجموعةً كبيرة من المصادر، وفي المقام الأوّل مؤلَّفَ بهاء الدّين، دراسةً فخمةً للحياة والتعاليم في كتابه لعام ١٩٨٩م الذي حمل العنوان:

Bahā'i Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik

البيانَ الحاسم في شأن بهاء الدّين. وإنّ وصفَ بهاء الدّين المقدَّم هنا يعتمد اعتمادًا قويًّا على ماير.

أبوّةُ بهاءِ الدّين:

[٤٤]والدُ بهاءِ الدّين كان حُسَين الخَطيبيّ، وهو واعظٌ وعالِمٌ مُسْلِمٌ اعتُقِد تقليديًّا أنّه عاش في بَلْخ. وبَلْخُ هي اليومَ بلدةٌ صغيرة إلى الغرب تمامًا من مدينة مزار شريف في أفغانستان، لكنّه من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر الميلاديّين كانت مركزًا مزدهرًا للثقافة الإسلاميّة تحت حُكْم السّامانيّين أوّلًا ثمّ الغَزْنَويّين، وأخيرًا السّلاجقة. هذه المدينةُ المزدهرةُ، المحميّةُ بجدار، التي تحمّلت عددًا من الأسواق، ومن بينها بستانُ وسوقُ العشّاق (بازارِ عاشقان ـ بالفارسيّة)، بناها السّلطانُ الشّهير محمود الغزنويّ. ومثلما هي الحالُ في معظم الحواضر الفارسيّة ومدن آسية الوسطى بُنيت البيوتُ في بَلْخ من الطّين. وبَلْخُ المستقَرُّ القديم الذي كان أهلُه مجوسًا ثمّ بعدئذ بوذيّين قبْلَ أن دُمّرت المدينة في غزوات العرب، آوت أيضًا جماعةً يهوديّة عُمّرت لقرون استمرّت في المرحلة الإسلاميّة إلى جانب المسلمين الغالبين.

وقبْلَ ولادة بهاء الدّين بقرنٍانتزع السّلاجقةُ حُكْمَ بَلْخ وضواحيها من الغزنويّين، وبُنيت فيها مدرسةٌ عظيمة (النّظاميّة) بتشجيع الوزير الشّهير نِظام المُلْك (الذي اغتيل في سنة ١٠٩٢م). وقريبًا من زمان ولادة بهاء الدّين، في أيّة حال، فقد السّلاجقةُ السيطرةَ على المِنطقة ثمّ خلال القرن اللّاحق دخلت المدينةُ في مرحلة انحدار. إذ جاء أولًا احتلالُ سنة ١١٥٢م الذي قام به الفاتحُ الغُوريّ علاءُ الدّين حسين (الذي لُقّب بـ «جهان سوز»، أي حارق العالَم)، ثمّ نَهْبُ المدينة بأيدي رجال قبائل الغُزّ. في عام ١١٩٨م عاد حُكْم بَلْخ من القره خِتائيّين(*) إلى الأمير الغوريّ لبامْيان، بهاء الدّين سام. ثمّ بعد

* ـ اسم أطلقته المصادر العربيّة والإسلاميّة منذ القرن ١١م على بعض شعوب الصّين من المغول [المترجم].

سبعة أعوام انتزع شاه خوارزم، علاءُ الدّين محمد بن تكش (١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م) المدينةَ، وإبّانَ فترة حُكْمه فرّ بهاءُ الدّين أخيرًا من خراسان. وقد دمّرت حشودُ المغول العظيمةُ بقيادة جنكيزخان بَلْخَ في ربيع سنة ١٢٢١م، وهي صدمةٌ لم تشفَ منها حقًّا. إذ يُقال إنّ المغول قتلوا آلافًا من المئتي ألفٍ من السّكان الذين عاشوا في بَلْخ في هذا الوقت [٤].

كان والِدُ بهاء الدّين، حسين، عالِمَ دينٍ ذا ميولٍ إلى الزّهد، واشتغل مِثْلَ والِده قبلَه، أحمد، بحِرْفة العائلة إذ كان «خطيبًا». ومن بين المذاهب المعترف بها في الإسلام السُّنّيّ، تبنّت العائلةُ المذهبَ الحنفيّ المتحرّر نسبيًّا. وقد تمتّع حسينٌ الخطيبيّ بشهرةٍ في شبابه ـ هكذا يقول الأفلاكيّ بمبالغةٍ مميّزة ـ جعلت رضيَّ الدّين النّيسابوريّ وعلماءَ مشاهير آخرين يأتون للدّرْس عليه (AF 9؛ وفي شأن الأساطير حول بهاء الدّين، انظر بعْدُ، «بهاء الدّين الأسطوريّ»). وتشير روايةٌ أخرى إلى أنّ جَدَّ بهاء الدّين، أحمد الخطيبيّ، وُلِد لِفِرْدوس خاتون، وهي ابنةُ الفقيه والمؤلّف الحنفيّ الطيّب السُّمعة شمس الأئمّة أبي بكر السَّرَخسيّ، الذي توفّي حوالي عام ١٠٨٨م
(Af 75؛ FB 6n. 4؛ Mei 74n. 17).
وهذا بعيدٌ عن أن يكون غيرَ محتمل ثمّ، إن صَحّ، فسيميلُ إلى الإيحاء بأنّ أحمد الخطيبيّ درسَ على شمس الأئمة. قبْلَ أن تستطيع الأسرةُ أن تُرجِع افتراضًا جذورَها إلى أصفهان.

[٤٥] لا نعلمُ اسْمَ والدة بهاء الدّين في المصادر، فقط أشار إليها بـ «مامي» [بالفارسيّة] أي أمّي، وإلى أنّها عاشت إلى حوالي العَقْد الأخير من القرن الثاني عشر الميلاديّ. ويؤكّد بهاءُ الدّين أيضًا أنّه تلقّى لقبَ «وَلَد»، الذي ربّما يوحي بأنّه كان ابنًا وحيدًا، خاصّةً لأننا لا نملك معلوماتٍ أخرى في شأن إخوةٍ (Bah 2:45). ولا يعطي

بهاءُ الدّين صورةً كاملةً لوالدته، لكنّها تبدو في مناسبات كثيرة في دَور مضايقٍ، معكّرةً صفْوَ تركيزه أو تأليفه، مسبّبةً له الحزن (مثلما نجد في Bah 1:30, 317; 2: 107)، أو حتّى ملقيةً نوباتِ غضبٍ وشاتمةً أمامَ الآخرين، وهكذا شعر بهاءُ الدّين بأنّه قلقُ البال نسبيًّا في شأن سمعته (Bah 2: 62). ومهما يكن، فإنّه إلى حدّ ما لابدّ من أن يكون بهاءُ الدّين ووالدتُه قد تشاركا في حديثٍ فلسفيّ أو دينيّ (Bah 1: 177 ff).

أزواجُ بهاءِ الدّين وأبناؤه:

تسمحُ الشّريعةُ الإسلاميّة بالزّواج حتّى من أربع زوجات في وقت واحد. ولا نعلَمُ كَمْ زواجًا عقَدَ بهاء الدّين على نحو متزامن، لكنّه يسمّي عددًا من النساء، أكثرُهنّ أهميّةً لأغراضنا مُؤمنة خاتون، أمّ الرّوميّ، التي رافقته في التّرحال باتّجاه الغرب، لكنّها توفّيت في لارندة (قَرَمان الحالية)، قبْلَ الوصول إلى قُونِية. ويتحدّث كتابُ «المعارف» عمّن تُدعى بي بي علويّ، الاسمُ الذي يحدِّده زرّين كوب (ZrP 61) بأنّه لقبٌ لمؤمنة خاتون، لكنّ ماير (Mei 427) يعدّها زوجةً مستقلّة. ويتحدّث بهاءُ الدّين في موضع آخر على نحو غير متحرّج عن رغبته بالتزوّج من ابنة القاضي شَرَف (Bah 1:327-8)، التي يمكن أن نفترض أنّها زوجةٌ أخرى. ويتحدّث أيضًا صراحةً عن رغبته بنكاح امرأة تُسمّى تَرْكان (Bah 2: 175)، وقد يكون هذا اسْمَ زوجةٍ رابعة أو ربّما لقبًا أو كُنيةَ تحبُّبٍ لواحدةٍ من الزّوجات اللّائي ذُكِرْن قبْلُ. وبرغم أنّ بهاء الدّين كان زاهدًا بالفطرة وحاول ضبْط عواطفه (كما يظهر مثلًا في Bah 1: 352)، لم يشاطر المسيحيّين والمانويّين الاشمئزازَ من العالَم المادّيّ. وبدلًا من ذلك، عكست نظرةُ بهاء الدّين موقفًا إسلاميًّا من الجِنْس، وهو موقفٌ يعترف بقوّة شهواتنا الجنسيّة وينشُد إشباعَها داخلَ إطارٍ منظَّمٍ

جدًّا يحفظ الاستقرار الاجتماعيّ. ويروي بهاءٌ أنّه في صباحٍ وعندما كان يحدِّق في التنّور في تأمّل روحيّ في خاصّيّات النّار، نَبَحَ كلْبٌ وشَوّش تركيزَه. استيقظت بي بي علويّ وتقدّمت إليه، وفي هذه اللحظة استبدّت به شهوةٌ قويّة. حاول أن يقاوم وخْزَ الشّهوة، لكنّه عندئذ أحسّ بأنّ اللهَ قد بعث فيه هذه الشّهوة. ولأنّ الأمر كذلك، لا يمكن دوافعَه أن تكون شرًّا (Bah 1: 381):

هذا أيضًا تحريكُ الله. فلماذا يكونُ سببًا للعقوبة وسببًا للصّدود؟ ألهمني اللهُ هذه الفكرةَ: «عملي وتحريكي خفضٌ ورفعٌ. بتحريكةٍ أُعِزُّ، وبتحريكةٍ أُذِلّ. والآنَ، عند أوّلِ إدراكٍ يصلُ إلى روحكَ، اذكرْ أوّلًا اللهَ؛ لأنّ ذلك تحريكُ الله، وفكّرْ في مسألة أنّه إذا كان التحريك سببًا للعقوبة والإذلال والألَم، فاستعنْ بالله لكي لا يحرّكك هذا التحريكُ؛ وإذا كان سببًا للعزّ والحظوة، [٤٦] فاحمدِ اللهَ لكي يجعلك على هذه الحال في كلّ لحظة. وكلّما أعطى روحَك شيئًا من هاتين الحالَيْنِ فاعلمْ أنّك مصطفًى بنور النبوّة.

وبرغم أنّ بهاءَ الدّين عانى حقًّا من توتّر بين طبيعته الرّوحيّة وشهواته المادّيّة، ينبعث هذا التّوتّرُ من السّؤال عن السبب الذي يجعل الشهوةَ إلى زوجةٍ كان متزوّجًا منها شرعًا تستبدُّ به وتُلغي تركيزَه عندما كان عازمًا على الصّلاة. ولا يعني هذا أنّ بهاء الدّين قد أجاز الزّنا أو السّفاح. إذ نطّلع في موضع آخر على اندهاش بهاء الدّين من مشاهدة الجوّ الشّبيه بالكرنفاليّ الذي يسودُ بعد حَفْل خِتان، متأثرٍ احتمالًا بالممارسة الصّينيّة (الختَنيّة)، وفيه حسرت النّساءُ عن رؤوسهن، وأمسكْنَ بأيدي الرّجال علنًا، وشَرِبْنَ الخمرةَ (سياكي)، ورقصْنَ بل عرّينَ صدورَهنّ (Bah 2: 17).

ووفقًا لما يقول الأفلاكيّ (AF 994)، كان لبهاء الدّين ابنةٌ اسمُها فاطمة خاتون،

تزوّجت في خُراسان وبقيت هناك مع زوجها عندما هاجرت أسرةُ ولَد غربًا. كان لديه مرضعةٌ في أفراد الأسرة، تُسمّى نُصُب خاتون، يقول بعضهم إنّها كانت أختَ بهاء الدّين؛ وأيًّا كانت الحال، فقد كانت متزوّجة (AF 15-16)، وعلى النحو نفسه ربّما بقيت في خراسان مع زوجها. ويذكر كتابُ «المعارف» (Bah 2: 45, 142) ابنًا كان يُسمّى حسينًا، وهو سَمِيٌّ لوالد بهاء الدّين، ولعلّه لهذا السّبب المولودُ الأوّل لبهاء الدّين. ولأنه لا يذكره الأفلاكيّ ولا سپهسالار، يُرجَّح أنّ الحسينَ بقي في خراسان مع والدة بهاء الدّين أو ربّما تُوفّي قبل رحيل الأسرة إلى الأناضول (Mei 50). وتُجمع المصادرُ، في أيّة حال، على أنّ علاءَ الدّين محمّدًا كان أخًا أكبر بسنتين للرّوميّ، الأمرُ الذي يحدّد ولادتَه في عام ١٢٠٥م (٦٠٢ هـ)، ذلك لأنّ الرّوميّ وُلِد في عام ١٢٠٧م (٦٠٤هـ). على أنّ كلًّا من علاء الدّين وأخيه الأصغر، جلال الدّين محمّد (الرّوميّ)، رافق والدَه في ارتحاله، هذا برغم أنّ «المعارف» لا يذكر أيًّا منهما بالاسم.

عمَلُ بهاءِ الدّين وَلَد ووضْعُه في الحياة:

استعملَ بهاءُ الدّين لقَبَ «سلطان العُلَماء»، أو كما أترجمه هنا: " The King of Clerics"، الذي يوحي بأنّه كان الأكثرَ ورَعًا أو روحانيّةً بين علماء الدّين. وبناءً على هذا اللّقَب، وعلى المزاعم المتزيّدة التي نقرؤها في روايات كُتُب المناقب [أو التذاكر] التي ألّفها سلطانُ وَلَد، وسپهسالار والأفلاكيّ في شأن شهرة بهاء الدّين والحشود الضخمة التي خرجت لتحيّته وسماعه وهو يخطب أينما ذهب، ذهب معظمُ العلماء إلى أنّ بهاء الدّين كان واحدًا من الفقهاء الأحناف الأكثر شهرةً في عصره. وفي أيّة حال، ليست هذه هي الصّورة

التي تنبثق من مؤلّفات بهاء الدّين أو من المعجمات التاريخيّة المدوَّنة في القرون الوسطى عن مشاهير علماء الإسلام. وحتّى الآن لم يُعثر على مصادر تعودُ إلى زمان بهاء الدّين تأتي على ذكره، وتبعًا لذلك علينا أن نفترض أنّه لم يكن معروفًا على نطاق واسع (Mei 423). وعلى افتراض أنّ العُلماء قد اعترفوا به [٤٧] على نطاق واسع «سلطانًا» لهم، خاصّةً في شأن الفِقْه الإسلاميّ، لابدّ من أن يكون قد عُرِض عليه وظيفةٌ تدريسيّة في واحدة من المدارس المهمّة حيث عاش أو في الحواضر التي مرّ بها. ثمّ، على افتراض أنّه كان مدرّسًا في مدرسة مهمّة، لابدّ تقريبًا من أن يكون اسمُه قد سُجِّل عند كُتّاب السِّيَر.

يُذكرُ اسْمُ بهاء الدّين، في أيّة حال، فقط من أجل ابنِه، الرّوميّ. فالمعجمُ السِّيَرِيُّ الأوّلُ لفقهاء الحنفيّة خاصّةً الذين وصلَ إلينا، «**الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة**»، لعبد القادر بن أبي الوفاء (١٢٩٧ ـ ١٣٧٣م)، يخصّصُ مادّةٌ مستقِلّةً (لكنّها خاطئةٌ تمامًا) للرّوميّ وابنه، سلطان ولَد، لكنّه لا شيءَ مذكورٌ في شأن بهاء الدّين. جمع ابنُ أبي الوفاء هذه المعلومات من مرحلة قدرُها ١٥٠ عامًا بعد وفاة بهاء الدّين واستعمل افتراضًا مصادرَ أقدم عهدًا لم تعُدِ الآنَ في متناول أيدينا.

كيّفت حِرْفةُ الواعظ والفقيه نفسَها لنمط حياةٍ متحرّك، مزوِّدةً بهاءَ الدّين وأسلافَه بفرصةٍ للترحال بحثًا عن أتباع جُدُد. وربّما وُلِد بهاءُ الدّين في بَلْخ؛ ولكن على الأقلّ بين حزيران ١٢٠٤ و ١٢١٠م (شوّال ٦٠٠ و ٦٠٧هـ)، في الوقت الذي وُلِد فيه الرّوميّ، أقام بهاءُ الدّين في بيتٍ في وَخْش (Bah 2: 143). كانت وخْش، لا بَلْخ، المقرَّ الدّائم لبهاء الدّين وأسرته إلى أن كان الرّوميّ في سنّ قريبة من الخمس (Mei 16 -35). في ذلك الوقت، في حوالي عام ١٢١٢ م (٦٠٨ ـ ٩ هـ)، انتقلت أسرةُ ولَد إلى سَمَرْقَنْد

(Fih 333; Mei 29-30, 36)، تاركين خلْفَهم والدةَ بهاء الدّين، التي ينبغي أن تكون قد كانت في سنّ الخامسة والسّبعين (٥).

وَخْشُ(*):

تقع وَخْشُ، التي حُدّدت على نحو غير حاسم بأنّها مدينةُ لِوَكَنْد (أو لاوَكَنْد) أو سنگتُده في القرون الوسطى، ضمنَ حدود طاجكستان الحاليّة، على مسافة ٦٥ كيلومترًا تقريبًا جنوبَ شرق مدينة دو شنبه، و٣٥ كيلومترًا شمالَ شرق كُرگان ـ تيوب Kurgan-Tyube، وداخلَ ٥٠٠ كيلومتر من حدود الصّين. وهي واقعةٌ تمامًا شمالَ خطّ العَرْض ٣٨ على الضفّة الشرقيّة لنهر وَخْشاب، وهو رافدٌ كبير يتدفّق في نهر آموداريا، المعروف في تلك الأيّام بـ «جيحون»، لكنّ الإغريقَ سمّوه أوقسوس Oxus في العصور القديمة. والحقيقة أنّ الكلمة اليونانيّة Oxus ربّما تأتي من كلمة وَخْش، فإنّ الوَخْشاب هو الماءُ الذي يغذّي أو «يتعاظم» في جيحون the Oxus بالمعنى الدقيق للكلمة. وإنّ جغرافيّينَ من البلدان الإسلاميّة المركزيّة عدّوا نهر جيحون the Oxus الحَدَّ التاريخيّ بين أرض الفُرس والتّرك. ما يقعُ وراء النّهر (ما وراء النهر)، أو على نحو أكثر دقةً النّهرين ـ جيحون وسيحون the Jaxartes ـ ألّف الحدودَ الخياليّة بين الحضارة والسُّهوب [السّهول الواسعة الخالية من الشّجر]. المنطقةُ الواقعةُ بين هذين النهرين ظفرت بحياة مدينيّة مزدهرة، في أيّة حال، وأظهرت اثنتين من المدن الإسلاميّة الأكثر ألَقًا في أوائل العصور الوسيطة ـ بُخارى وسَمَرْقند. وبلغُة الثقافة أو السّكّان، لم تُعدّ وَخْشُ أحدَ المراكز المهمّة في بلاد ما وراء النّهر.

* ـ بلدةٌ من نواحي بَلْخ من خُتّلان، وهي كورةٌ متّصلةٌ بخُتّل حتّى تُجعلان كورةً واحدة، وهي على نهر جيحون، وهي كورةٌ واسعةٌ كثيرة الخيرات طيّبةُ الهواء، وبها منازلُ الملوك ونعم واسعة» ـ ياقوت: معجم البلدان [المترجم].

وفي شأن الامتداد، أشار اسْمُ وَخْش أيضًا إلى المنطقة بين نهري أَخْشَوا ووَخْشاب في جوار [٤٨] جسْر الحجر القديم (٦) فوق نهر وَخْشاب، حوالي ٤٥ كيلومترًا شمالَ وَخْ. في القرن العاشر الميلاديّ وفقًا للإصطخري، كانت منطقةُ وَخْش خصبةً كثيرة الثمار، واشتهرت بخيولها ودوابّ الحَمْل فيها، ودعمت عددًا كبيرًا من القرى على ضفاف أنهارها وجداولها. المنطقةُ الواقعةُ إلى الجنوب منها، الأقربُ إلى جيحون، كانت معروفةً باسمِ خُتَّل، وكانت عاصمتُها الإقليميّة هُلْبُك، وهي كبيرةٌ إبّانَ تلك المرحلة (قبْلَ حياة بهاء الدّين بحوالي مئتي عام) لتحتمل مسجدًا جامعًا. وكانت مُنْك وهَلاوَرْد، في أيّة حال، المدينتين الأكثر سعةً وجمالًا في المنطقة. ولعلّنا نستنتج ممّا قاله أوائلُ جغرافيّي القرون الوسطى أنّ مدينة وَخْش أو لِوَكَنْد كانت أصغرَ من هذه المدن المحلّية المتوسطة الحجم، برغم أنّ الخصائص السُّكانيّة ربّما تغيّرت نسبيًّا في الوقت الذي عاش فيه بهاءُ الدّين هناك.

وبرغم أنّ عددًا من المدن المتوسطة يقعُ قريبًا منها، مِثْل قُباديان و اشْجِرْد، كانت أقربَ مدينة كبيرة إليها تِرْمِذُ، وهي واقعةٌ في منطقة صاغانيان على الضّفّة الشّماليّة لنهر جيحون عند التقائه بنهر زامِل، على بُعد ١٧٥ كيلومتر جنوب غرب وَخْش في خطّ مستقيم، ورحلةِ أيّام قليلة على الطّريق الرّئيس. وكانت تِرْمِذُ، موطنُ مريدِ بهاء الدّين برهانِ الدّين محقّق، مركزًا تجاريًّا للسِّلَع الذاهبة إلى خراسان من بلاد ما وراء النهر. وإذْ أُحيطت تِرْمِذُ بسُورَيْن وضاحيةٍ نائية، كانت قاعدةَ والي المنطقة في القرن العاشر. وفي ذلك الوقت كانت شوارعُ المدينة موصوفةً بالآجُرّ المشويّ، واستُعملت أيضًا موادُّ في بناء السّوق، برغم أنّ المسجد الجامع، من مرحلةٍ أقدم عهدًا، بُني بآجُرّ غير ناضج. ومرّ جنكيزخان (١١٦٢ ـ ١٢٢٧م) تِرْمِذَ بعد أن رحلت أسرةُ الوَلَد إلى آسية الصُّغرى، لكنّ

المدينة أُعيد بناؤها تمامًا. ويصفها ابنُ بطوطة، الذي زارها في وقت قريب من عام ١٣٣٠م، بأنّها واسعةٌ ومزدهرة، وذاتُ قنواتٍ وبساتين ومجموعة من الغِلال وعمران جميل.

ويذكر ابنُ بطوطة أنّه احتاج إلى سَيْر يوم ونصف لكي يقطع المسافة من تِرْمذ عبر صحراء رمليّة إلى بَلْخ، التي وجدها مخرّبةً وخاليةً من السّكان، بسبب تهجير سكّان المدينة المتعمّد الذي قام به جنكيزخان. وبرغم ذلك، تركت المساجدُ ومدارسُ الفقه الكثيرة في بَلْخ انطباعًا دائمًا في ابن بطوطة؛ ومثلما يقول، كان هناك أربعُ مدنٍ عظيمةٍ تاريخيًّا في خراسان، اثنتان منها ـ هراة ونيسابور ـ بقيتا مأهولتين عندما مرّ بهما، واثنتان منها ـ مَرْو وبَلْخ ـ دمّرهما المغول (Bat 382).

تقع بَلْخ على بُعد ٢٥٠ كيلومتر تقريبًا عن وَخْش، وعندما تحدّث بهاءُ الدّين وجلالُ الدّين مع مهاجرين آخرين من خراسان، ربّما حدّدا مدينة أصلهما على نحو أكثر دقّةً، على الأقلّ كانا يشيران إلى أنهما جاءا من منطقة وَخْش. لكنهما في الظاهر سمحا لأهل الأناضول بأن يعتقدوا بأنهما جاءا من بَلْخ، أحد المراكز الثقافيّة الكبيرة في ذلك العصر، قبل أن ينهبها المغول. وبينما قدّم هذا نقطةَ إسناد معروفة (ما يزال سكّانُ الضواحي في العالَم كلّه يقدِّمون أنفسهم عندما يبتعدون عن موطنهم بأنّهم يعيشون في المدن الكبيرة القريبة منهم)، عزّز مكانتَهما، [٤٩] ذلك لأنّ كونهما من بَلْخ أوحى بخَلْفيّة عالميّة ومثقَّفة أكثرَ مما كان يمكنُ وَخْشَ أن توحي به. وأيًّا كانت الحالُ، فإنّ بهاءَ الدّين، أو والدَه أو جَدّه، ربّما عاشوا في وقتٍ من الأوقات في بَلْخ.

أمّا سَمَرْقَنْد، التي انتقلت إليها أسرةُ وَلَد في حدود ١٢١٢م، فتقع على بُعد ٢٥٠ كيلومتر تقريبًا شمالَ غرب وَخْش، في ما يُعرف اليومَ بأوزبكستان. كانت سَمَرْقَنْد

مركزًا مدينيًّا رئيسًا، وربّما المركزَ الاقتصاديّ الكبير في بلاد ما وراء النهر. وإنّ الجغرافيّ ياقوتًا الحمويّ، الذي يكتب ضمنَ ما يقرب من عَقْد بعد رحيل أسرة ولَد من سَمَرْقَنْد، يصف المدينةَ بأنّها تشمل ما يقرب من ٧٥٠ أكْرٍ [كلُّ أكرٍ يساوي ٤٠٠٠ متر مربع تقريبًا]. وكانت المدينةُ المحصَّنةُ محميّةً بجدارٍ وخندقٍ مائيّ عميق. وكانت حدائقُ سَمَرْقَنْد وبساتينُها مشهورةً وكان الماء يُنقل في أنابيب رصاصٍ عبرَ قنواتِ جرّ إلى البيوت من القنوات الموجودة خارجَ جدار المدينة. ومن سوء الحظّ أنّ المدينة خرّبها المغول في عام ١٢١٩م، لكنّ أسرةَ ولَد ربّما تركت المدينةَ قبل هذا الحدث المأساويّ بثلاثة أعوامٍ تقريبًا (LeS; Bat; and Mei 14-16).

حِرْفةُ بهاءِ الدّين:

وفقًا لما يقول سپهسالار، ارتدى بهاءُ الدّين ملابسَ العلماء وعاش في بَلْخ، حيث كان يتسلّم مرتّبًا ثابتًا (مرسومًا) من بيت المال. عاش باعتدالٍ، وفقًا للشريعة، ولم يسحب أو يحوِّل لغرضٍ آخر أيَّ مالٍ من أموال الوَقْف الذي آزره (كان تحويلُ المال من الوقف عملًا منافيًا للأخلاق، بل حرامًا، برغم أنّه فيما يبدو ليس ممارسةً غيرَ مألوفة). تقاطر العلماءُ إلى هنا من كلّ أجزاء خُراسان ليسألوا بهاءَ الدّين في شأن فتاويه في مسائل عويصة مختلفة. وكان يدرّس في صفوف مفتوحة لعامّة الناس، ويُفترض أن يكون ذلك في موضوع الفقه الإسلاميّ (خلايق را درس فرمودى ـ بالفارسيّة)، إلى ما بين الصّلاتين، الذي ربّما يكون إشارةً إلى صلاتي الظّهر والعصر، بالركعات الأربع لكلّ منهما (أوقاتُ الصّلاة هي الفَجْرُ والظّهرُ والعصرُ والمغربُ والعِشاءُ). بعد صلاة

العصر (نمازِ ديگر ـ بالفارسيّة) يحاضِرُ في المريدين (أصحاب وملازمان ـ بالفارسيّة) في المسائل الرّوحيّة والعِرْفانية (معارف وحقايق گفتى ـ بالفارسيّة). في أيّام الإثنين والجُمَع ـ الجمعةُ هو يومُ الصّلاة والموعظة الجماعيّة الرّسمية، التي ترعاها الحكومة ـ يقدّم بهاءُ الدّين المواعظَ العامّة (مواعظ ـ بالفارسيّة)، بحضور جلال الدّين محمّد، الخوارزمشاه، تكرارًا، برغم أنّ الخوارزمشاه كان تحت تأثير متكلّم آخر، هو فخرُ الدّين الرّازي (Sep 10).

ولأنّ بهاءَ الدّين لم يكن في بَلْخ عندما كان جلالُ الدّين محمّد هو الخوارزمشاهَ (ويُدعى أيضًا مِنكُبرُني، حكَمَ من ١٢٢٠ إلى ٣١م)، يمكننا إمّا أن نختار أن نصرف النظرَ تمامًا عن هذه الرّواية بتمامها، وإمّا أن نفترض أنّ سپهسالار ظنّ جلالَ الدّين الخوارزمشاه أباه، علاءَ الدّين محمّد (حَكَم من ١٢٠٠ إلى ١٢٢٠م). ومهما يكن، فإنّ سپهسالار يشير على نحوٍ غريب إلى صلواتِ الجمعة هنا بأنها «مواعظ»، ولعلّه يشير إلى موعظةٍ تُقدَّم بعد الخُطبة أو واحدةٍ تقدَّم في مسجد صغير (أي غير المسجد الجامع). ولكن إذا حضَرَ السّلطانُ أو الشّاهُ [٥٠] صلاةَ الجمعة، فلابدّ تقريبًا من أن يحضر الخُطبةَ، خُطبةَ الجمعة الرّسميّة في المسجد الجامع؛ أمّا حضورُه أيّة مواعظَ أُخر فشأنٌ آخر. وفي أيّة حال، فإنّ تفاصيل رواية سپهسالار (تحديد موقع جريان الأمر بـ «بَلْخ»، جَعْل جلال الدّين خوارزمشاه معاصرًا للفخر الرّازيّ، جَعْل الحاكم يحضر موعظةً في يوم الجمعة، لا الخُطبة الرّسميّة، إلخ.) تُلقي شكًّا خطيرًا في صحّة روايته. وفي مستطاعنا، طبعًا، أن نختار قبولَ العموميات ورَفْض بعض التفاصيل.

ولعلّ الخطوط العامّة للقصّة تعكس على نحوٍ دقيق نشاطات بهاء الدّين في وَخْش،

باستثناء حضور الخوارزمشاه. وتبدو الحياةُ الموصوفة متّفقةً مع نشاط واعظٍ (خطيب أو واعظ) برغم أنّه عندما يشير بهاءُ الدّين إلى وَعْظه، يستعمل كلمةَ «تذكير»، بمعنى النّصح تقريبًا، وهو جنسٌ من الموعظة ينبغي في الأصل أن يدعو إلى التفكير في أوامر الله ونواهيه ويروي أنواعَ الثّواب الموعود لأهل الصّلاح وأنواعَ العقاب المقرَّر للمذنبين والعُصاة. يفكّر بهاءُ الدّين في هذه المسائل، لكنّه عندما يقدّمها إلى مُريديه ـ وهو يُحدّد أنّ لديه بعض المريدين (مُريدانم ـ بالفارسيّة ـ Bah 1: 374) ـ كان يفعل ذلك ليس بطريقة التخويف من نار جهنم بل بطريقة ناصحٍ روحيّ مهتمّ بالقيمة الحقيقيّة للأعمال الصّالحة. ويكتب بهاءُ الدّين قائلًا إنّه استمتع بحِرفة الوَعظ (Bah 2: 60). ودرّس أيضًا صفوفًا دراسيّة في علوم الدّين، ومن ذلك تفسير القرآن (Bah 2:56,60). وكان قادرًا على تعليم هذه العلوم بالعربيّة (Bah 2: 159)، برغم أنّه اختار عادةً أن يدرّسها بالفارسيّة. وقد حافظ بقوة على مطالب الشّريعة وعقائد الدّين، وتوقّع من الآخرين أن يفعلوا الشيء نفسَه، معبّرًا عن استيائه من أولئك الذين لم يفعلوا ذلك (Bah 2: 60, 97).

يأتي الأفلاكيّ (AF 11,33) على ذِكر شخصٍ بصفة «قاضي وَخْش»، مؤكّدًا أنّ وَخْش مدينةٌ بحجم معيّن، في أيّة حال، وليست مجرّد قريةٍ صغيرة. وليس في مقدورنا أن نستنتج من هذا وحْدَه أنّ المدينة كانت كبيرةً إلى الحدّ الذي يكفي لأن تُؤسّس مدرستَها الخاصّة بها، المدرسة الفقهيّة. وإذا كانت فعلت ذلك، فإنّ بهاء الدّين لا يذكر أنّه قد دَرَس أو تولّى أستاذيّةً هناك. ومن الطّبيعيّ أنّ بهاء الدّين ربّما درس الفِقْه قبْلُ، في مكانٍ خارجَ وَخْش، في تِرْمِذ أو بَلْخ، مثلًا، حيث مدرّسو الفِقْه كانوا معروفين. وإذا كان قد حصل على «الإجازة» للتعليم أو لتقديم الآراء الشّرعيّة، أو الفتاوى، فقد كان مؤهّلًا لتدريس الطّلّاب بنفسه.

درّس بهاءُ الدّين في مرحلةٍ ما الفِقْهَ الإسلاميّ وكان يعظ لخمسة أيّام في الأسبوع، من السّبت إلى الأربعاء، تاركًا الخميسَ والجمعة لنفسه ليتأمّل في فَنائه وليضفي طابعًا روحيًّا على أعماله (Mei 427). ويعني هذا أنّه لم يُلقِ خطبةَ الجمعة. ولا يبدو أنّه أقام وزنًا كبيرًا للنقاش والجدال، بل كان يتحدّث في موضوعات كَلاميّة [نسبةً إلى علْم الكلام]. لم يدرس عِلْمَ نَقْد مصادر الحديث [الجَرْح والتعديل]، لكن يبدو أنّه قد درس شيئًا من عِلْم الطبّ وعِلْم الفلك، مفكّرًا لبعض الوقت في أن يُعِدّ دراسةً في الطبّ مع الطبيب عماد [٥١] الدّين (Bah 2: 30). وربّما نلاحظ أنّه بين الفقهاء الحنفيّة، كان يُنصَح بقليل من المعرفة الطبّيّة ـ خاصّةً دراسةَ النصّ الطّبيّ لأبي العباس المستغفري، المسمّى طبّ النّبيّ ـ أمّا دراسةُ علم الفلَك فلم تلقَ تشجيعًا، إلّا بقَدْر ما يُحتاج إليه في تحديد جهة القِبْلة عند الصلاة ـ وأوقات الصّلاة (Zar 23-4, 74). وربّما أشرف بهاءُ الدّين على الممارسات التعبّديّة لدائرة صغيرة من المريدين (Mei 428).

وحتّى إن لم تشتمل وَخْش على مدرسة، فيمكن المسجدَ أن يكون قدّم المالَ لمدرّس، ولكن إن كان لأيّ طُلّاب أن يأتوا ليدرسوا على بهاء الدّين في مسجدٍ من المساجد أو حتّى في بيته، لا يُرجَّحُ أن يكون العددُ كبيرًا. المدارسُ الموقوفةُ كانت عادةً تتّخذ الاحتياطاتِ لإيواء عددٍ محدّد من الطلبة وإطعامهم، لكنّ بهاء الدّين لم يكن قادرًا على تقديم مرتّبات لأيّ من الطّلّاب على حسابه الخاصّ. أكثرُ من ذلك، ستكون وَخْش قد اجتذبت طُلّابًا فقط من القرى المحيطة بها؛ أمّا الطّلّابُ الأكثر طموحًا فسيكونون قد ذهبوا إلى المدن الكبيرة. وبرغم ذلك، قدّم بهاءُ الدّين التربيةَ الزهديّة والرّوحيّة لمريدٍ واحدٍ على الأقلّ، برهان الدّين محقّق، من ترْمِذ المجاورة.

جَدُّ بهاءِ الدّين، أحمد الخطيبيّ، يبدو أنّه شَغَل وظيفةَ واعظ، خطيب، كما يوحي اسمُه. ووفقًا للفِقْه الحنفيّ، على الخطيب أن يؤمّ في صلاة الجُمُعة ويُلقي الخُطبة ـ الموعظةَ الرسميّة التي تُلقى في المسجد الجامع في أيّام الجمعة، وفي بدايتها يُدعى للخليفة وللحاكم الحالي للمدينة أو البلد ويُثنى عليه. ويمكن القولُ نظريًّا، كما هو مقرَّرٌ في الأحاديث، إنّ كلّ مدينة تحتوي على مسجد جامع واحد فقط (MRC 21)، يحدِّده الخليفةُ أو الحاكم المحلّي. في المدن الكبيرة، برغم ذلك، لا يتّسع جامعٌ واحدٌ لكلّ النّاس، وهكذا يزداد عددُ مساجد الجمعة. في بغداد في منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ كان هناك ستّةُ مساجد جامعة تُقام فيها صلاةُ الجمعة، في مقابل مئات، ربّما ثلاثة آلاف، من المساجد الأصغر؛ وفي القاهرة جرت العادةُ أن يعمل عددٌ أكبرُ كثيرًا من المساجد مساجدَ جُمعة (MRC 13-14). ويدعو الفِقْهان الشافعيّ والمالكيّ إلى خطيب واحد فقط لكلّ مدينة، في حين يسمح الفقهُ الحنفيّ بأكثر. وإنّ مدنًا مثل بَلْخ وبغداد، لهذا السّبب، وظّفت عددًا من الخطباء، والقاهرة أيضًا. وإنّ مكانًا مِثْل وَخْش، في أيّة حال، ربّما لم يكن فيه أكثرُ من واحد.

ولو أنّ بهاءَ الدّين كان يُلقي الخطبةَ في وَخْش لورّطه هذا في المسائل السياسيّة، خاصّةً عندما تغيّرَ الحاكم. ولو أنّه دعا الخوارزمشاهَ مبتدِعًا (انظر فيما بعد) في الخطبة، موعظةِ الجمعة الرّسميّة، لسبّب له هذا مشكلاتٍ عندما تولّى الخوارزمشاهُ الأمرَ في وَخْش وعلّل لماذا ترك بهاءُ الدّين أخيرًا المدينة والمنطقة. ومهما يكن، فإنّه لو كان يُمضي الجُمَعَ في التفكّر، كما يُقال لنا، لما أمكن أن يُلقي الخطبةَ، ولو كان ثمّة أيّةُ صحّة في كُرهه المزعوم للالتحاق بالأمراء أو الملوك، لما توقّعنا أن يمدح بهاءُ الدّين الحكامَ وفضائلهم

في صورة جزء من واجباته الرّسميّة. ويمكن إضافةً إلى ذلك أن نتوقّع أن نجد لقَبَ «خطيب» بين مناقب بهاء الدّين لو أنّه فعلًا احتلّ هذا المنصبَ في خراسان.

[٥٢] بدلًا من ذلك، ربّما جعَلَ بهاءُ الدّين نهجَ حياته أن يعمل واعظًا عَرَضيًّا، ولعلّ هذا مع وظيفةٍ في مسجد. كان الواعظُ، وهو عادةً فقيهٌ قائمٌ بذاته، يقدّم المواعظَ الدّينيّةَ التّربويّة في أوقات مختلفة، ويكون ذلك عادةً لمجالس في المسجد، أو في مدرسة أو خانقاه صوفيّ. وهو يحضّ الجماهيرَ على السّلوك الطيّب، ويذكّرهم بواجباتهم الدّينيّة والرّوحيّة؛ وبصرف النظر عن المطلب الواضح المتمثّل في القدرة على الكلام، على الواعظ أن يكون واسعَ المعرفة وعلى قدرٍ كبير من التقوى ابتغاءَ أن يُلهم النّاسَ الاهتمامَ بتذكيره. وخلافًا للوعظ المهذّب الذي يقوم به الواعظ، كان القاصُّ يقف في الشّوارع ويتلو من ذاكرته أحاديثَ شائعة، وقِصَصًا من القرآن، وشيئًا من سِيَرَ الأولياء(٧).

لم يمارس بهاءُ الدّين هذه المهمّةَ بعقل هادئ أو مقتنع اقتناعًا تامًّا. وهو نفسُه يقول لنا إنّ مؤلّفات أبي المُعين النَّسَفي (الماخولي، تـ ١١١٥م)، وهو فقيهٌ حنفيّ وتابعٌ للماتُريديّ في المسائل الكلاميّة، جعلته يفكّر في شأن فائدة الوعظ والحضّ على الأعمال الصالحة (خيرات، وعظ، نصحيت ـ بالفارسيّة). فسُلطانُ الله ليس فَرْضًا للطاعة (ائتمارًا) والنّهيُ لا يمكن أن يمنعَ الأعمالَ في النهاية، ذلك لأنّ الله يعلَمُ من قبْلُ ما سيفعله عبادُه. وهو يتجاوز عن المعصية ويغفر الذّنب. وهو لا يعطي الجنّة من أجل الأعمال الصالحة، بل فضلًا منه. وعندما فكّر بهاءُ الدّين في هذه المسائل اضطرب قرارُه الأخلاقيّ وانسحب (متقاعد شدم ـ بالفارسيّة) من الوعظ، معتقدًا أنّه كان عديمَ الفائدة تمامًا. ومهما يكن، فإنّ مزيدًا من التأمّل جعله يميل إلى آراءِ المعتزلة، وعقيدتِهم

في أنّ الإنسانَ كائنٌ حرّ ويختار أن يفعل ما يعجبُه (Bah 2: 137). وأقنعه هذا أيضًا بأنّه كان هناك هدفٌ في الأَمْر بالعمل الصّالح والنّهي عن السّيّئ، في وَعْظ الناس ونصيحتهم ودعوتهم إلى ضميرهم الأعلى (مشورت ها ـ بالفارسيّة). واستخلص أنّ الإنسان ينبغي أن يعمل وفقَ مبادئ أيّ مذهبٍ بدا له أكثرَ قبولًا وصحّة. وفي حالته هو، انحاز إلى جانب الفريق الذي آمن بأنّ الإنسان ينتفع بالطّاعة وبتجنّب ما هو خطأ. أكثرُ من ذلك، على المرء أن ينصح الآخرين بالتزام ما هو أخلاقيّ وحَلال (Bah 2: 138)، ومن هنا استمرّ بهاءُ الدّين في هذه الحِرْفة.

وبرغم ما يبدو من أنّ بهاء الدّين كان قادرًا على إعالة أسرته من الدَّخْل الذي كان يحصل عليه من الوَعْظ، لم يحتلّ مكانةً قويّة بين العلماء. فمن ناحيةٍ، شعَرَ بأنّ افتقاره للوصول إلى القوّة أبقاه بعيدًا عن أن يلوّثه السّياسيّون والاهتمامات الدّنيويّة؛ ومن ناحيةٍ أخرى، كان يتوق أحيانًا للاهتمام والاحترام الاجتماعيّ الذي يأتي مع منازل أرفع. مثلما يحدّثُنا:

يخطرُ لي أحيانًا أنّني مَلِكٌ من دون مُلْك، وقاضٍ من دون قضاء، وصاحبُ منزلة (صاحب صدر ـ بالفارسيّة) من دون منزلة (بي صدر ـ بالفارسيّة)، وغنيّ من دون مال. ومن مثْلِ هذه الفِكَر أيضًا يأتي حبُّ الجاهِ والمال والطّمع والحسد. وبشَغْل نفسِك بمِثْل هذه الأشياء، تُزعج نفسَك فقط (سوداها ميدهى ـ بالفارسيّة). عليك أن تدمج [٥٣] روحَك بصفات الله حتّى لا يبقى في داخلك شيءٌ من هذه الفِكَر. يجدُّ الناسُ في أسواق الدنيا بحثًا عن الجاه والمال. والآمالُ مِثْلُ سُلّمٍ طويلٍ وعالٍ جدًّا، يصعدون درجةً درجةً. لكنني أعلَمُ يقينًا أنّهم سيقعون من منتصف السُّلّم.

منامُ سلطانِ العلماء:

يذكرُ لنا سپهسالار (Sep 12) أنّ الملوكَ والشيوخ وأهل العِلْم من كلّ الجهات كانوا يهتمّون ببهاء الدّين ويحضرون مجالسَ وَعْظه، مقدِّرًا عددَ مريديه وطُلّابه والذين أحسنوا الاعتقادَ به بثلاث مئة (Sep 13). وهذا يمكن نظريًّا أن يكون ممكنًا لو أنّ بهاء الدّين احتلّ وظيفةً يسافر فيها من مسجدٍ إلى مسجد مُلقِيًا المواعظَ أو محاضرًا في حلَقات الدَّرْس في الفقه الإسلاميّ والقرآن، مشيرًا إلى أنّه حصل على وظائف في مؤسّستين أو أكثر لكي يدرّس أو يعظ. والمرجَّحُ كثيرًا، في أيّة حال، أنّ هذا العددَ يمثّل محاولةَ كاتب سيرة الوليّ إدخالَ عدد مريدي بهاء الدّين في منافسةٍ مع نظرائهم عند فخر الدّين الرّازيّ. ومهما استحقّ الجمهورُ المتابع لبهاء الدّين، فلابدّ من أنّه تكوّن قبلَ كلّ شيء ممّن كانوا يحضرون مواعظه، برغم أنّه يَظهر أيضًا أنّه كان يؤلّف في الآراء الفقهيّة، أو الفتاوى.

يزعم كُتّاب مناقب الأولياء [أو كُتّاب التذاكر]، بمبالغةٍ نمطيّة، أنّ ثلاثَ مئة مُفْتٍ تقيّ في منطقة بَلْخ رأوا جميعًا في المنام في ليلةٍ واحدةٍ أنّ النّبيّ جاء إليهم وأمَرَهم بأن يسمّوا بهاء الدّين «سلطانَ العلماء». وطبيعيّ أنّه نتيجةً لوَصْفِ كلّ منهم منامَه للآخر وتشابهِ هذه المنامات، صار هؤلاء النّاسُ مريدين له بأعداد كبيرة (Sep 11-12;Af 10). وكلا كاتبي السِّيرة أخذا هذه القصّة من بهاء الدّين نفسه، الذي كان منامُه الفعليُّ لافتًا للنظر تمامًا، برغم أنّه ليس فخمًا مثلما جعله كاتبا السِّيرة في إعادة روايته.

ويذكر لنا بهاءُ الدّين أنّ شخصًا واحدًا فقط، شخصًا روحيًّا جدًّا، شخصًا من خاصّة الحقّ (عزيزى از عزيزانِ وگزيدگان حقّ ـ بالفارسيّة)، رأى منامًا. هذا الشخص

لم يحدِّد تحديدًا واضحًا أنّ النبيّ أمرَه بأن يدعو بهاءَ الدّين «سلطانَ العلماء»، بل قال إنّ شيخًا نورانيًّا (پيرى نوارنى ـ بالفارسيّة)، واحدًا من أولئك المقرَّبين إلى الحقّ، وقف على تلّ مرتفع جدًّا وخاطبَ بهاءَ الدّين على هذا النحو: «يا سلطانَ العلماءِ، اخرجْ لكي يمتلئ العالَمُ بالنّور ويلوذَ ظلامُ الغفلة بالفِرار». فأخبر بهاءُ الدّين سيّدًا (خواجه ـ بالفارسيّة) من مدينة مَرْو، خدَمَ السلاطين أو العِلْية، بهذا المنام، فكشَفَ هذا السيّدُ لبهاء الدّين أنّه هو، أيضًا، رأى عبادَ الله يشهدون أنّ النّبيّ دعا بهاءَ الدّين «سلطانَ العلماء». هذا السيّدُ المروزيُّ تعاطفَ مع بهاء الدّين، معبّرًا عن استغرابه من أن يجرؤ أيُّ أحدٍ على محْوِ لقبه في هذه الدّنيا في الوقت الذي لُقِّب فيه بهذا اللّقب في العالَمِ الآخر. وبيّن المروزيُّ أيضًا لبهاء الدّين أنه حَلَم أو رأى مجموعةً من الناس يصيحون بصوت مرتفع «طُوبى لأصحاب سلطان العلماء». ومن هذا، استخلص بهاءُ الدّين أنّ خصومه لُعِنوا، وأنّ دعاءه استُجيب [٥٤] (Bah 1: 188-9). ولعلّ هذا السيّد المروزيّ هو عينُ رضيّ محمّد عبد الرزاق الذي دعا اللهَ، كما يذكر لنا بهاءُ الدّين في مكان آخر، أن يرى النّبيّ في المنام فرأى بدلًا من ذلك بهاء الدّين (Bah 1:283). ولعلّه يكون الرّجلَ المسمّى عبدَ الله هندي الذي رأى في المنام أنّ بهاء الدّين كان جالسًا على عَرْشٍ أمامَ سلطان وَخْش مع حاشيته وجيشه، وتقدّم الناسُ جميعًا ليقبّلوا قدَمَي بهاء الدّين (Bah 1: 283, 303).

وبتوقيع بهاء الدّين فعليًّا بلقب «سلطان العلماء»، احتفظَ لنفسه على نحوٍ واضحٍ بأعلى منزلةٍ في هرميّة الفقهاء وعُلماء الدّين. ولسوء الحظّ، لم يؤثّر هذا في الآخرين من أهل السّلطان. إذ يذكر لنا بهاءُ الدّين أنّ القاضي كان يمحو لقبَه «سلطانَ العلماء» بسبب العداوة. وبرغم أنّ بهاء الدّين لا يرغب في أن يستعين بالله في شؤون الدّنيا، كان يدعو أن

يغيِّر الله هذه الحالةَ التي عليها الأمور، لأنها ظُلمٌ وجور. يفعل القاضي هذا فقط رغبةً في زيادة شهرته وتحقيق رغباته (Bah 1: 188-9). بل يحدِّد الأفلاكيّ هذا الشخص: كان قاضي وَخْش، وهو عالِمُ دينٍ محترمٌ (مردى بود معتبر واز علماى اين عالم ـ بالفارسيّة)، هو الذي حاولَ محْوَ لقب «سلطان العلماء» من فتاوى بهاء الدّين ومن مقدّمة كتابه «المعارف» (AF 33). ويبدو غيرَ مرجَّح أنّ «المعارف» وصلَ في صورة كتابٍ إلى هذا القاضي لكي يقرأه ـ ولعلّ الأفلاكيّ رأى نسخةً من المخطوط مكتوبًا عليها لقبُ «سلطان العلماء» فافترض أنّ قاضي وَخْش قد رأى أيضًا المخطوطَ نفسَه.

ومهما يكن، فقد جرت العادةُ بين علماء الفقه أن يحملوا آراءهم إلى فقهاء آخرين ويحاولوا الحصولَ على توقيعٍ بالموافقة منهم. ومن المرجّح تمامًا أنّه إذا كانت فتاوى بهاء الدّين أُرسلت إلى القاضي في وَخْش بتوقيع «سلطان العلماء»، فإنّ القاضي سيكون قد محا اللّقبَ المتجرِّئ ليدلَّ على المنزلة الدّنيا لبهاء الدّين في سُلّم مراتب العلماء. وواضحٌ أنّه إذا كان إنسانٌ قد ظفر باحترامِ علماء الدّين جميعًا بسبب شهرةٍ أو شهرةِ أستاذٍ له، فلا حاجةَ لديه إلى مَنامٍ ليقنع الآخرين بمنزلته. ويبيّن لنا هذا أنه فقط بين أولئك المتيقّظين روحيًا أُدركت جدارةُ بهاء الدّين الحقيقيّة ومنزلتُه، وذلكم هو نمطُ الإنسان الذي يبجّله الصوفيّةُ من أجل حساسيّةٍ ومزاج دينيّين، لا من أجل إنجازات دنيويّة وعلميّة.

ويُظهِرُ لنا هذا أنّه حتّى في وَخْش، لم يستطع بهاءُ الدّين أن يدّعي أنّه صاحبُ شهرةٍ أو منزلةٍ عظيمة بين العلماء. وحتّى الرّوميُّ لا يشير إلى والده في الدّيوان أو في المثنويّ، برغم أنّنا قد نعزو هذا جزئيًّا إلى تواضع ورغبةٍ في عدم المفاخرة (مهما كانت

الأمور، كلٌّ واحدٍ في حلْقة الرّوميّ سيكون قد عرف جيّدًا من كان والدُه). يذكر الرّوميّ بهاءَ الدّين بالاسم في كتاب فيه ما فيه (Fih 12-13 and 177)، وهي مدوّناتُ دروسٍ قُصِد بها مريدوه المباشرون، الذين كان بهاءُ الدّين معروفًا عندهم إمّا شخصيًّا وإمّا من خلال التقليد المرويّ شفاهًا. ومن هذا يمكن أن نستنتج أنّ والده لم يكن مشهورًا إلى حدّ يكفي لأن يضمن ذِكْرًا في كُتبٍ أريد لها الانتشار والذّيوع. وهذا كلّه، مضافًا إلى الغموض النّسبيّ الذي تكفّلت به بين العلماء وظيفةٌ من المستوى المتوسّط أو الأدنى من قبيل [٥٥] واعظٍ في وَخْش، وغيابِ الموادّ المكتوبة حول بهاء الدّين في معجمات سِيَر الأعلام أو في المصادر الأخرى المعاصرة له، يضطرّنا إلى استنتاج أنّ لقَبَ «سلطان العلماء» لا يمكن أن يكون استُعمل على نطاق واسع في بهاء الدّين في خراسان. شيء عاديّ أنّ الارتباط القويّ بأميرٍ أو حاكم سيكون إحدى الوسائل الرّئيسة للظفر بشهرةٍ واسعة في الفقه أو الوعظ وإنّ نفور بهاء الدّين من الخوارزمشاه ربّما أسلمه حقًّا إلى الإهمال النّسبيّ. وإنّه من المفارقات، في أيّة حال، أنّ بهاء الدّين برفضه أن يغدوَ فقيهًا سلطانيًّا، ظفر على نحو واضح بالاحترام، على الأقلّ بين أفراد الحلْقة المحدودة الذين احتفظوا بذكراه، سلطانًا لعلماء الدّين.

تحدّى بهاءُ الدّين قاضيَ وَخْش لأنّه يرفض تسلّمَه رياسة الشؤون الدّينيّة في وَخْش بزعم أنّه غيرُ عالمٍ إلى الحدّ الكافي (Bah 1: 345). رفض القاضي أن يقف في حضرة بهاء الدّين وحاول أن يخوّف النّاسَ الذين كانوا ميّالين إلى اتّباعه (Bah 1: 425). ويكشفُ بهاءُ الدّين في مكان آخر عن عدم اغتباطه من حقيقة أنّ القاضي إبراهيم (ولعلّ هذا هو عينُ قاضي وَخْش) لم يستعمل أيّ لقب احترام وهو

يخاطبُ ابنَ بهاء الدّين، بينما أشار ابنُ بهاء الدّين إلى القاضي بلقبه (Bah 2: 45). و بين الذين عارضوه، يصنّف بهاءُ الدّين رجلًا اسمُه حاجي صدّيق وابنَه، ناصحًا. وحِقْدُهما على بهاء الدّين بدأ فيما يبدو بمناظرةٍ (ربّما يشير ذلك إلى مجادلةٍ رسميّة حول مسألةٍ فقهيّة) بعد صلاة الجمعة في أحد الأيّام من عام ١٢٠٨م (٦٠٥هـ)، عندما كان الرّوميّ رضيعًا. وفي الأسبوع نفسه، تورّطت سيّدةٌ اسمُها أمُّ شعيب أيضًا في هذه المناظرة (Bah 2: 73). ولا يبدو أنّهما. كانا من صنف العلماء الكبار جدًّا في وَخْش (Bah 2: 190)، لكنّ بهاء الدّين تحدّاهما للدخول في مناظرة (Bah 2: 77).

وإضافةً إلى قاضي وَخْش، يذكر الأفلاكيّ أسماءَ أفرادٍ آخرين كثيرين من العلماء، كالفخر الرّازيّ والقاضي زين الفرازي وجمال الدّين الحصيريّ وعميد المروزيّ وابن قاضي صدّيق وشمس الدّين الخانيّ ورشيد القُبّاعيّ، وكلٌّ منهم حجَبَه علمُه الواسع عن إدراك منزلة بهاء الدّين. وبعد أن ظفر بهاءُ الدّين بسمعة طيّبة نالوا منه بقسوةٍ حسدًا وحاولوا إهانتَه والإساءة إليه، «كما هي عادةُ علماء هذا الزمان، عفا اللهُ عنهم». ويحدِّدُ الأفلاكيُّ تاريخَ هذا كلّه بسنة ١٢٠٨م (AF 11)، لكنّ بهاء الدّين في الظّاهر واصلَ أنشطته في وَخْش إلى ما بعد هذا بسنتين.

عائلةُ ولَد تُقتَلَع جذورُها:

كان بهاءُ الدّين ما يزال في وَخْش في أيلول من عام ١٢١٠م (Bah 2: 181-2)، لكنّه جاء إلى سَمَرْقَنْد في وقتٍ ما بين ١٢١٠ و ١٢١٢م، عندما استولى عليها الخوارزمشاه. ويبدو أنّ عائلةَ ولَد بقيت في خراسان لعدّة سنوات بعد هذا التاريخ، لكنّها بعدئذ

تركت المنطقة، من دون عودةٍ. وفي آنٍ قريب من نهاية حياة الرّوميّ، في أواخر ستّينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ، نجد لديه استرجاعًا خاطفًا لطفولته في وَخْش وهو يتأمّلُ مسألةَ الفَناء في مَثْنَويّه (M4: 3319-20):

[٥٦] العقُل الجزئيّ مِثْلُ البرق والسَّنا فكيف يمكن الذهابُ على سنا البرق إلى وَخْش؟

وليس نورُ البرق من أجل اجتياز الطريق بل هو أمرٌ للسُّحب بأن انهمري

وإنّ المذكّراتِ والأحاديثَ التي انطوى عليها كتابُ «المعارف» لبهاء الدّين تنتهي تمامًا بعد الرّحيل إلى سَمَرْقَنْد في حوالي عام ١٢١٢م، في الوقت الذي كان فيه الرّوميّ في سنّ الخامسة فقط. يتحدّث الرّوميّ قليلًا عن تاريخ الأسرة، ولا يعطينا سلطانُ ولَد تفاصيلَ أكثر. يُضاف إلى هذا أنّ سلطانَ ولَد كان عندما تُوفّي جَدُّه أصغرَ من أن يسمعَ، ويتذكّر على نحو دقيق، مباشرةً من بهاء الدّين قصّةَ حياته، التي في أيّة حال تظهرُ في كتاب سُلطان ولَد المسمّى «ابتداء نامه» مزدانةً في شَكْل الشّعر. ويصفُ سپهسالار والأفلاكيّ كلاهما ارتحالَ عائلة ولَد بتفصيلٍ أكبرَ مما نجده عند سلطان ولَد، لكنّهما يعتمدان على روايات شفهيّة أسطوريّة متداولة بين المولويّين بعد انقضاء مئة عام تقريبًا على إنهاء الأسرة تطوافها. ويقدّمُ كتابُ «مناقب العارفين» للأفلاكيّ الوصفَ الأكثر تحديدًا لخطّ ارتحالات العائلة، التي استمرّت لما يقرب من عشرة أعوام قبل أن تستقرّ أخيرًا في قُونِية.

ومهما يكن، فليس في مقدورنا أن نثق بأنّ كلّ شيء نقرؤه في هذه المصادر الثلاثة هو صحيحٌ حقيقةً أو حتّى على نحوٍ عامّ. فهي مهتمّةٌ بالأمور الرّمزيّة والمعلّمة من الوجهة

الأخلاقيّة أكثرَ من اهتمامها بالحقائق المادّيّة للقضية. وإنّ كُتّاب مناقب الأولياء جميعًا، ومنهم سلطانُ ولَد، ربطوا بهاءَ الدّين والرّوميّ ببَلْخ، إمّا لأنّها كانت موطنَ الأجداد للعائلة، أو فقط لأنّها كانت أكبرَ المدن وأكثرَها شهرةً في المنطقة، بينما وطنُهم الحقيقيّ، وَخْش، لم يكن مسموعًا به نسبيًّا لدى الناس الذين يعيشون في الأناضول. وعلينا على النحو نفسه أن ننظرَ بالشّكّ إلى الأسباب التي يقدّمها سلطانُ وَلَد وسپهسالار والأفلاكيّ لاقتلاع بهاء الدّين جذورَه. الدّوافعُ المعزوّة إلى بهاء الدّين من جانب كُتّاب مناقب الأولياء تشمل الفرارَ من قبائل المغول. و، أو، الجدالَ مع الخوارزمشاه وفخر الدّين الرّازيّ. والحقيقةُ أنّنا لا نستطيع أن نعرف يقينًا لماذا، أو حتّى، متى تركت أسرةُ وَلَد سَمَرْقَنْد وخراسان. وتُجمع مصادرُنا على أنّ آل وَلَد تركوا خراسانَ قبل إخضاع بَلْخ بأيدي قوّات جنكيزخان في عام ١٢٢١م. وبرغم أنّ الأفلاكيّ يروي رواياتٍ متناقضة، يحدِّد ثِقْلُ المعلومات التي يقدّمها رحيلَ العائلة بأربعة أعوام أو خمسة قبل هذا التاريخ، على أقلّ تقدير. فدَعْنا، عندئذ، نتأمّل الظّروفَ على نحو أكثر التصاقًا وقربًا.

نعلم أنّ بهاءَ الدّين وَلَد كان مقيمًا في سَمَرْقَنْد تحت حُكم عثمان القَرَخاني (حكم بين ١٢٠٤ ـ ١١م؟) عندما حاصر الخوارزمشاه المدينة. ويذكر الرّوميُّ نفسُه حصارَ المدينة بيد الخوارزمشاه في الحديث رقم ٤٥ من كتاب فيه ما فيه (Fih 173)، ويصف كيف أنّ سيّدةً نبيلةً في غاية الجمال في جوارهم لجأت إلى دعاء الله وأسلمت نفسَها لحمايته لكي لا تقع في أيدي المهاجمين (خائفةً، طبعًا، من أن تُغتصَب أو تؤسَرَ وتجعلَ أمَةً سَبِيّةً). وعندما سلَبَ الغزاةُ المدينة، أسروا كلّ [٥٧] جواري هذه السيّدة، وتركوها من دون أن يمسَّها أيُّ أذى («برغم جمالها الفائق، لم يكن لأحدٍ حتى أن ينظر إليها»)، وهي

واقعةٌ يقدّمها الرّوميّ دليلًا على فعاليّة الدّعاء والتوكّل على الله. ووفقًا لابن الأثير حدث حصارُ الخوارزمشاه لسَمَرْقَنْد في وقتٍ قريب من عام ١٢١١م (٦٠٧هـ)، لكنّ تاريخ جهانگشا للجويني يؤرّخ الحصارَ في عام ١٢١٢ أو ١٢١٣م (٦٠٩ هـ)، وهو التاريخُ الذي يُرجَّح أن يكون أكثر دقّةً. وقد ترك الحدثُ على نحوٍ واضح انطباعًا قويًّا في نفس الرّوميّ، الذي كان صبيًّا في ذلك الوقت. ويبدو أنّه يتحدّث عن جمال هذه المرأة من خبرة شخصيّة. وفي موضعٍ آخر من «فيه ما فيه» (Fih 159) يشير الرّوميّ إلى الـ «شاهدان» أي (الحِسَان» مشيرًا هنا إلى النساء) في خوارزم وجمالهنّ المشهور، ولعلّه رأى بعضهنّ في سَمَرْقَنْد. وفي وقت الحصار، لابدّ أنّه كان صبيًّا بين الرّابعة والسّادسة، صغيرًا بالقدر الذي يسمح له بأن يبقى في حُجرات النساء مع والدته ونساء أُخَر كاشفاتٍ عن وجوههنّ.

الفخرُ الرّازيّ:

في شأن فخر الدّين الرّازيّ (١١٤٨ ـ ١٢٠٩م)، كان ابنَ خطيبٍ وكان هو نفسُه واعظًا ممتازًا. كان فقيهًا، لكنّه ربّما يُتذكَّر بوصفه متكلّمًا وفيلسوفًا. ولأنّه أشعريّ في مسائل علم الكلام، صارع المعتزلةَ في خوارزم واضطُرَّ أخيرًا إلى ترك المنطقة. أنشأ علاءُ الدّين محمّد خوارزمشاه (ح ١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م) مدرسةً من أجله في هَراة، حيث أمضى معظمَ حياته وحوّلَ كثيرًا من الكرّاميّة إلى أهل السُّنّة. وربما كان الرّازيّ عالمَ الدّين الأكثر شهرةً في عصره في خراسان (EI^2). تعلّم الرّازيّ على الأستاذ نفسه، مجد الدّين الجيلانيّ في مراغة، الذي علّم الفيلسوفَ المستنير الشهير شهابَ الدّين السُّهْرَوَرْديّ

(Mov 87). وعلى غرار السُّهْرَوَرْديّ، رفض الرّازيّ الفلسفةَ المشّائيّة عند أرسطو وابن سينا (Ibn Sina). اتُّهم الرّازيّ بالرِّدّة عندما التقى مصادفةً بابن القُدوة، زعيم الكرّاميّة، وكانت حياتُه في خطر (Mov 90).

كان فخرُ الدّين الرّازيّ رجلًا مبجّلًا متوسّطَ الطّول، ممتلئ الجسم، حسَنَ الزِّيّ، ذا لحيةٍ كثّة وصوتٍ جهير. وعندما كان يسافر، كان ما يقرب من ثلاث مئة تلميذ يحيطون به (Mov 93)، قبْلَ كلّ شيءٍ بسبب الشهرة التي منحته إيّاها الرّعايةُ السّلطانيّة للخوارزمشاه، جاعلةً إيّاه فعليًّا المرجعَ الكلاميّ [نسبة إلى علم الكلام] والدّينيّ غير المنازَع في خراسان.

توفّي الرّازيّ في هَراة في عام ٦٠٦هـ، مُمْليًا وصيتَه في الحادي والعشرين من محرَّم عام ٦٠٦هـ المطابق للسّادس والعشرين من تموز ١٢٠٩م، ومتوفّى ضمن السّنة (أي قبْلَ تموز ١٢١٠م، ولكن ربّما في وقتٍ من فصل الصّيف أو الخريف عام ١٢٠٩م).

عُرِف الرّازيّ بغروره. ولعلّ هذا أُبرز عليه بسبب الحسد، لكنّ شهابَ الدّين المقدسيّ في «تراجم رجال القرنَيْن» وسِبْط ابن الجوزيّ في «مرآة الزّمان» يذكرانِ أنّ الرّازيّ يستغّل مشابهةَ اسمه لاسم النّبيّ. كان اسمُ الرّازيّ محمّدًا، كاسم النّبيّ. انحدر من مدينة الرَّيّ (قرب طهران الحاليّة)، ولأنّ ساكنَ تلك المدينة سيُعرف بـ «الرّازيّ»، كان [٥٨] هو محمّدًا الرّازيّ، مسبوقًا اسمُه بلقَبَ التشريف «فخر الدّين». النّبيُّ محمّد، من وجهة أخرى، كان معروفًا [بالفارسيّة] بـ «محمّدِ تازى»، أي «محمّد العربيّ». كان فخرُ الدّين يقول: «محمّدٌ التازيّ قال كذا وكذا، أمّا محمّدٌ الرّازيّ فيقول كذا وكذا...». صدَمَ هذا كثيرًا من السّامعين الذين رأوا فيه قمّةَ مجانبة التقوى ـ ذكرُ إنسانٍ اسْمَه في نَفَسٍ واحدٍ مع النّبيّ وعلى نحوٍ وقحٍ يبدو يبزّ ما قاله النّبيّ.

ويشير المرشدُ الرّوحيّ المستقبليّ للرّوميّ، شمسُ تبريز، إلى قول الرّازيّ هذا بالعبارات الآتية:

أيّة جرأةٍ لدى الفخر الرّازيّ إذ قال: محمّدٌ التّازيّ [العربيّ] يقول كذا وكذا، ومحمّدٌ الرّازيّ يقول كذا وكذا. أليس هذا مُرْتدَّ الوقت؟ ـ ألا يكون هذا كافرًا مطلقًا؟ إلّا أن يتوب. لماذا يؤذي نفسَه؟ يضرب نفسَه بسيفٍ قاطعٍ؟ ـ وأيّ سيف! يُشفِقُ عليه العبدُ من عباد اللهِ وليس له أيّةُ شفقةٍ على نفسه (Maq 288).

الرّوميّ أيضًا تحدّث عن هذا القول، وفقًا للأفلاكيّ (AF 676). وفي مكان آخر يسخر شمسُ الدّين التبريزيّ من الاقتراح الذي يذهب إلى أنّ الفخر الرّازيّ كان أفضلَ من الجُنيد أو بايزيد، أو حتّى إنه يمكن أنْ يذكر في نَفَسٍ واحدٍ مع شيوخ التصوّف هؤلاء، حتّى إن ألّف الرّازيّ خمسَ مئة صفحة أو حتّى ألفَ صفحة في تفسير القرآن (Maq 128). بل يعتبره شمسٌ «فليسوفًا أو شيئًا من هذا الصّنف» التقى الخوازمشاه وتزلّف إليه ابتغاء الحصول على رداء تشريف (Maq 658). ويصوِّر شمسٌ الرّازيَّ مفاخِرًا بكتبه وبراعته الفائقة في كلّ حقول العِلْم، خاصّةً الفلسفة، التي يزعم فيها أنّه قرأ كلّ كتابٍ من زمان أرسطو إلى عصره (Maq 658-9). وهذا يُرينا على الأقلّ أنّ الرّازيّ كان مشهورًا في غربيّ إيران، حتّى عقب وفاته، مثلما كان في خُراسان أثناء حياته، لكنّه لم يتمتّع بسمعة إيجابيّة بين الفقهاء الميّالين إلى الورَع، الصوفيّة.

تاب الفخرُ الرّازيّ، في أيّة حال، مثلما اقترح شمسُ تبريز. وفي وصيّته، التي أملاها في الحادي والعشرين من المحرَّم عام ٦٠٦هـ (السّادس والعشرين من تموز عام ١٢٠٩م) على تلميذه أبي بكر الأصفهانيّ، استغفر الرّازيّ اللهَ من عِلْم الكلاَم والفلسفة

اللذين شغلا الشّطرَ الأفضلَ من حياته. وكشف عن أنّ كلّ انتقاداته لأقوال مشاهير النّاس لم تقصد إلّا إلى شَحْذ أذهان أهل الفطنة. وإلّا فإنّ هذه الفروعَ من العِلْم لم تُحدِث إلّا ضجّةً عظيمة، لكنّها مثل طبل كبير، كانت جوفاءَ من الدّاخل (Mov 92، EI[2]). نظَمَ الرّازيّ أيضًا قصيدةً عربيّةً تُظهره مفكّرًا بهذه الأبيات نفسها قبل أن يكتب وصيّته (Maq 933):

ولم نستفدْ منْ بحثِنا طولَ عُمْرِنا سوى أنْ جمَعْنا فيه قِيلٌ وقالُ

ويقتبس شمسٌ أحدَ أبيات هذه القصيدة في «مقالاته» ويقول إنّ الفخر الرّازيّ كان يردّده عندما وافته المنيّة (Maq 730):

[٥٩] نِهايةُ إقدامِ العقولِ عِقالُ وأكثرُ سَعْيِ العالمِينَ ضلالُ

ويشير مقطعٌ من مثنويّ الرّوميّ مباشرةً إلى قصيدة الرّازيّ هذه وإلى التّوبة المعبَّر عنها في وصيّته. ويتراوحُ مزاجُ هذا المقطع في مكانٍ بين تأكيدِ أنّ الرّجلَ كان فخورًا جدًّا في حياته ومَدِّ الغفران له بسبب حكمته التي وجدَها أخيرًا (M4: 3354-7):

ـ إنك تسعىَ كثيرًا وفي نهاية الأمر

تقول أنتَ نفسُك بسبب الكلال: إنّ العقلَ عِقال

ـ تصنعُ صنيعَ ذلك الرّجل المتفلسف عند موته

إذ كان يرى العقلَ عاجزًا تمامًا ولا مؤونةَ لديه

ـ فأخذ يعترف في تلك اللحظة من دون غَرَضٍ

قائلًا إننا من ذكائنا سُقْنا الجوادَ هكذا جُزافا

ـ وبسبب الغرور أدرنا رؤوسَنا عن الرّجال

ومارسْنا السّباحةَ في بحار الخيال

ـ والسِّباحةُ لا شأنَ لها في بحر الرّوح

ليس ههنا وسيلةٌ إلّا سفينةَ نوح

مقطعٌ ثانٍ ربّما يشير إلى الرّازيّ، أيضًا؛ وهو يلخّص وَضعَ الأسد الذي كان فخرَ الدّين، لكنّه وقعَ في شَرَكٍ نصَبَه أرنبٌ بسبب فخره الأحمق (M1: 1350). ويستشهد الرّوميّ على نحوٍ واضح بالفخر الرّازيّ مرّةً بالاسم، واصفًا إيّاه بالرجل الذي مشى وحيدًا في طريق العقل (M5: 4144-5):

ـ وفي هذا البحث، لو أنّ العقلَ كان كاشفًا للطّريق

لكان الفخرُ الرّازيّ عالِمَ أسرار الدّين

ـ ولكنْ لأنّ «مَنْ لم يذقْ لم يَدْرِ»

فإن عقلَه وتخييلاتِه زادت حيرتَه

كذلك لم يُكِنّ بهاءُ الدّين تقديرًا عاليًا للرّازيّ. ووجد بهاءُ الدّين وَلَد دنيويّةَ الفخر الرّازيّ وصداقته للحكّام المختلفين أمرًا بغيضًا (Bah 1: 82). ويقتبس بعدم استحسانٍ البيانَ الآتي في شأن الرّازيّ من زَين زرويه:

> مجلسُ الفخر الرّازيّ لا يبقى فيه متّسعٌ لأحدٍ في المسجد الجامع في هَراة. في كلّ ليلةٍ يأتون، والشّموعُ في أيديهم، ليأخذوا أماكنَهم، وهو شيخُ الإسلام في هَراة. وقد عيّنَ الخوارزمشاهُ واحدًا من بطانته ـ بحزامه الذهبيّ وقلنسوته المخيطة بخيوط الفضّة ـ ليجلس في أسفل منبره [الرّازيّ] أينما كان وإلى أيّة مِنطَقةٍ ذَهَب. (Bah 1: 245).

بل إنّ بهاءَ الدّين أشار إلى أنّ الفخر الرّازيّ والخوارزمشاه «مبتدعانِ» منحرفانِ عن

الممارسة الدّينيّة الثابتة (Bah 1: 82, 245-6)، لكنّه لم يدْعُهم بهذا اللّقب وجهًا لوجه. وبرغم ذلك، يذكر لنا بهاءُ الدّين أنّه ألقى مرةً موعظةً في حضرة الخوارزمشاه وزَينِ الكيشي والفخر الرّازيّ وعدد آخر من «المبتدِعة» (Bah 1: 82). وبرغم أنّ الواعظَ وعالِمَ الدّين يمكن أن يُسمح له [٦٠] بقدْرٍ محدّد من المخالفة داخلَ إطار الموعظة لكي ينصح الحاكمَ، لعلّ بهاءَ الدّين في هذه المناسبة قال شيئًا تجاوزَ فيه الحدودَ المقرّرة فأغضبهم. وإذا كان الأمرُ كذلك، في أيّة حال، فإنّه لم يكن حدَثًا مهمًّا في حياة الفخر الرّازيّ، لأنّه في الظّاهر لا يذكر بهاءَ الدّين في مناظراته، وهو كتابٌ يفصّل مجادلاتِه الفقهيّة مع الشافعيّة والحنفيّة والأشاعرة والماتُريديّة أو في كتابه «**محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين**»، وهو مؤلَّفٌ في الفكر الدّينيّ والفلسفيّ عند القدماء والمعاصرين له (EI^2).

على أنّ انتقالَ عائلة وَلَد من وَخْش إلى سَمَرْقَنْد لم يحدث إلّا بعد سنتين من وفاة الرّازيّ (أو في السّنة التي توفّي فيها على الأبكر) أمّا خروجُها من خراسان فلم يحدث إلّا بعد ذلك بعدّة سنوات. ولذلك، مهما كانت الخصومةُ التي يمكن أن تكون قد وقعت بين بهاء الدّين والفخر الرّازيّ، فلا يمكن أن تكون السّببَ المباشر لرحيل بهاء الدّين. ولذلك تكون مصادرُنا على خطأ في هذه القضية، باستثناء سلطان وَلَد، الذي يشير إلى أنّ الفخر الرّازيّ لم يلقَ البتّة بهاء الدّين. وعلى افتراض أنّ الفخر الرّازيّ (أو، في ذلك الشّأن، ابنَ سينا أو أبا حنيفة) لقيَ بهاء الدّين، سيبدون أشبهَ بأطفالِ مدرسةٍ في المقارنة بينهم، على الأقلّ وفقًا لسلطان وَلَد (SVE 188).

الخوارزمشاه:

نمت خُوارِزْم، المملكةُ الواقعةُ على الشواطئ الجنوبيّة الشرقيّة لبحر قزوين، نموًّا

قوياً جداً في الربع الأخير من القرن الثاني عشر الميلاديّ تحت حُكْم علاء الدّين تَكِش (ح ١١٧٢ ـ ١٢٠٠م)، الذي طردَ السّلاجقةَ من شرقيّ إيران. وجاء ابنُه وخليفتُه، علاءُ الدّين محمّد بن تَكِش، إلى الحكم في عام ١٢٠٠م (٥٩٦هـ) وطرد الحاكمَ الغوريّ مُعِزَّ الدّين من خراسان في عام ١٢٠٤م (٦٠١هـ). ومن هنا فإنّ ملاحظةَ بهاء الدّين في شأن «ابتداع» الخوارزمشاه ينبغي أن تُشير إلى علاء الدّين محمّد بن تَكِش؛ ولابدّ أنّه قال هذا في وقتٍ ما بعد عام ١٢٠٠م، ربّما بعد استيلاء علاء الدّين على خراسان في عام ١٢٠٤م، ولكن قبْلَ حصاره سَمَرْقَنْد في عام ١٢١١ أو ١٢١٣م، لأنّ تعليقات بهاء الدّين تبدو موحيةً بأنّ الفخر الرّازيّ (تـ ١٢٠٩م) كان ما يزال حيًّا في ذلك الوقت. وعَرَضيًّا، من وجهة نظر أهل السّنّة، كان بهاءُ الدّين مصيبًا في شأن كون الخوارزمشاه علاء الدّين محمّد «مُبْتدِعًا»؛ فإنّه في حوالي عام ١٢١٧ أو ١٢١٨م، ربّما بعد أن أصبحت عائلة وَلَد في الأناضول، أعلن الخوارزمشاهُ أنّ الخليفةَ غيرُ ملائم للحكم، نادى بأحَدِ أفراد البيت العلويّ الخليفةَ المضادّ وسار إلى بغداد، ولكن من دون نجاح (EI^2).

ويعزو كلّ من سپهسالار (Sep 12-13) والأفلاكيّ (Af 11-13) رحيلَ بهاء الدّين عن خراسان إلى صراعٍ مع الخوارزمشاه (داعيَيْنِ إيّاه خطأً جلالَ الدّين خوارزمشاه). ويشير سلطان وَلَد إلى استياء بهاء الدّين من الخوارزمشاه، لكنّه يضع اللّومَ في رحيل بهاء الدّين أكثرَ على أكتاف أهل بَلْخ، الذين كرّروا مضايقة بهاء الدّين. وفي العقاب، عذّب اللهُ سكّانَ بَلْخ بعد دَفْع بهاء الدّين إلى المغادرة (SVE 189-91). ومهما يكن، فإنّ نظرة سلطان وَلَد إلى [٦١] جَدّه على أنّه قطبُ زمانه تُفضي على نحو متصلّب إلى الحاجة إلى صبّ العقوبة الإلهيّة على أولئك الذين عذّبوه، لأنّ هذا كان طريقةَ عمَلِ الله Gods's modus operandi

مع أولئك الذين يرفضون أنبياءَه في القرآن (ومنذ أيّام لوط). تكره الطبيعةُ الفراغَ، والمرجّحُ كثيرًا أنّ سپهسالار، الذي كان له وصولٌ إلى (معارف) بهاء الدّين، استنتجَ من المقطع المتعلّق بكَوْن الخوارزمشاه والفخر الرّازيّ مُبتدِعَيْن أنّ هذا ينبغي أن يكون مرتبطًا بالمضايقات التي عاناها بهاءُ الدّين على أيدي أهل بَلْخ. وبعدئذ اتّخذت الأسطورةُ الصّورةَ الأخلاقيّة للصّدام بين الملِك الرّوحيّ والدّنيويّ، وهي أسطورةٌ سنجدها مكرَّرةً مرّاتٍ كثيرة في صدامات بهاء الدّين مع ملوك آخرين في الغرب.

داوفعُ أخرى:

يصوِّر كُتّابُ مناقب الأولياء بهاءَ الدّين في غاية الحساسيّة إزاءَ لياقةِ الارتباط بالملوك والأمراء الذين تصرّفوا بطريقة محرّمة أو مريبة دينيًّا، أو قبولِ خدماتهم وأعطيّاتهم، وما نقرؤه في «المعارف» يميل إلى أن يؤكّد هذا. ولعلّ بهاء الدّين شعَرَ بأنّه من غير الوَرَع أو من غير الحكمة أن يبقى في مملكة الخوارزمشاه بعد أن أدانه. ولعلّه تحقّق من أنّه لن يكسب جمهورًا عريضًا لفِكَره في أراضي الخوارزمشاه، حيث سادت فِكَرُ الرّازيّ. ولعلّ بهاءَ الدّين خرج من وَخْش بحثًا عن راعٍ من أهل التقوى يهيّئ له الظروفَ لتوسيع أنشطته الوَعْظيّة، ذلك لأنّ بهاء الدّين كان غير راضٍ بنصيبه في وَخْش القصيّة، وحَلَمَ بوطنٍ عالميّ (Bah 2: 138):

خطرَ في قلبي: كيف البقاءُ في وَخْش، والآخرون في سَمَرْقَنْد وبغداد وبَلْخ في مدن جليلة، وبقيتُ أنا في هذه الزاوية من دون بهاءٍ وزينةٍ وخاملَ الذّكر؟ فألهمني اللهُ هذه الفكرة «إذا كنتَ معي وكنتُ مؤنسًا لك، فلن تكون في مكان، لا في وَخْش ولا في بغداد أو سَمَرْقَنْد ولا مع زينةٍ ولا مع فَضْلٍ وبراعةٍ. وإذا لم تكن معي فستكون في كلّ مكانٍ منقبضَ القلبِ وذليلًا

وضائعًا. وكلّ من ظفرَ بمؤانستنا لن يستطيع أن يتحمّل ذُلَّ مؤانسة غيرنا».

يبدو أنّ قرارَ البدء برحلةٍ قد اتُّخِذ سلَفًا، لأننا نرى بهاءَ الدّين، الذي تصوّر حالته البدنيّة بأنها هشّة، يُعِدّ نفسَه تدريجيًّا لصعوبات الطّريق المنتظرة (Bah 1: 360).

وفي الوقت نفسه، ربّما أعطت التغيّراتُ، أو القلقُ في الظروف السّياسيّة المحلّيّة لوَخْش، بهاءَ الدّين سببًا لأن يخشى النَّفيَ أو الاعتقال (Mei 432). وفي عام ١٢١٣م (٦٠٩هـ)، بل ربّما حتّى في عام ١٢١٠م (٦٠٧ هـ)، انتقلت العائلةُ إلى مدينة أكبر، مدينة سَمَرْقَنْد، التي سيطر عليها أتباعُ القَرَخانيّة، القَرَخِتائيّة غيرُ المسلمين (Mei 35, 432)، الذين من إمبراطوريّتهم تنحدر الكلمةُ القديمة التي تُطلق على الصين، خَتاي. وضمن حدود أربع سنوات لحصار سَمَرْقَنْد، ترك بهاءُ الدّين خراسانَ نهائيًّا، برغم أنّه ربّما رَجَع في البدء لبعض الوقت [٦٢] إلى بَلْخ. صحيحٌ أنّ كُوچْلوگ خان، وهو خادِمٌ آبِقٌ للمغول، بدأ يتعدّى على منطقة خُراسان في عام ١٢١١م، ولعلّ هذا سبّبَ بعضَ الإدراك المبكّر لقوّة المغول. لكنّ مشكلات الخوارزمشاه الحقيقيّة مع المغول لم تبدأ إلّا في عام ١٢١٨م، عندما أمر بإعدام بعض التّجّار المغول الذين يعملون في صورة ممثّلين لجنكيزخان، وهو وضعٌ يبدو أنّ الرّوميّ يشير إليه في الحديث ١٥ من فيه ما فيه (Fih 65). وحتّى قبْلَ هجمات المغول، برغم ذلك، ربّما أوجد إعلانُ الخوارزمشاه الحربَ على الخليفة مُناخًا وجدَه علماءُ الدّين الأتقياء مثل بهاء الدّين بغيضًا جدًّا.

وفي الأحوال جميعًا، لعلّنا نفترض أنّ الوضع السياسيّ الإقليميّ، بحدودٍ تتغيّر إلى الوراء وإلى الأمام بين القَرَخانيّة والغُوريّة والخوارزمشاه، جعَلَ المنطقةَ تبدو غيرَ مستقرّة حتّى قبل أن يصل المغول. الحاكمُ الغوريّ من باميان، بهاء الدّين سام، احتلّ

بَلْخَ في عام ١١٩٨م بعد وفاة حاكمها التّركيّ، الذي حكَمَ في صورة تابعٍ للقَرَه خِتائيّة. ولعلّ بهاء الدّين عاش أصلًا في بَلْخ لكنّه غادر في هذا الوقت إلى وَخْش، أو ربّما في عام ١٢٠٠م عندما سيطر غياثُ الدّين الغوريّ على معظم خراسان. وعندما تُوفّي غياثُ الدّين في عام ١٢٠٣م، تولّى الحُكْمَ أخوه مُعِزُّ الدّين، فقط ليُضيع خراسان، ما عدا هَراة، مُسْلِمًا إيّاها إلى الخوارزمشاه علاء الدّين محمّد بن تَكِش في عام ١٢٠٤م (٦٠١ هـ، EI^2). كانت وَخْش محكومةً في عام ١٢٠٣م (٦٠٠هـ) بيد مَنْ كان يُدعى چپ خان، وهو فيما يبدو تابعٌ من أتباع الغوريّين، وربّما يشيرُ بهاءُ الدّين إلى «سلطان وَخْش» في موضع آخر (Bah 1 283 303) وعندما جاء مِلِكُ الغُور (لعلّه بهاء الدّين سام) إلى وَخْش في حزيران من عام ١٢٠٤م (شوّال، عام ٦٠٠ هـ)، منتزِعًا المدينةَ من چپ خان، ذهب وزيرُه، عمادُ الدّين، ليتوسّط لديه نيابةً عن السّكّان. (فهل تكون قصّةُ الرّوميّ في المثنويّ في شأن شخصٍ اسمُه عماد المُلْك [M4 2934 ff] يقومُ بعمل الوسيط مع مَلِك غاصِبٍ في الوقت الذي لم يجرؤ شخصٌ آخر أن يفعل ذلك، ذكرى لهذا المقطع من «معارف» بهاء الدّين؟). لم يتحدّث بهاءُ الدّين مع المِلِك الغوريّ، محاولًا إثبات أنّ التحدّث عن السّلام مع الحكّام عديمُ الفائدة، لأنّ الإنسان لا يكسب الحقَّ في أن يكون مِلِكًا إلّا بالقوّة، وأنّ الضّعفَ يُضيع كلّ حقّ في الحُكْم. أيّد بعضُهم چپ خان بوصفه الحاكمَ الشّرعيّ، وأيّد آخرون المِلِكَ الغوريّ، لكنّ بهاء الدّين التزم الحِيادَ لأنّه لم يستطع أن يعلمَ إرادةَ الحقّ تعالى على نحوٍ يقينيّ (Bah 1 355).

ويقول لنا بهاءُ الدّين إنّه مثلما أنّ الإنسان لا يمكن أن يكون دائمًا متأكّدًا في شأن

حقيقة المبادئ الكلاميّة والعَقَديّة للمذاهب المختلفة، لا نستطيع الحُكْمَ بشَرعيّة حاكمٍ بعينه. ويشبّه بهاءُ الدّين تعدّديةَ الفَرْضيّات العقَديّة بالجيوش المختلفة وعبيد المِلك. فقد يـتآمَر حزبٌ أو ينتفضُ على حزب آخر، لاعِنًا المنتمين إليه وزاعمًا أنّهم تصرّفوا إزاء المِلك على نحو ازدرائيّ أو خِيانيّ. وهذا كما ينبغي أن يكون، لأنّهم إذا لاحظوا الازدراء والخيانة ومرّوا بها بصمتٍ، سيكون المِلكُ مستاءً جدًّا. وفي النهاية، يحدِّد الإخلاصُ في عبودية الإنسان لله، المِلك الأعلى، حقيقةَ مزاعمه وصحّتها (Bah 1:355-6).

[٦٣] ويتذكّر بهاءُ الدّين كيف أنّه في هذا الوقت كان يفكّر في السياسات المتغيّرة في المنطقة، وكان يدرك أنهّ ربما يَهْلِك في هذا الاضطراب العظيم، مشكّكًا في أنّه سيعيش عشرةَ أعوامٍ أخرى (Bah 1:354-5). كان يعتقد أنّه عندما يمتلك الإنسانُ شيئًا يضيع منه، كالثروة أو الكتب أو الأطفال، يخشى الموتَ، أمّا إذا استطاع الإنسانُ أن يُلغي وجودَه ويحقّق الانفصالَ عن هذه جميعًا، فلن يكون خائفًا. هكذا يمكن أن نستنتج أنّ بهاءَ الدّين حاولَ أن يُسْلِم نفسَه إلى مصيرِ قضاء الله في مسائل السّياسة، مدركًا أنّ الحياةَ كانت، في أيّة حال، محفوفةً بالمخاطر. وبرغم ذلك، لابدّ من أنّه قد صُدِم وأُربك عند عَلِم، بعد عدّة سنوات، بالتدمير والإهلاك الذي أنزله المغولُ بمواطنيه. وإذا كان بهاء الدّين تنبّأ بسقوط المنطقة عقابًا على شرور الخوارزمشاه، مثلما يبتهج كُتّابُ مناقب الأولياء في إخبارنا بذلك، فلسنا في حاجةٍ إلى أن نفترض، مثلما يفعلون، أنّه كان لدى بهاء الدّين أيّ عِلْم قَبْليّ بالغزو المغوليّ الوشيك الحدوث.

غزوُ المغول:

شخصيّتانِ تاريخيّتان أخريان ـ الجغرافيُّ ياقوتٌ الرّوميّ والصوفيُّ نجمُ الدّين

الرّازيّ ـ غادرتا خُراسان في الوقت نفسه الذي غادر فيه بهاءُ الدّين، مدفوعتَيْنِ وفقًا لما يقولُه التقليدُ بالخشية من اقتراب المغول (Mei 36)، الأمرُ الذي هو في حال ياقوت حقيقيٌّ تمامًا. ولكن ما لم نسلِّم بالتاريخ المتأخِّر جدًّا لرحيل عائلة وَلَد، يبدو غيرَ مرجَّح جدًّا أن يكون بهاءُ الدّين قد فرّ من هجوم المغول الضاري. يحدّد سلطانُ وَلَد (SVE 192) تاريخَ وصول العائلة إلى قُونِية بعام ١٢٢٩م (٦٢٦هـ)، أي قبْل سنتين من وفاة بهاء الدّين، برغم أنّ جلال الدّين هُمائي، محقّق التاريخ الشعريّ الذي أعدّه سلطانُ وَلَد، يشير (SVE 44) إلى أنّه إذا ما قرأنا بدلًا من «دُو» [بالفارسيّة بمعنى اثنين] «دَه» [بالفارسيّة بمعنى عشرة] فسيتحدّدُ رحيلُ عائلة وَلَد من بَلْخ بالفترة التي أعقبت مباشرةً احتلالَ المغول الأوّل لبَلْخ في عام ١٢٢١م (٦١٨هـ)، الأمر الذي يأذن لنا هكذا بأن ننضمّ إلى كُتّاب مناقب الأولياء في لَوْم المغول لتسبّبهم في رحيل بهاء الدّين. ويميلُ فروزانفرُ (FB 16; Fih 333)، ويتابعه في هذا مُوَحِّد (Mov 91)، إلى نظريّة المغول، محدّدَيْن خروجَ عائلة وَلَد في عام ١٢١٩م (٦١٦هـ)، عندما استولى المغولُ على تِرْمِذ.

وبينما يكونُ التاريخُ الأخيرُ المطلقُ الذي حَزَمت فيه عائلةُ وَلَد أمتعتَها وانطلقت من خراسان هو هكذا انتزاعَ المغول لبَلْخ في عام ١٢٢١م، يبدو كلُّ تأمّل في شأن غزواتِ المغول المسبِّبة لرحيلهم مُستبعدًا نسبيًا. وهو لاشكّ يدين في وجوده لمجازٍ كتابيّ [نسبة إلى الكتاب المقدّس] وقرآنيّ ـ العقابُ الإلهيّ الذي يحلّ بحاكم شرّير رفضَ الإصغاء إلى إنسان ربّانيّ. ومثلما رأينا، لا يستحقّ كُتّابُ مناقب الأولياء ثقتَنا في مسائلِ تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث أو التفاصيل التاريخيّة، لكنّ الأفلاكيّ، الذي هو أكثرُ إحكامًا في هذا الشأن، يقدِّم عددًا من التواريخ والمواقع لخطّ سَيْر هجرة عائلة وَلَد.

والتواريخُ التي يقدّمها لنا تحدّد رحيلَهم بوقتٍ سَبقَ غزْوَ المغول بسنوات.

قبْلَ كلّ شيء، لابدّ أنّه كان من الصّعب التنبُّؤ بمدى التخريب الذي ألحقه المغول ببَلْخ، قبْلَ حدوثه فعليًّا. في الإدراك المتأخِّر، يمثّل سلْبُ [٦٤] بلْخ وحِرْمانُها من سكّانها حَدَثًا فاصلًا في تاريخ خُراسان، لكنّ ذلك لا يعني أنّ الأهلينَ، الذين أرهبهم دَوْريًّا أمراءُ نهّابون مختلفون وجيوشُهم، عرفوا أنّ المغولَ سيمزّقون نسيجَ مجتمعهم. وأكثرُ من ذلك، إذا كان بهاءُ الدّين قد فرّ من هجوم مغوليّ وشيك، فلماذا ترك ابنتَه وأفرادًا من عائلته وراءه، مثلما يُقال لنا (انظرْ قبْلُ)، من دون حمايةٍ أمامَ هذا التهديد للنفس والولد؟ وحتّى إلى ما قبلَ سنتين أو ثلاث من الغزوات، بقيت العلاقاتُ بين الخوارزمشاه والمغول في بكين وديّةً تمامًا؛ فقد استقبل علاءُ الدّين سفراءَ جنكيزخان في عام ١٢١٨م وكانت سياسةُ دَعْم العلاقات التجاريّة نافذةَ المفعول، مع وفود تجاريّة ناجحة كثيرة متبادلة. هذا الوضعُ تغيّر بعد حادثٍ تورّط فيه حاكمٌ وقريبٌ لعلاء الدّين، هو إينالجُق، الذي اختطفَ وقتَلَ بعضَ تجّار المغول، مقدِّمًا الذّريعة للغزوات (Tür 3-4).

وقد رأينا، في أيّة حال، كيف كانت الظروفُ السّياسيّة في المنطقة متقلّبةً قبل أن يصل المغولُ، وكيف كان بهاءٌ نفسُه مشتاقًا إلى أن يظفر بوظيفةٍ في مركز مَدينةٍ أكثر عالميّةً. ويبدو راجحًا أنّه تركَ خراسانَ مباشرةً قبْلَ أن يهدّد المغولُ بمهاجمة المنطقة.

مِنْ خُراسان إلى قُونِية

اللقاء الأسطوريّ مع العطّار

يروي كتابُ «تذكرةُ الشّعراء» لدولتشاه (Dow 214) حكايةً شهيرةً حول توقّف بهاء

الدّين في نَيسابور، حيث التقى الرّوميُّ الصّغيرُ، الذي كان في العاشرة من عمره تقريبًا، الشّاعرَ الصوفيّ المشهورَ فريد الدّين العطّار (توفّي قريبًا من عام ١٢٢٠م). ويُزْعَم أنّ العطّار أهدى الصّبيّ نسخةً من كتابه «أسرار نامه» وتنبّأ بعظمة مستقبل الطّفل. وقد قبِل عددٌ من العلماء أو أعادوا هذه القصّة (كما نجد مثلًا عند GB97; zrP 50; ؛ وMe 1: xvi-xvii)، لكنّه مثلما سأحاول أن أُثبت فيما بعد، لابدّ من رفض هذا من وجهة أنّه أسطورة.

كانت نَيسابورُ، القريبةُ من مدينة مَشْهَد الحديثة الحاليّة في شمال شرقيّ إيران، حيث عاش العطّارُ فعليًّا، إحدى المدن الأربع الأكثر شهرةً في خراسان، وهي واقعةٌ إلى جهة الغرب من سَمَرْقَنْد وبَلْخ. ولا أحدَ من كُتّاب سِيرة الرّوميّ، وفيهم الأفلاكيّ الذي يقدّم التفاصيلَ الأكثر، يذكر الطريقَ الذي سلكه بهاءُ الدّين وَلَد من بَلْخ إلى بغداد. وقد حاول هلموت ريتر (EI^2) أن يثبت أنّ بهاءَ الدّين غادر من سَمَرْقَنْد إلى بَلْخ قبْلَ أن يهجر خراسان نهائيًّا. وإذا كانت حاشيةُ وَلَد غادرت خوفًا من اقتراب المغول، فإنّه يبدو مرجّحًا أنّهم سافروا عَبْرَ مَرْو الرّوذ ثمّ جنوبًا إلى هَراة ثمّ من هناك غربًا إلى بغداد، مبتعدين قدْرَ المستطاع عن المعتدين. ولعلّ هذا الطّريق المنتحي ناحيةَ الجنوب قد أثبت أيضًا أنّه أكثر جاذبيّةً إذا كان بهاءُ الدّين منزعجًا من تعدّيات الخوارزمشاه. لكنّه يبدو أكثرَ ترجيحًا أنّ بهاءَ الدّين وعائلتَه، وقد غادروا مباشرةً قبْلَ أن يهدّد المغولُ المنطقة، لم يكونوا فارّين من أيّ خطر ماديّ مباشر. الطّريقُ التقليديّ من شرقيّ خراسان إلى بغداد سيكون قد مرّ [٦٥] عبر نَيسابور، وهكذا لا نستطيع استبعادَ أنّ بهاء الدّين مرّ فعلًا بالمدينة.

ولذلك تجعل ظروفُ الزمان والمكان لقاءً بين الرّوميّ والعطّار أمرًا ممكنًا من

الناحية النظريّة، لكنّ الرّوميّ نفسَه لم يُشر إلى أنّ لقاءً من هذا القبيل قد حصل. وحين نضع في الاعتبار صلةَ الرّوميّ الواضحة بشِعْر العطّار نتوقّع أن نجد إشارةً ما إلى هذا الحدث المثير والمهمّ في حياة الرّوميّ الصّغير، تربطه بالصّوفيّة الكبار في الماضي. ولو أنّ الرّوميّ تذكّر هذا اللّقاءَ المفترَض، أو لو أنّ أباه، بهاءَ الدّين، حدّثه عنه، لكان يقينًا قد روى القصّةَ لولَده، سلطان وَلَد، في صورة جزء من المعرفة التقليدية للعائلة. ومهما يكن، فإنّ سلطان وَلَد لا يذكر أيّ لقاءٍ من هذا القبيل مع العطّار في وصفه لرحلة العائلة باتجاه الغرب. ودَعْنا نفترض للحظةٍ أنّ سلطان وَلَد نسي على نحوٍ ما أن يذكر هذه الحكاية. وعلى افتراض أنّ هذا اللّقاء تمتّع بأيّ تداولٍ بين المولويّة بعد نصف قرن من وفاة الرّوميّ، فإنّ كاتبَيْ سيرة مولانا سپهسالار والأفلاكيّ، اللذَيْن يبتهجان بمثل هذه القِصَص تمامًا، لن يكونا قد أغفلاه.

والحقيقةُ هي أنّه لا أحدَ ممّن لهم اتصالٌ حميميّ بالرّوميّ وعائلته يذكر أبدًا لقاءً كهذا ـ لا بهاء الدّين، ولا الرّوميّ، ولا شمس الدّين، ولا سلطان وَلَد، ولا سپهسالار، ولا الأفلاكيّ. وأوّلُ ذكرٍ لهذا اللّقاء الأسطوريّ لا يظهر إلّا بعد قرنين من وفاة الرّوميّ في كتابٍ في حيوات الشّعراء من تأليف شخصٍ لا يُظهر معرفةً مباشرة بالمولويّة. لاحظَ قرّاءُ الرّوميّ المتأخِّرون المقبوساتِ الكثيرة من شعر العطّار ولاحظوا أنّه، بنَسْج الرّوميّ نصَّ مثنويّه على منوال «الهى نامه»، ارتدى الرّوميّ عباءةَ العطّار بوصفه الممثّل الرّئيس للشّعر الصوفيّ القصصيّ. هؤلاء القُرّاءُ المتأخّرون ببساطةٍ تخيّلوا هذا اللّقاءَ من ثوبٍ تامّ لينطبقَ على المجاز الذي يبيّنُ كيف يُنقَل المصباحُ الصوفيّ من جيلٍ إلى جيل. ليس هناك جزءٌ يسير من دليل صادق يوحي بأنّ الرّوميّ التقى العطّار، غيرَ حكايةٍ رواها في القرن

الخامس عشر الميلاديّ دولتشاه ـ وهو غيرُ معروف بدقّته التّاريخيّة. وهناك، في أيّة حال، كميّةٌ صغيرة من الأدلّة المادّيّة المخالفة له، لكي ندرك صمْتَ بهاء الدّين وبرهان الدّين والرّوميّ وشمس الدّين وسلطان وَلَد وسپهسالار والأفلاكيّ، الذين كنّا نتوقّع أنّ واحدًا منهم على الأقلّ سيسهم في هذا الجزء المهمّ من التفصيل السِّيريّ المتّصل بتفاصيل الحياة والوِلاية.

في الطّريق إلى بغداد:

يصف الأفلاكيّ (Af 16-17) خطَّ سَيْر رحلة عائلة وَلَد عبر خراسان من دون أن يذكر أسماءَ الأمكنة التي توقّفوا فيها قبْلَ الوصول إلى بغداد. ويُذْكَر لنا أنّ بهاءَ الدّين سافر على رَحْل جَمَلٍ متقدِّمًا حاشيةً كبيرة من العلماء (Af 17). وعندما اقتربوا من مدينة بغداد العبّاسيّة الفخمة، دعا الخليفةُ فيما يُزعَم مستشارَه الرّوحيّ، شهاب الدّين عمر السُّهْرَوَرْديّ (تـ ١٢٣٤م)، ليوضح له هُويّة هؤلاء الوافدين توّا. واستنتج السُّهْرَوَرْديّ حالًا من وَصْف الخليفة أنّ القادمَ هو بهاء الدّين، فتقدّم مع عِلْية القوم في المدينة للسّلام عليه. ويواصلُ الأفلاكيّ [٦٦] (Af 18-19) القولَ إنّه برغم أنّ بهاء الدّين أغضب الخليفةَ كثيرًا، دعاه الخليفةُ لإلقاء موعظةٍ (موعظة تحديدًا، لا خُطبة) في يوم الجمعة في المسجد الجامع (وهنا يُحدَّد المسجدُ الجامع، برغم أنّه كان في بغداد أكثرُ من مسجدٍ جامع). وفي تضاعيف هذه الموعظة انتقد بهاءُ الدّين الخليفةَ مرّةً أخرى متّهمًا إيّاه بالفساد وعدم التزام جادّة الشّرع، وهدّده بطريقةِ الرّمز الدّينيّ بقرب حصول غزوات المغول.

يروي سپهسالار (Sep 14) قصّةً أقلّ تلوينًا نسبيًّا في شأن وصول عائلة وَلَد إلى

بغداد، إذ يخرج كلُّ الوزراء والنُّواب والقضاة والعِلْية في هذه العاصمة الإمبراطوريّة العظيمة لتحيّة بهاء الدّين. وهم تبعًا لذلك حضروا دروسَه في كلّ يومٍ، هذه الدّروس التي لم يُسْمَع مثلُها من قبْلُ. والأوصافُ التي يقدّمها الأفلاكيّ وسپهسالار كلاهما جديرةٌ بالضّحك؛ وإن هي عكست أيّةَ نواةٍ للحقيقة، فلعلّها تتمثّل في أنّ بهاء الدّين قرّبَ السُّهْرَوَرْديّ الشهير أو بعضَ الفقهاء الآخرين، ورحّب به أو استقبله استقبالًا حسَنًا بعضُ علماء الحنفيّة في بغداد. وعلى نحوٍ أكثر قبولًا ظاهريًّا إلى حدّ ما، يشير سپهسالارُ (Sep 14) إلى أنّ رسولًا من علاء الدّين كيقُباذ، السّلطان السّلجوقيّ في الأناضول، صادف أن كان في بغداد في هذا الوقت فسمع كلامَ بهاء الدّين؛ وبعد عودته إلى الأناضول سمع السّلطانُ السّلجوقيّ رواياتٍ مشرقة عن بهاء الدّين.

يُلْمح سپهسالارُ (Sep 14) إلى أنّ عائلة وَلَد مكثت ما يقرب من شهر في بغداد. ويُقال إنّ العائلة نزلت في مدرسة المستنصريّة في بغداد (Af 18)، ولكن لأنّ هذه المدرسة، التي ربّما بُنيت على أنقاض القصر السّابق، لم تُوقَف إلّا في عام ١٢٣٤م، أي بعد بضع سنين من وفاة بهاء الدّين، يمكن أن نرفض هذه الرّواية. ولهذا السّبب، إن لم يكن ثمّة سببٌ آخر، ربّما نرفضُ أيضًا الرّوايةَ التي تذهب إلى أنّ الرّوميّ يخرج بثياب نومه ليلًا ليجلب الماءَ لوالده من نهر دجلة ويُعيد في ضربٍ من الكرامة فَتْحَ الأبواب المغلقة للمدرسة، من دون مفتاح (Af 24).

ومهما يكن من شيء، فإنّ المدرسة النّظاميّة الشهيرة كانت في هذا الوقت في حالة جيّدة. وإذا كان بهاءُ الدّين قد مكث لمدّة شهر في بغدادَ، فلعلّه زارها مع الرّوميّ الصغير في رعايته. وإنّ عالِمًا حنفيًّا يزور بغداد لابدّ تقريبًا من أن يكون قد قام بحَجّة مخفّفة

لضريح الإمام أبي حنيفة ومدرسته، إذا ما سمحت الظّروفُ بذلك. ولكن إذا كان وصولُه إلى بغداد حدَثَ فعلًا في عام ١٢١٧م (٦١٤هـ)، مثلما اقترحتُ قبْلُ، فإنّ نهر دجلةَ قد فاضَ في هذا العام، مُحْدِثًا ضررًا جسيمًا في المدينة. وإنْ هذا لم يَعُقْ حركتهم في المدينة، فمن المرجَّح كثيرًا أن يكونوا زاروا مقامَ معروفِ الكرخيّ، الصوفيّ المعروف، الذي أُعيد بناؤه في عام ١٢١٤م عندما تُوفّي الابنُ الأصغر للخليفة الناصر ودُفِن بجواره(٨).

الحَجُّ إلى مكّة: تعيينٌ ممكنٌ لتواريخ الأحداث

يُلمِّح الأفلاكيّ إلى أنّ بهاء الدّين خطّط في الأصل للبقاء في بغداد، لكنّه قرّر الحجَّ إلى مكة (Af 18)، مصطحِبًا على نحو واضحٍ العائلةَ بأكملها. ولا يخبرنا سپهسالار إلّا بأنّهم عادوا [٦٧] من الحجّ عبر سورية إلى أرزنجان. ويقدّم الأفلاكيّ خطَّ سيرٍ أكثر تفصيلًا إلى حدّ ما (Af 22): من الحجاز، ساروا إلى دمشق ثمّ من هناك إلى مَلَطْية، حيث يُنزل الأفلاكيُّ العائلةَ في عام ٦١٤هـ. وإذا ما صحّ هذا، فإنّه سيعني أنّهم مرّوا بدمشق في وقت يقع بين ربيع ١٢١٧ وربيع ١٢١٨م (٦١٥هـ).

كانت مَلَطْيَةُ إذ ذاك تحت نفوذ السّلاجقة، أمّا الشام (سورية) فكانت مجموعةً من الإمارات المتحالفة على نحو غير مُحْكَمَ تحت حُكْم الأيّوبيّين. ويقول لنا الأفلاكيُّ إنّه عندما وصلت العائلةُ إلى دمشق، كانت هذه تحت حُكْم الأشرف (Af 22)، مشيرًا بذلك إلى المَلِك الأشرف موسى الأيّوبيّ (تـ ١٢٣٧م). وقد عيّن والدُ الأشرف، السّلطانُ العادل الأوّل الأيّوبيّ في دمشق، أولادَه ليحكموا أمراءَ نيابةً عنه في أجزاء مختلفة من المقاطعات الأيوبية. وقد جعَلَ الأشرفَ أميرًا على المِنطقة المحيطة بالرُّها وحرّان في عام

١٢٠١م، وهي المناطقُ التي أضاف إليها الأشرفُ أخلاطَ ووان في عام ١٢١١م. تُوفّي العادلُ في عام ٦١٥هـ/ ١٢١٨م وهو يقاتلُ قوّات الفِرَنجة المنتمية إلى الحملة الصّليبيّة الخامسة في مصر (كان الصّليبيّون أيضًا يتقدّمون من جهة عكا في فلسطين صُعُدًا عبر لبنان). كان العادلُ قد تخلّى قبْلُ عن كثير من شؤون الحُكْم اليوميّ لدمشق لواحدٍ من أولاده، المعظَّم عيسى، كما تشهد بذلك نقوشٌ على المباني العامة لتلك المرحلة (Hum 150 ff.). وعندما انتشر نبأُ وفاة العادل في خريف عام ١٢١٨م، انتزع المعظّمُ الحُكْمَ في دمشق، باسطًا نفوذه على وسط سورية والأردن وفلسطين، برغم أنّ أخاه المُثبَّت في مصر، الكامل، أُقِرَّ به السّلطانَ الأيوبيّ (Hum 160-61).

وفي هذه الأثناء، عندما كان العادلُ يقاتل الصّليبيّين في فلسطين ومصر بمساعدة المعظَّم والكامل، تحالف السّلطانُ السّلجوقيّ كيكاوس مع واحدٍ من أبناء صلاح الدّين، الأفضل، لمهاجمة حلب (Hum 159). وقد حكمَ الظاهرُ غازي، وهو ابنٌ آخر لصلاح الدّين، حلبَ من عام ١١٨٦م حتّى وفاته في مطلع الخريف من عام ١٢١٦م (٦١٣هـ). وفي هذه المرحلة دخلت حلبُ تحت الحُكْم الأيوبيّ، مع الأتابك شهاب الدّين طُغرل الذي حَكم المدينةَ باسم حفيد العادل الطفل، العزيز (Hum 155). حدث الهجومُ السّلجوقيّ في حزيران من عام ١٢١٨م (٦١٥هـ)، لكنّ العادلَ أرسل ابنَه، الأشرفَ، للدفاع عن المدينة. هزم الأشرفُ قوّاتِ السّلاجقة شرَّ هزيمة وكان يلاحقهم داخلَ الأناضول عندما عَلِمَ بوفاة والده، السلطان. وفي ظلّ هذه الظروف، اضطرّ أتابكُ حلب إلى الاعتراف بالأشرف منقذًا عسكريًا، إن لم يكن حاكمًا رسميًا، لحلبَ (Hum 160، 166-7).

وهكذا سيكون ممكنًا أن نتحدّث عن الأشرف بوصفه الحاكمَ لحلبَ بعد عام ١٢١٨م (٦١٥ هـ)، لا لدمشق، وليس في عام ٦١٤ هـ كما ذهب الأفلاكيّ إلى ذلك. جاء الأشرفُ أخيرًا ليعيش ويحكم في دمشق، من عام ١٢٢٩ إلى ١٢٣٧م. لكنّ هذا لم يحدث إلّا بعد أن كانت عائلةُ وَلَد قد استقرّت تمامًا في قُونِية. وربّما يكون ممكنًا أنّ الرّوميّ درسَ في دمشق إبّانَ حُكم الأشرف، أمّا عندما مرّت عائلةُ وَلَد بالمدينة لأوّل مرّة في طريقها إلى الأناضول، فقد كان المعظَّمُ يقينًا هو الحاكمَ. ثمّ لو أنّنا افترضنا أنّ الأفلاكيّ قد التبس عليه الأمرُ بين دمشق وحلب، لبقي تاريخُ ٦١٤ هـ الذي يقدّمُه سابقًا بعامٍ فترة حُكْم الأشرف لتلك المدينة.

[٦٨] ومن قبيل المصادفة أنّ المعظَّمَ عيسى، الحاكمَ الفِعْليّ في دمشق، كان أديبًا. وقد تلقّى تعليمَه على شيوخ الحنفيّة، الذين أظهر لهم إجلالًا واحترامًا عظيمين، محوِّلًا الولاء أخيرًا من المذهب الشافعيّ المتوارث لدى العائلة إلى الأحناف. وقد هيّأ المعظّمُ خلاصةً وافيةً ضخمة للفقه الحنفيّ، وفي عام ١٢٠٩م وقفَ مدرسةً حنفيّةً في القدس، أُكملت في عام ١٢١٧م. وفي منطقة الصّالحيّة في دمشق، كان لديه جامعٌ حنفيٌّ بُني في عام ١٢٢٤م. وفي عام ١٢٢٧م أعاد بناءَ زاوية الكِنْديّ في الجامع الأمويّ في قلعة دمشق، وهي مركزٌ مهمّ للفقه الحنفيّ. وقد تولّى أيضًا تحسين المرافق على امتداد طريق الحجّ من دمشق إلى مكّة، ومن ذلك الطّرقُ الجيّدة والحمّامات وأماكن النوم والاستراحة (Hum 189-91). كان المعظّمُ إضافةً إلى ذلك على معرفة بشهاب الدّين السُّهْرَوَرْديّ، الذي جاء إلى دمشق مبعوثًا من الخليفة في عام ١٢٠٧م لتقليد العادل السُّلْطةَ العبّاسيّة، وقد كان المعظّمُ والأشرفُ كلاهما حاضرَيْن وشاركا في الاحتفال بهذا السّفير الصوفيّ

الشهير. ومن المثير أنّه عندما بعث العادلُ هيئةَ ممثّلين له إلى بغداد في عام ١٢١٧م، اختار صدْرَ الدّين بن حمويه، شيخَ الشيوخ الممثّل للطّرق الصوفيّة في سورية، ممثّلًا له (Hum 139 -41).

كلُّ هذه الرّعاية لمؤسسات التعليم الحنفيّة لابدّ من أن يكون راقَ عائلةَ وَلَد (برغم أنّ المعظّم سمحَ أيضًا للحنابلة بأن يعلو شأنُهم في دمشق). بل لعلّ هذا يعير بعضَ المصداقيّة لزَعْم الأفلاكيّ أنّ النّاس في سورية (التي يقصد بها على نحوٍ واضح دمشق) رغبوا في أن يبقى بهاءُ الدّين عندهم (Af 22). وقد تعرّضت دمشقُ لأذى كبير في زلزال وقع في عام ١٢٠١م، لكنّ مشروعَ إعادة البناء الذي تولّاه المعظّمُ أعادَ المدينة إلى ألَقِها السابق عندما وصل إليها بهاءُ الدّين. وفي المرحلة الأيوبيّة، لابدّ أنّ دمشقَ كانت أحدَ المراكز الدّينيّة الثلاثة الأكثر أهميّة غربَ إيران، جنبًا إلى جنبٍ مع بغداد والقاهرة، ومن هنا يبدو من الصّعب نسبيًّا اعتقادُ أنّ بهاءَ الدّين رفض العَرْضَ الذي قُدّم له بوظيفة واعظٍ أو مدرّس. ويشرح الأفلاكيُّ هذا اللّغزَ الظّاهرَ بالقول إنّ بهاء الدّين كان قد قرّر من قبْلُ أن تكون الأناضولُ قصْدَه (Af 22). وكان شيئًا جيّدًا، أيضًا، لأنّ المعظّم سيعقدُ فيما بعْدُ تحالفًا مع الخوارزمشاه جلالِ الدّين في عام ١٢٢٦م (Hum 177 ff.)، وهو انقلابٌ للأحداث لم يستحسنْه بهاءُ الدّين.

ويذكرُ لنا الأفلاكيُّ (Af 22) أنّ الخوارزمشاه جلالَ الدّين حاصرَ أخلاطَ في عام ١٢١٩م (٦١٦هـ)، فما كان إلّا أن هَزمتْه وقتلتْه قوّاتُ الأشرف وعلاءِ الدّين السّلجوقيّ المتحالفة. ومهما يكن، فإنّ هجومَي الخوارزمشاه على أخلاط حدَثَا في عام ١٢٢٦ و ١٢٣٠م؛ وهذه المعركةُ الأخيرةُ التي حدثت في عام ١٢٣٠م هي التي يحدِّد الأفلاكيّ تاريخَ

وقوعها على نحو منطوٍ على مفارقة تاريخيّة بعام ١٢١٩م.

وبرغم أنّ الأفلاكيّ لا يدفعُ تمامًا إلى الثّقة بدقّته التاريخيّة، لدينا مجالٌ آخر ضئيلٌ جدًّا لنتقدَّم وليس في مقدرونا إلّا أن نحاولَ إعادة بناء تأريخٍ لترحال عائلة وَلَد على أساس عام ٦١٤ هـ/ ١٢١٧م الذي يقدّمه الأفلاكيّ تاريخًا لوصولهم إلى مَلَطْية. وإنّه على هذا الأساس، حدّدَ ريتر (EI^2) تاريخَ هجرة العائلة من بَلْخ بعام ١٢١٦ أو ١٢١٧م (٦١٣ ـ ١٤ هـ)، [٦٩] برغم أنّ ماير Meier (Mei 34) أشار إلى أنّه من أجل أن يعمل تأريخُ الأفلاكيّ بنجاحٍ، ينبغي أن تكون العائلةُ قد هجرت خراسانَ في تاريخٍ لا يتجاوز عامَ ١٢١٦م. وعلينا أن نصطفّ مع ماير في هذه الحال. وإنّ تأريخًا محتملًا يُرْسَم مخطّطُه فيما يأتي، برغم أنّه يعتمد على عواملَ مجهولة كثيرة جدًّا و«حقائق» غير جديرةٍ بالتصديق ممّا يجعلنا نعدّه افتراضيًّا ليس غير.

بدأت السّنةُ الهجريّة ٦١٤ بالعاشر من نيسان عام ١٢١٧م. ومن المرجَّح أنّ بهاء الدّين، انسجامًا مع التزاماته الدّينيّة الإسلاميّة، أدّى فريضةَ الحجّ، لا العُمْرة. والحجُّ يؤدّى في كلّ عام في الشهر الأخير من التقويم الإسلاميّ، ذي الحجّة، الذي بدأ في عام ٦١٣ هـ بالحادي عشر من آذار عام ١٢١٧م. وفي العشرين من ذي الحجة، أو الثلاثين من آذار، عام ١٢١٧م، لابدّ أن تكون مراسِمُ الحجّ قد اكتملت ولابدّ أن تكون قافلةُ الحجّاج المتّجهة إلى سورية قد انطلقت بعد ذلك مباشرةً متّجهةً نحو الشمال. وقد أخذ الطّريقُ من ابن بطوطة، الذي انطلق في قافلة الحجّ من دمشق في أيلول ١٣٢٦م، شهرين تقريباً لكي يصل إلى مكّة، متوقّفًا أيّامًا كثيرة في مواقع كثيرة. ولعلّ قافلة الحجّ أخذت وقتًا أقلّ في رحلة عودتها، ومن هنا لعلّ عائلة وَلَد وصلت إلى دمشق قبْلَ نهاية أيّار من عام ١٢١٧م. وما لَمْ يمكثوا في دمشق

لعدّة أشهر، يمكن عندئذ أن يكونوا قد وصلوا إلى مَلَطْية في أوائل صيف عام ١٢١٧م، أي إنّه يكون قد مضى ثلاثةُ أشهر أو أربعةٌ على ابتداءِ السّنة الهجريّة ٦١٤.

وإذا ما صحّ أنّ عائلة وَلَد انطلقت لأداء حَجّ ذي الحِجّة عامَ ٦١٣ هـ/ آذار ١٢١٧م، فلابدّ أنّهم غادروا بغدادَ في وقتٍ ما من كانون الثاني (شباط في أكبر قدرٍ من التأخير) وتقدّموا إلى الكوفة، ومن هناك أخذ الطريقُ من قافلة الحجّ حوالي شهر أو أكثر لكي يصلوا إلى مكّة. وإذا كانت العائلةُ، مثلما يشير سپهسالار، مكثت في دار الخلافة شهرًا أو أكثر، فإنّ هذا يحدّد زمانَ وصولهم إلى بغداد بوقتٍ ما من شهر تشرين الثاني أو كانون الأوّل من عام ١٢١٦هـ. ولابدّ أنّ الرّحلة من سَمَرْقَنْد أو بَلْخ عبر خُراسان، داخلَ وسط إيران وأخيرًا إلى العراق، قد استغرقت عدّة أشهر، حتّى إن لم يمكثوا لمدّة طويلة في أيّ موضع. وسيعني هذا أنّهم رحلوا من خراسان في فصل الصّيف من عام ١٢١٦م أو ربّما قبْلَ ذلك.

بهاءُ الدّين في آقْ شَهْرْ:

في أيّة حال، يجعل الأفلاكيّ بهاءَ الدّين في مَلَطْية في عام ١٢١٧م. وهو لا يذكر لنا المدّة التي أقامتها العائلةُ هناك، لكنّه يصف فترة أربع سنوات مكث فيها بهاءُ الدّين في آقْ شَهْرْ قرب أَرْزَنجان تحت رعاية عصمت خاتون (Af 24-5). ويشير سپهسالار (Sep 14) إلى هذه الأميرة بأنّها تاجُ المُلك خاتون، وهي عمّةٌ لعلاء الدّين كيقُباذ، في حين أنّ الأفلاكيّ يميّزها بأنّها زوجُ فخر الدّين بهرامشاه (حكم ١١٥٥؟ ـ ١٢١٨م)، أمير أَرْزَنجان المنگوچكي وراعي «مخزن الأسرار» الذي ألّفه الشاعرُ المشهور نِظامي (حوالي ١١٤١ ـ

١٢٠٩م). ووفقًا للأفلاكيّ، أصبحت الزوجةُ أوّلًا ثمّ الزّوجُ بعد ذلك مريدَيْنِ لبهاء الدّين.

كانت أَرْزَنجانُ عندئذ عاصمة المنكوچكيّين المسلمين، لكنّ الجغرافيّ ياقوت يصف أَرْزَنجان في وقت قريب من ذلك الوقت بأنّ أكثر أهلها من [٧٠] الأرمن، الذين روّعوا المسلمين بشُرْب الخمر علانيةً (LeS 118). ويذكر لنا الأفلاكيُّ (Af 24) أنّ بهاء الدّين، برغم حضّ مريديه، رفض أن يزور المدينةَ بسبب العدد الكبير من النّاس السيّئين الذين يعيشون فيها. تعرّفت عصمت خاتون برغم ذلك بهاءَ الدّين قُربَ آقْ شَهْرْ وجعلت زوجَها، الأميرَ بهرامشاه، يأتي للقائه. والتمس بهرامشاه منه أن يستقرّ في أَرْزَنجان، لكنّ بهاء الدّين بدلًا من ذلك طلبَ أن تُبنى له مدرسةٌ في آقْ شَهْر حيث درّس هناك لمدّة أربعة أعوام درسًا عامًّا (لعلّه يشير بذلك إلى أنّ منهج الفقه المنظّم لم يكن يقدَّم) في محضر الأميرة (Af 25). وبينما يؤكّد سپهسالار (Sep 15)، من وجهة أخرى، أنّ الأميرة بَنَتْ بناءً يُسمّى «العِصْمتيّة» من أجل بهاء الدّين، يسمّيه هو خانقاه (زاوية أو مركز صوفيّ) بدلًا من مدرسة، ويقول إنّ بطانةَ وَلَد عاشت هناك لمدّة عامٍ تقريبًا، وكانت الأميرةُ تؤمّن لهم كلّ ما يحتاجون إليه. ولاحظْ أنّ الملامح التي تميِّز المدرسةَ من الخانقاه في الأناضول في تلك المرحلة تبدو مرنةً نسبيًّا؛ ويبدو أنّ ابن بطّوطة أحيانًا يستعمل هذين التعبيرَيْن على نحوٍ متبادَل مع تعبير زاوية (Saf 3/1: 184).

يحدّد سپهسالار (Sep 15) وقتَ وصول بهاء الدّين إلى آقْ شَهْرْ بالشّتاء، ويمكننا أن نجازف فنُخمّن، متابعين التّأريخَ الافتراضيّ الذي أُجري قبْلُ، أنّ هذا قد كان بين تشرين الثاني ١٢١٧م وآذار ١٢١٨م. كانت آقْ شَهْرْ التي درّس فيها بهاءُ الدّين قربَ أَرْزَنْجان، في شرقيّ الأناضول. وبرغم أنّه لا يوجد اليومَ اسمٌ لموقع جغرافيّ كهذا

(Mei 37n7, 433)، يذكر المستوفي في القرن الرّابع عشر الميلاديّ بلدةً لها هذا الاسم، على بعد حوالي ١٢٠ كم شمال شرق سيواس، على مرحلتين شرق زاري وعلى ثلاث مراحل غرب أَرْزَنجان (LeS 147). وهذه هي الموضعُ المقصود، وليست المدينةَ الأكثر شهرةً المعروفة اليومَ باسم آقْ شَهْرْ Akşehir، شمالَ أنطاكية.

أمضى بهاءُ الدّين أربعَ سنواتٍ يدرِّسُ في هذه المدرسة/ الخانقاه إلى أن توفّي فخر الدّين بهرامشاه وعصمتْ خاتون (Af 25)، التاريخُ الذي يأتي بنا إلى حوالي عام ١٢٢١م، اعتبارًا من التّواريخ المرويّة في الأفلاكيّ. ويُقدَّم تاريخُ وفاة فخر الدّين في موضع آخر على أنّه عام ١٢٢٥م / ٦٢٢هـ (Mei 37n.9)، لكنّ هذا يبدو غيرَ مرجَّح، لأنّ ابنَ فخر الدّين، داوود شاه، تولّى العرشَ في عام ١٢١٨م (تخلّى داوود شاه عن أَرْزَنْجان للسلطان كيقُباذ السَّلجوقيّ في حوالي عام ١٢٢٨م [AKh clx, 142 ff.]). ويمكن أن نُخمِّن أنّ وظيفة بهاء الدّين في المدرسة أو المركز الصوفيّ في آقْ شَهْر لم تكن وظيفةً دائمة معتمدةً على وقف؛ وفي مرحلةٍ ما جفّ الاعتمادُ الماليّ، ربّما لأنّ الأميرة غيّرت رأيَها في شأن دَعْم بهاء الدّين، أو لأنّه بعد وفاتها فعَلَ ذلك فردٌ آخر من أفراد العائلة. ومن ناحية أخرى، لعلّ عَرْضًا أفضل من مدينةٍ أكثرَ مركزيّةً أغرى بهاء الدّين بالمغادرة. ووفقًا لتاريخ السّلاجقة لمؤلّفه ابن بي بي (كُتب حوالي ١٢٨٥م) زُوِّجت ابنةُ فخر الدّين بهرامشاه، سلجوق خاتون، من عزّ الدّين كيكاوس الأوّل (حكم ١٢١١–١٩م) في قُونِية (Akh 70). ولعلّها هي التي قدّمت بهاءَ الدّين أو ذكرتْه لأعضاء العائلة السلجوقيّة الحاكمة في قُونِية.

ومن هذه النقطة يتابع الأفلاكيُّ (Af 25-7)، وليس سپهسالار (Sep 15)، بهاءَ الدّين إلى لارِنْدَة، المعروفة في الأزمنة الحديثة بـ «قَرَمان»، إلى الجهة الجنوبيّة الشّرقيّة من

[٧١] قُونِية. كانت لارِنْدَة تحت حُكْم النصارى في عام ١٢١٠م لكنّه أُعيدَ فتحُها بأيدي السّلاجقة تحت قيادة عزّ الدّين، الذي أسكن فيها قبائلَ تركمانيّة ولاجئين من خُراسان لكي يضفي الشّخصيّة الإسلاميّة على هذه المدينة المتربعة على قمة هضبة. وما تزالُ لارندة/ قَرَمان تحتضن عددًا كبيرًا من السكّان اليونانيّين الذين يكتبون اللغة التركيّة بالألفبائيّة اليونانيّة (Tür 11-12). دعا الأميرُ موسى، الحاكمُ السّلجوقيّ المحلّيّ (سوباشي) في لارِنْدَة، الذي حكَمَ باسمِ السلطان علاء الدّين كيقُباذ، بهاءَ الدّين إلى بيته. فطلب بهاءُ الدّين بدلًا من ذلك أن تُبنى له مدرسةٌ، فاستجاب الأميرُ موسى، مقيمًا بناءً في وسط المدينة (Af 26). وقد وُجِدت إلماعاتٌ إلى فواكه لارِنْدَة اللّذيذة في شعر الرّوميّ (ScW 13). ولا نعرف شيئًا آخر أكثر عن تجارب عائلة وَلَد في لارِنْدَة / قَرَمان، برغم أنّهم مكثوا هنا مدّة سبع سنين إضافيّة أو أكثر (Af 26)، إلى وقت قريبٍ من عام ١٢٢٨م وفقًا لإعادة بناء التّواريخ التي قمنا بها.

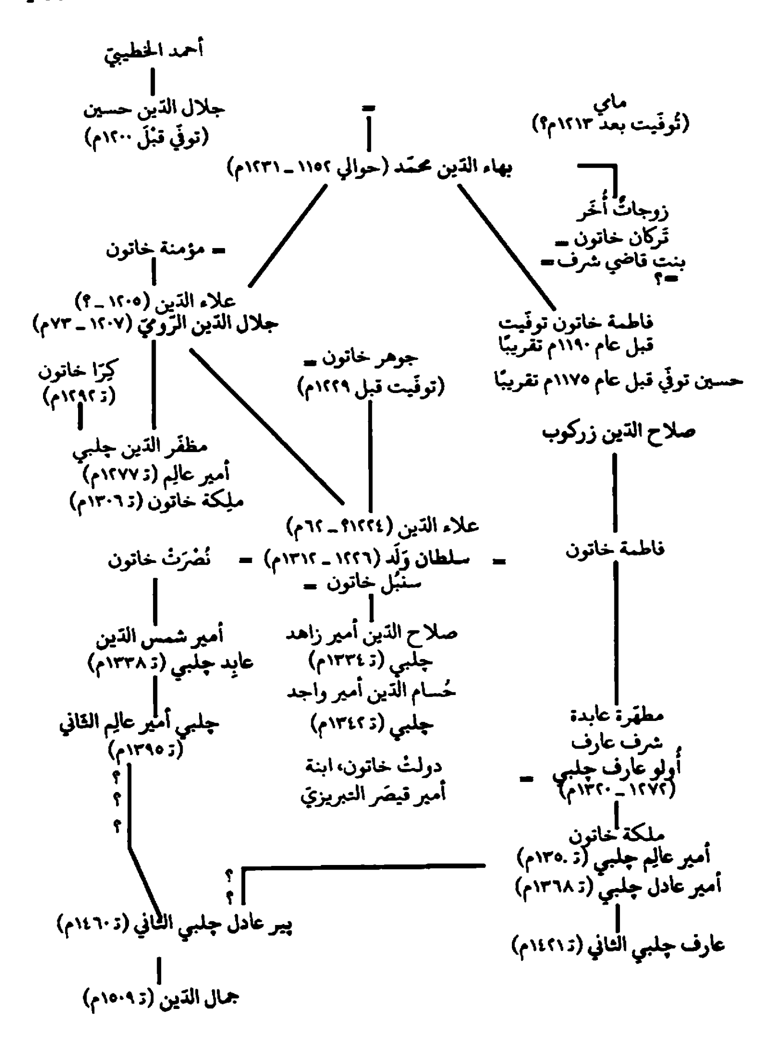
الرّوميُّ يبدأ إنشاءَ عائلة خاصّة به:

بلغ الرّوميّ مرحلةَ النّضج في لارِنْدَة (Af 26)، ثمّ في السّنة السّابعة عشرة من عمره (Af 48)، الموافقة لعام ١٢٢٤م (٦٢١هـ)، تزوّجَ من جوهر خاتون، ابنةِ شرَف الدّين لالا السمرقنديّ (Af 26)، الذي تعرّف عائلةَ وَلَد أو سمع عنها في سَمَرْقَنْد ثمّ صحبها في رحلتها باتّجاه الغرب. كانت والدةُ جوهر خاتون مريدةً كبيرةً لبهاء الدّين (Af 681)، وهكذا فإنّ زواجَ الرّوميّ من جوهر خاتون يمكن أن يكون قد رُتِّب من قبْلُ. وعندما وصلوا إلى قُونِية بعد خمسة أعوام، كان لدى الرّوميّ وجوهر خاتون وَلَدانِ، هما سلطانُ

وَلَد وعلاءُ الدّين. ويدمج الأفلاكيّ (Af 26) ولادةَ الولَدين كليهما في عام ١٢٢٦م (٦٢٣هـ)، لكنّ علاءَ الدّين يَظهر في موضع آخر (Af 303) أكبرَ بسنةٍ. وهناك إيحاءٌ ما بأنّ أخا الرّوميّ الأكبر، المسمّى أيضًا علاء الدّين، تُوفّي حوالي هذا الوقت وأنّ الرّوميّ سمّى ابنَه في تذكُّر هذا الأخ (ScW 13). وفي روايةٍ شفويّة رواها الأفلاكيّ (Af 303)، يسمّي سلطانُ وَلَد لارندةَ مَسْقطَ رأسه. وهذا يجعل ولادةَ الولَدين كليهما في وقتٍ ما بين ١٢٢٥ و ١٢٢٨م؛ ويمكننا أن نحدس بأنّ علاءَ الدّين وُلِد أوّلًا في عام ١٢٢٥م ووُلِد سلطان وَلَد الأصغر في السّنة التالية، في عام ١٢٢٦م. وإنّ قبرَ مؤمنة خاتون، زوج بهاء الدّين ووالدة الرّوميّ، التي يسمّيها المولويّةُ مادرِ سلطان (GB 95)، اكتُشِف في قَرَمان / لارِنْدَة ، وهكذا ينبغي أن تكون قد توفّيت في وقتٍ ما بين ١٢٢٢و ١٢٢٩م[٩] .

قُونِية: سلطانُ العلماء يلقى سلطانَ السّلاجقة:

تُقدِّم قِصَصٌ وتواريخُ متناقضة في شأن لقاء بهاء الدّين وَلَد السّلطانَ كيقُباذ. فسپهسالار (Sep 15) جعَلَ السلطانَ يدعو بهاءَ الدّين إلى قُونِية باحترامٍ وجعجعةٍ كبيرَيْن، مقدِّمًا له منزلًا ليعيش فيه. وفي هذه الأثناء كان الرّوميُّ في الرّابعة عشرة من عمره وفقًا لسپهسالار. تجاوز الرّوميّ الرّابعةَ عشرة في عام ١٢٢١م وبرغم أنّ هذا سيتطابق مع تاريخ الأفلاكيّ لرحيل العائلة من آقْ شَهْرْ، يتجاهل تمامًا المرحلة التي أُمضيت في لارِنْدَة. يُظهِر سپهسالار بهاءَ الدّين في علاقة حميميّة جدًّا [٧٣] مع السّلطان؛ يزوره السّلطان دائمًا ويدعوه أيضًا لكي يأتي ويجلس على عرشه. وكان بهاءُ الدّين يخاطِبُ السّلطانَ بـ «الملِك»، وقال له مرّةً: «نحن، الاثنين، سلطانان،



شجرةُ عائلة وَلَد:

تنبيه: وفقًا للتواريخ المقدّمة فوقُ، المستخلصة من مصادر مختلفة، بعضُ المتحدّرين من سلطان وَلَد تجاوزت أعمارُهم أعمارَ آبائهم بخمسين إلى ستين سنة. وسيوحي هذا بأنّ هؤلاء الآباء (أمير شمس الدّين، أمير عالِم الثاني. (إلخ) أنجبوا أبناءهم في وقت متأخّر جدًّا من حيواتهم، وهم في سن السّتّين تقريبًا. وما هذا بمستحيل، لكنّه لا يبدو مرجّحًا أنّ أميرَ عالِم چلبي، ابنَ أولو عارف چلبي، يمكن أن يكون أنجب پير عادل چلبي الثاني، الذي تُوفّي بعده بـ ١١٠ سنوات.

لكنّ سلطانَك يدومُ ما دمتَ مفتوحَ العينين، وسلطاني سيبدأُ متى أُغمضتْ عيناي إلى الأبَد» (Sep 15). وإن نحنُ افترضْنا أنّ سپهسالار قد خلطَ بين بهرامشاه في أَرْزَنجان وبين السّلطان السّلجوقيّ في قُونِية أو عدّهما شخصًا واحدًا، أمكننا عندئذ أن نجعل تأريخَه منسجمًا مع تأريخ الأفلاكيّ. لكنّ آخرينَ يشكّون في رواية الإقامة لمدّة أربع سنوات في أَرْزَنجان (ME 1: xix). ويمكننا أن نختار بديلًا إغفالَ محاولةِ التوفيق بين التأريخين المتناقضين عند سپهسالار والأفلاكيّ. وإذا كان ما أتى به سپهسالار صحيحًا، فإنّ بهاءَ الدّين والرّوميّ كانا يعيشان في قُونِية ابتداءً من عام ١٢٢١م، الأمرُ الذي يعني أنّهما انتقلا إلى لارِنْدَة في تاريخ لاحق.

ويقدِّم سلطانُ وَلَد، ابنُ الرّوميّ، وصفًا متداخلًا جدًّا لمرور العائلة إلى قُونِية، يصوِّر في أيّة حالٍ أهْلَ قُونِية مفتونين ببهاء الدّين قبْلَ أن يسمع به علاءُ الدّين. ومثلما يقول سلطانُ وَلَد، جاء بهاءُ الدّين من الكعبة في مكّة إلى أرض الرُّوم ليُفيضَ الرّحمة على أهل الأناضول. ومن الأناضول كلّها اختار قُونِيةَ وجعَلَها دارًا له. كلّ النّاس في المدينة سمعوا أنّ أعجوبةَ العَصْر، الشخصَ الذي لا نظيرَ له في العِلْم والذي أخبرَ بأسرار الحبّ الصوفيّ قد وصَلَ. انقلبوا إليه، رجالًا ونساءً وأطفالًا، شيبًا وشبابًا، وشاهدوا كراماتِه وأعلنوا أنّهم مريدوه. وأخيرًا جاء السّلطانُ علاءُ الدّين، أيضًا، مع قُوّاده، وسَمِعَ مواعظَه، وأصبح مريدَه الصّادق والمحِبّ (SVE 191). ويُقال إنّ السّلطانَ قال لقُوّاده وخاصّته:

عنـــدما أرى هـــذا الرّجـــل	يـــــزدادُ إخــــلاصي وديـــــني
يرتعـــدُ قلبـــي مـــن هيبتـــه	وأكـــونُ خائفًـــا عنـــد رؤيتـــه

العالَمُ كلُّه يرتعدُ خوفًا منّي فما شأنُ هذا الرّجل معي، يا ربّ؟
تقعُ منه مهابةٌ عليّ حتّى إنّ ارتعادًا يقع في جسدي منها
وقد استيقنتُ أنّه وليٌّ للّه وهو نادرٌ في هذا العالم وليس له نظير

.(SVE 192) .

الأفلاكيُّ، من الناحية الأخرى، يصوِّر بهاء الدّين غيرَ راغبٍ في لقاء السّلطان (Af 27). أخفى الأميرُ موسى مضطرًّا حضورَ بهاء الدّين عن السّلطان، لكنّه عندما عَلِم السّلطانُ من خلال الرّوايات المعادية لأعداء الأمير موسى بأنه احتجز بهاءَ الدّين في لارِنْدَة (Af 26-7)، استشاط غضبًا وقرّر معاقبةَ الأمير موسى. أوضح بهاءُ الدّين أنّه لا يستطيع أن ينظر إلى وجه رجلٍ كان يشرب الخمر ويستمع إلى القَينات (Af 27-8)، ولكن عندما نقلَ الأميرُ موسى بشجاعةٍ هذا الأمرَ إلى السّلطان، يُقال إنّ السّلطانَ بكى وتخلّى عن الاستماع إلى الموسيقا بقيّةَ حياته (Af 28).

ولعلّنا لن نعرف على جهة اليقين كيف حدثَ تمامًا، لكنّ الأفلاكيّ وسپهسالار وسلطان وَلَد يتّفقون جميعًا على أنّ الأمير السّلجوقيّ علاء الدّين كيقُباذ (ح ١٢١٩ ـ ٣٧م) دعا بهاءَ الدّين إلى الاستقرار في قُونِية، العاصمة المحلّيّة، مرحِّبًا به ترحيبًا حارًّا بوصفه مرشدًا روحيًّا. ويقول الأفلاكيّ (Af 28-9) إنّ بهاء الدّين جمع أطفاله وحاشيته من المريدين واتّجهوا نحو [٧٤] قُونِية استجابةً لهذه الدعوة. تقدَّم السّلطانُ لاستقباله، يرافقه الأدباءُ وأصحابُ الأعلام، وعلى الحقيقة أهلُ قُونِية جميعًا. ترجَّل السلطانُ عن جواده، وقبَّل ركبةَ بهاء الدّين، إظهارًا للاحترام والتجلّة. أراد علاءُ الدّين أن يقيمَ بهاءُ الدّين في رَدْهة القَصْر (طشت خانة [بالفارسيّة])، لكنّ بهاء الدّين رفض ذلك، مُشيرًا

إلى أنّ المدرسة كانت المكانَ المناسب لإقامة عُلماء الدّين (الأئمّة)، مثلما كان الخانقاه مناسبًا لشيوخ التصوّف، والقصرُ لقادة الجيش أو الأمراء، والخانُ للتجّار، والزّاويةُ لأعضاء جماعات الفُتُوّة (الرُّنود [بالفارسيّة] ولعلّهم يكونون الأَخِيّين).

هكذا نَزَل بهاءُ الدّين في مدرسة ألتُنْپا (أو ألتون أپا) وهي المدرسةُ الوحيدةُ الموجودةُ عندئذٍ في قُونِية، أو هكذا يُقال لنا (Af 29.(ويذكر ابنُ بي بي مرارًا قائدًا في زمان حُكْم علاء الدّين كيقُباذ يُسمّى شمسَ الدّين ألتون بي؛ لعلّه أسّس هذه المدرسة. وفي أيّة حال، إذا كان بهاءُ الدّين تسلّم حقًّا وظيفةً هناك، فسيشير هذا إلى أنّه عدّ نفسَه واحدًا من العلماء وليس شيخًا صوفيًّا، برغم أنّ مواقفه في المسائل الدّينيّة كانت تميل يقينًا إلى تصويره صوفيًّا. هذا البناءُ، في الموقع الواقع خلفَ مسجد إيپليكچيIplikçi mosque في قُونِية، دُمّر في القرن الثامن عشر، لكنّ حجرةً واحدة بقيت ماثلةً، وهي التي تزعم الأسطورة أنّها كانت حُجرةَ الرّوميّ (Tür 12). وعلى المرء أن يلاحظ أنّه إبّانَ المرحلة العثمانيّة، كثيرًا ما حُوِّل بناءٌ أنشئ أساسًا ليكون مركزًا صوفيًّا (tekke ـ بالتّركيّة ـ بمعنى تكيّة)، إلى مدرسة في تاريخ لاحق، أو العكسُ بالعكس، تبعًا للشخص الذي امتلك أمْرَ المنشأة ووقْفَها(Klaus Kreiser، in LDL.51). الطبيعةُ الحقيقيّةُ للمنشأة التي علّم فيها بهاءُ الدّين أو وعظَ تظلّ بسبب ذلك مبهمةً بعضَ الإبهام.

وفي شأن التاريخ، يخبرنا سلطانُ وَلَد بأنّ بهاءَ الدّين تُوفّي بعد سنتين من تنصيب علاء الدّين إيّاه في قُونِية. ويعني هذا أنّ الحدّ الأقصى لوصول العائلة إلى قُونِية هو عام

١٢٢٩م (٦٢٦هـ)، وهذا يتّفق مع التأريخ المحصَّل من الأفلاكيّ. ويحاول ماير (Mei 39-40) أن يثبتَ، في أيّ حال، أنّ العائلةَ ينبغي أن تكون قد جاءت أوّلًا إلى قُونِية في عام ١٢٢١م (٦١٨هـ)، ثمّ من هذه القاعدة قام برحلات كثيرة متطاولة إلى مدن أخرى مجاورة في الأناضول قبْلَ أن يظفر بمنزلة كبيرة في قُونِية نفسها. وسيعني هذا أنّ بهاء الدّين لم يجذب انتباهَ علاءِ الدّين مباشرةً، بل كان عليه أن يُمضي عدّة سنوات في لارِنْدَة المجاورة مكتسبًا مجموعة من الأنصار.

رعايةٌ أساسُها الوَرَعُ

برغم أنّ المصادر المبكّرة تتناول موضوعَها بمقاصد متّصلة بسِيَر الأولياء أكثر منها تاريخيّةً، مصوِّرةً بهاءَ الدّين بأنّه مشهورٌ على امتداد العالَمِ الإسلاميّ، ومرحَّبٌ به ومُكرَّم ومبجَّل حيثما ذهَبَ، يبدو الواقعُ أكثر انكشافًا وتعريةً. لم يتولَّ بهاءُ الدّين ـ وهو رجلٌ خجِلٌ تمامًا من سنّ الثمانين عندما تعرّفه علاءُ الدّين كيقُباذ وأنزلَ عائلةَ وَلَد في قُونِية ـ حتّى ذلك الوقت أيّةَ سلطة خارجَ وطنه الأمّ في وَخْش وبَلْخ (انظر: Mei 39 -40). ولدينا عِلْمٌ بأنّ بهاءَ الدّين مرّ ببغداد [٧٥] ودمشق وحلب في طريقه إلى الأناضول. ووفقًا لما يقوله معاصِرُ الرّوميّ ابنُ شدّاد (١٢١٦ ـ ٨٥م)، مُيِّزت حَلَبُ بإحدى وعشرين مدرسةً للأحناف. وفي المدينة الأكبر دمشق، كان هناك أربعٌ وثلاثون مدرسةً للأحناف[١٠]. وإضافةً إلى المدارس، وقَفَ عددٌ كبير من المساجد ومدارس الحديث والقرآن أيضًا وظائفَ تدريسيّة، ناهيك عن الرُّبْط أو الزّوايا الصوفيّة، التي درّس كثيرٌ منها الفِقْهَ إلى جانب المناهج الأكثر صوفيّة (Zia 155, 248; MRC 10).

جاءت مؤسّسةُ المدرسة إلى سورية من خُراسان، حيث بدأت الحركةُ لرعاية تعليم الفقه الإسلاميّ بإنشاء المدارس، ونتيجةً لذلك تمتّع المدرّسون من شرقيّ إيران باعتبارٍ واضح. ومعظمُ المدارس في حلب ودمشق أُنشئ في القرن الواقع بين وفاة صلاح الدّين وغزو المغول، وتحديدًا إبّان الوقت الذي جاء فيه بهاءُ الدّين باحثًا عن وظيفة. وبرغم ذلك لم تَرَ أيٌّ من هذه المؤسّسات، ولا تلك التي في بغداد، من المناسب أن تمنح بهاءَ الدّين وظيفةَ مدرِّس أو نائب مدرّس. وعلينا من أجل ذلك أن نرفض زَعْمَ كُتّابِ مناقب الأولياء وجودَ شهرةٍ واسعة لبهاء الدّين مُفتيًا أو فقيهًا. وعلى نحوٍ عَرَضيّ، كان لبهاء الدّين في سورية منافسٌ واحدٌ على الأقلّ على لَقَب «سلطان العلماء»، أعني معاصرَه الأصغر سنًّا عِزَّ الدّين بن عبد السّلام (١١٨١ـ ١٢٦٢م)، وهو فقيهٌ شافعيٌّ ومؤلّفٌ لكتاب «ترغيب أهل الإسلام في سُكنى الشّام» (Zia 175, 255n.24). ولم يحصل بهاءُ الدّين على وظيفة خطيبٍ أو واعظٍ في أيّ مكان على امتداد الطّريق إلى الأناضول، برغم أنه في العراق وسورية ربّما كان ثمّة عائقٌ في حرفة الوعظ لأنّ لغتَه الأمَّ لم تكن العربيّة. كان لدى بهاء الدّين طبعًا تضلّعٌ تامّ من العربيّة قراءةً، وفي مقدوره أن يؤلِّف فيها ولعلّه كان يستطيع أيضًا أن يحادثَ بسهولةٍ بالعربيّة الفصيحة، أمّا التّنافسُ مع متحدّثي العربيّة الأصليّين في الخطابة والوعظ فلعلّه كان مسألة أخرى.

بعد أداء فريضة الحجّ، كان يمكن بهاءَ الدّين أن يعودَ إلى إيران ـ إن لم يكن إلى خراسان، فلعلّه إلى مكانٍ ما مثل تبريز أو شيراز. وبدلًا من ذلك، أغراه شيءٌ ما بأن يجرِّب حظّه في آسية الصّغرى، لعلّه توقّعُ حِرْفةِ مدرّس له أو لأبنائه، أو انتظارُ استقرارٍ سياسيّ أكبر، أو الرّغبة في نَشْر تعاليم الإسلام في مناطق التخوم، حيث اليونانيون والأرمنُ

النصارى والقبائلُ التركمانيّة ما زالوا لم يقبلوا أو يُراعوا ممارسات الإسلام.

وبعيدًا عن رحلةٍ انتصاريّة، إذن، رَحل بهاءُ الدّين من مدينة إلى مدينة بحثًا عن موقع أفضل لواعظٍ ميّال إلى التصوّف، على غرار ذلك الذي حظي به الشاعرُ سَنائي قبْلَ قرنٍ في بلاط بَهْرامشاه الغزنويّ. وبينما قاد طلبُ العِلْم من المهد إلى اللّحد أحيانًا حتّى رجالًا متقدّمين في السّنّ إلى أن يسافروا إلى أصقاع نائية بأملِ زيارة علماء عصرهم الكبار والسّماع منهم، لم يمكث بهاءُ الدّين طويلًا في بغداد أو دمشق أو حتّى حلب، حيث كان العلماءُ الأكثرُ شهرةً يعيشون. ومن هنا، لابدّ أنّه كان يبحث عن وظيفةٍ له ولأولاده، وظيفةٍ يُحصَل عليها على نحو أكثر سهولةً في بُلْدان سلاجقة الرّوم المتحدّثة بالفارسيّة.

[٧٦] في دليلٍ لطلبة المدارس، ما يسمّى «تعليم المتعلّم»، كتبَه في عام ١٢٠٣ فقيهٌ حنفيّ متحدّثٌ بالفارسيّة من خراسان (ومن هنا لابدّ تقريبًا من أن يكون بهاءُ الدّين قد عرف كتابَه)، يستشهد برهانُ الدّين الزّرنوجي بأبي حنيفة على حقيقة أنّ استعمالَ العِلْم لأغراضٍ ذاتيّة أو لاكتساب منزلةٍ اجتماعيّة أمرٌ فيه إثمٌ. ومهما يكن، فإنّه يحلّل طلبَ وظيفةٍ بهدف إثباتِ الحقّ، والأمرِ بما هو موافقٌ للدّين والمنعِ لما يرفضُه الدّين (Zar 26). اعتقد بهاءُ الدّين وَلَد أنّ قبولَ هدايا أو مرتّبات ذاتِ طبيعةٍ محرّمة يقطع البركات (Af 20). وتوضح إحدى القِصَص التي رواها الأفلاكيّ، برغم أنّها مختلَقة تمامًا، التناقضَ الذي كان يشعر به رجالُ فقهٍ وعِلْم أتقياء عندما يَعرِضُ عليهم الوظائفَ حكّامٌ معاصرون لهم كثيرًا ما لجؤوا إلى وسائل محرّمة وغير أخلاقيّة لملء صناديق الخزينة. ويذهب الأفلاكيّ (Af 18) إلى أنّ الخليفةَ في بغداد (لا يسمّيه

الأفلاكيُّ، لكن لابدّ أنّه كان الخليفةَ الناصر، الذي حَكم من ١١٨٠ إلى ١٢٢٥م) عَرَض ثلاثةَ آلاف دينار مصريّ على بهاء الدّين، الذي رفضها بسبب أنّ ماله كان حرامًا. والخليفةُ لم يكسب ماله بطريقةٍ مريبة فقط، بل كان يستمع إلى الآلات الموسيقيّة والغناء، وكان يعكف على شرب الخمر (مدمنًا على المُدام). وعند بهاء الدّين، لابدّ أن يتضمّن الموقعُ المثاليُّ حاكمًا مُعَدًّا قبْليًّا للاهتمام بتعاليمه ورعايتها، وللإمساك عن الخمر والمحرّمات الأُخَر، ولدَعْم التديّن والتعليم الدّينيّ ونشرهما، مفضّلًا المذهبَ الحنفيّ و أن يكون في منطقة متحدّثة بالفارسيّة. وسيكون لديه قليلٌ من وخزات الضمير في قبولِ الرّعاية السّلطانيّة أو تقويةِ النفوذ لأغراض دينيّة تحت ظروف مثاليّة كهذه.

ومهما يكن، فإنّ العثور على ترابطٍ مريح كهذا بين أميرٍ وواعظٍ لم يكن مهمّةً سهلة. وفي شأن أوائل القرن الثالث عشر الميلاديّ، قدّم شهابُ الدّين عُمر السُّهْرَوَرْديّ (تـ ١٢٣٤م)، في عمله المتمثّل في كونه مستشارًا روحيًّا وكلاميًّا [نسبة إلى عِلْم الكلام] للخليفة الناصر في بغداد، نموذجًا عمليًّا للعلاقة بين الحاكم والصّوفي، وكذلك تبريرًا نظريًّا للعلاقة بين الخلافة وجمعياتِ الشّبّان المدينيّين (جماعات الفتوّة) والصوفيّين. ونيابةً عن الخليفة، سافر السُّهْرَوَرْديّ إلى قُونِية ليثبّت علاءَ الدّين كيقُباذ سُلطانًا لسلاجقة الرّوم في وقتٍ من عام ١٢٢٠م. وأثبت هذا أنه مناسبةٌ احتفاليّة عظيمة، وذلك بخروج كلّ ذوي الشأن والقادة والقُضاة والعلماء والصوفيّة للقاء السُّهْرَوَرْديّ ومواكبته إلى قُونِية (Akh 94-6). وفي طريق عودة السُّهْرَوَرْديّ إلى بغداد لقيَ نجمَ الدّين دايه الرّازيّ (١١٧٧ ـ ١٢٥٦م) في مَلَطْية. وبرغم أنّ الصوفيّة لم يطلبوا في العادة صُحبة الملوك، قدّم السُّهْرَوَرْديّ رسالةَ تقديمٍ وتعريف بنجم الدّين وشجّعه

على الالتحاق بالسّلطان علاء الدّين، الذي ترك في نفسه الانطباعَ بأنّه راعٍ لعلماء الدّين والصوفيّة.

ولسنا نعرف على الحقيقة إن كان نجمُ الدّين، وهو لاجئٌ من الغزو المغوليّ لإيران، تقدّم إلى قُونِية للقاء السّلطان وصَدْرِ الدّين القُونويّ والرّوميّ، كما يزعم جامي (JNO 435؛ ويُفترض أنّ الرّوميّ وهو ابنُ السّابعة عشرة كان يعيش مع والده في لارِنْدَة في هذا الوقت، وليس في قُونِية). ويحدّثنا نجمُ الدّين، في أيّة حال، عن أنّه بدأ بكتابة مؤلَّفه الصوفيّ [٧٧] «مرصاد العباد» في قَيْصَريّة في خريف عام ١٢٢١م. وقد أتمّ الكتابَ في سيواس في الحادي والثلاثين من تموز، عام ١٢٢٣م وخصّ به علاءَ الدّين كيقُباذ. ومهما يكن، فإنّ نجم الدّين فشِلَ في تحقيق التعرّف أو الترتيب الذي توقّعه، وواصل السّفر إلى أَرْزَنجان في عام ١٢٢٤م. وههنا حاول جَذْب اهتمام الحاكم المنگوچكي داوود شاه (ح. ١٢١٨؟ ـ ٢٧م؟)، ابن فخر الدّين بهرامشاه عَينه الذي رَعَتْ زوجتُه من قبْلُ بهاء الدّين في آقْ شَهْرْ. وهذا ما فعله بتحرير كتابه «مرصاد العباد» مُضيفًا قدرًا من المعلومات في شأن الملَكيّة الإيرانيّة (مأخوذًا في معظمه من نصيحة الملوك المنسوب إلى الغزاليّ) وخاصًّا به من جديد داوود شاه (تـ ١٢٢٨م؟) تحت عنوانٍ مختلف. ودان أيضًا المِلْكيّة غير الدّينيّة للسّلاجقة للأناضول، حيث كانت السّوقُ للشّريعة والطّريقة كاسدةً، والناسُ أجلافًا، غيرَ قادرين على تمييز المخلص من المشعوذ. وصف نجمُ الدّين أهلَ المنطقة بأنّهم جَهَلةٌ وكفّارٌ، برغم أنّه مدَحَ طبعًا داوود شاه. ومهما يكن فإنّه أيضًا بسبب عدم الاستقرار السّياسيّ أو الوظيفيّ، لم يجد نجمُ الدّين اطمئنانًا هنا فعاد إلى بغداد في عام ١٢٢٥م تقريبًا، حيث ترجم كتابه «المرصاد» إلى

العربيّة قبْل أن يُتوفّى [(١١)]. ويخمّن ماير Meier آنّه بسبب أنّ نجم الدّين كتبَ مؤلّفاتٍ بالعربيّة، كان أسهلَ عليه أن يجد وظيفةً أو نصيرًا في الشّام والعراق مما كان عليه الأمرُ في شأن بهاء الدّين، الذي لم يكتب كتابًا (Mei 43).

يجعل سپهسالار (Sep 15) عائلةَ وَلَد موجودةً في قُونِية عندما كان الرّوميُّ في سنّ الرّابعة عشرة، أي في وقت مبكّر يصل، إذًا، إلى عام ١٢٢١م. ومهما يكن، فإنّ هذا لا يتّفق وزَعْمَ الأفلاكيّ أنّ بهاءَ الدّين تُوفّي بعد مضيّ سنتين من وصوله إلى قُونِية. وتذهب روايةٌ رواها الأفلاكيّ على عُهدة سلطان وَلَد (Af 303) إلى آنّه بعد مضيّ سنةٍ على دعوة بهاء الدّين إلى قُونِية، طلبَ منه الأميرُ موسى العودةَ إلى لارِنْدَة، وأنّه عندئذ تزوّج الرّوميُّ من جوهر خاتون وأنجب سلطان وَلَد. وهذا يمكن أن يعلّل هذا التناقض ـ ربّما جاء بهاءُ الدّين أوّلًا إلى قُونِية في عام ١٢٢١م، لكنّه عاد في عام ١٢٢٢م إلى لارِنْدَة ليبقى ثمّة سبعَ سنين إضافيّة. ومهما يكن، فإنّه يبدو من غير المرجّح نسبيًّا أن يكون بهاءُ الدّين غادر قُونِية إلى مدينة لارِنْدَة الأقلّ شأنًا بعد أن دُعي إلى قُونِية من جناب السّلطان. ولو افترضنا أنّ بهاءَ الدّين ذهب إلى قُونِيَةَ بحثًا عن وظيفةٍ، لا استجابةً لعَرْضٍ، لأمكننا أن نحدس بأنّه أخفق مبدئيًّا في أن يجتذب اهتمامَ السّلطان ويحصل على وظيفة في العاصمة ١٢٢١م. وجَدَ، في أيّة حال، راعيًا في لارِنْدَة ، الأمير موسى.

في الأحوال جميعًا، ظفر بهاءُ الدّين برعاية علاء الدّين كيقُباذ وعُيِّن في المدرسة الوحيدة في قُونِية في عام ١٢٢٩م. وفي هذا التاريخ سيكون ولَداه ما يزالان شابَّيْنِ في سنّ الرّابعة والعشرين والثانية والعشرين على الوِلاء، أي إنّهما أصغرُ كثيرًا من أن يتولّيا

التدريسَ أو الوعظ. ويبدو غيرَ ضروريّ أن نفترض مع ماير (Mei 40) أنّ بهاءَ الدّين توقّف عن العمل ربًّا للأسرة أو عن الأنشطة التعليميّة في هذا الوقت. ويحدّثنا الزّرنوجيّ عن أنّ الطلبة كان عليهم أن يختاروا أستاذًا الرّجلَ «الأكثرَ عِلْمًا، والأكثر تُقًى **والأكثر تقدّمًا في السنّ**» (التأكيد المشار إليه بخطّي؛ Zar 28). [٧٨] يمكننا أيضًا، طبعًا، أن نفترض أنّ توقّعات نجاح مستقبل ابنَي بهاء الدّين ارتسمت على نحو جليّ في قراره الاستقرارَ في قُونِية.

قُدِّر أنّ عائلةً من خمسة أفراد في الشّام المجاورة لديها نفقاتٌ أساسيّة تبلغ حوالي ثلاثين درهمًا في الشّهر للموادّ الغذائيّة، ما عدا نفقات الألبسة والسّكن. كانت المرتّباتُ مختلفةً من مدرسةٍ إلى مدرسة، اعتمادًا على خصائص وَقْف المؤسّسة. قيمةُ العُملة تقلّبت، طبعًا، من مرحلة إلى مرحلة، ومن عهدٍ إلى عهدٍ ومن منطقة إلى منطقة. لكنّ الأرقام الآتية، التي ذكرها ابنُ كثير في القرن الرّابع عشر الميلاديّ، ربّما تقع ضمن مدى متوسّط: يتلقّى المدرّسُ ثمانين درهمًا في الشهر؛ والمؤذِّنُ ثلاثين؛ وشيخُ الحديث ثلاثين؛ والمعيد عشرين؛ وقارئ القرآن عشرين؛ وطالب العِلْم عشرة (Zia 101-2, 233). المسجدُ في الشّام فيه من الوجهة النموذجيّة ناظِرٌ أو مدير، وخطيبٌ ليخطب الجمعة ويدرّس، وإمامٌ يؤمّ في الصلاة (Zia 114). وفي أواخر القرن الخامس عشر، كان إمامُ (ويُفترض أيضًا ناظرُ) جامع الدُّلاميّة في دمشق يتلقّى مئةَ درهم في الشهر (Zia 233n. 285). بعضُ هذه الوظائف كانت تجيء مع حُجْرة، وبعضُها كان يشتمل على طعام أيضًا.

في القرن الرّابع عشر الميلاديّ، يصف ابنُ كثير كثيرًا من المدارس التي لها أوقافٌ تشمل حمّاماتٍ وأسواقًا وقرى كثيرةً في صورة مصادر للدّخل. مدرسةٌ حنفيّة أسّسها

جمالُ الدّولة إقبال في عام ١٢٠٦م كان موقوفًا لها نصفُ قرية وثلثُ مزرعتين منفصلتين وجزءٌ من العائدات من منجم مِلْح. المدرسةُ الشّاميةُ الجوانيّةُ وُقِفَ لها في عام ١٢٣٠م بيتٌ وقريةٌ وحِصَصٌ من قريتَيْن إضافيّتين. مرتَّبُ المدرّس كان محدَّدًا بـ ١٣٠ درهمًا في الشهر ومديرُ المدرسة كان مقرّرًا له أن يتلقّى نسبة عشرة بالمئة من الدّخول جميعًا. ولعلّ تبيينًا لقيمة الدّخل الكلّيّ يمكن تقديرُه بحقيقة أنّ الوقفَ حدّدَ إنفاقَ ٨٠٠ درهم للفواكه والحلوى لاحتفالات منتصف شهر شعبان. وإن زادت قيمةُ الوقف سمَحَ العقدُ لمدير هذه المدرسة بأن يزيد عددَ المدرّسين والوظائف الأخرى. كانت الأوقافُ الأوليّةُ للمدارس في حلب ودمشق كافيةً في حالات كثيرة لبناء أبنية أكبر ومثيرة للإعجاب، مثلما يُظهِر ابنُ جُبير في أواخر القرن الثاني عشر الميلاديّ (Zia 156). وإذا ما كان كيقُباذ ملتزمًا شخصيًّا فعلًا بإنشاء مدرسة الألتُونبا لبهاء الدّين، فإنه يمكننا أن نخمِّن، لأنّه كان سلطانَ بلاد الرّوم السّلجوقيّة، أنّها كانت موقوفةً على نحو ممتاز.

علاءُ الدّين و حدودُ المُلْك الرّوحيّ:

لا نعرفُ عن التاريخ السّياسيّ لتركية قبْلَ العثمانيّة بقَدْر ما نعرف عن أماكن ومراحل كثيرة أخرى للعالَم الإسلاميّ، وإنّ معلومات أكثر دقّةً عن العلاقات الدّاخليّة بين الإمارات التركية المختلفة التي ساعدت على تحويل آسية الصّغرى إلى الإسلام ستكون مفيدة[١٢]. وإنّ الهزيمةَ السّاحقة للجيش البيزنطيّ في معركة مانزيكرت Manzikert في عام ١٠٧١م أفضت إلى إسكان آسية الصغرى بالقبائل التركية. شكّل قِلِج أرسلان هذه القبائلَ في حالةٍ منظّمة على نحو حُرّ إبّان حكمه الذي امتدّ لما يقرب من

أربعين عامًا، مطابقةٍ لزمان [٧٩]الحملات الصّليبيّة وحُكْم صلاح الدّين في الشّام. وعندما تُوفّي في عام ١١٩٢م، اقتتل أبناؤه فيما بينهم، لكنّ كيخسرو الأوّل في النهاية جمع القوّةَ في يديه وسيطرَ على قُونِية في عام ١٢٠٥م. وإنّ اسمَه الملَكيَّ، وأسماء مَنْ خلفوه، ترجعُ جميعًا إلى أمجاد ملوك إيران قبْلَ الإسلام، وهي إشارةٌ إلى أنّ سلاجقة الأناضول برغم أنهم تُرْكٌ في الأصل صاغوا أنفسَهم عن وعيٍ على ثقافةٍ فارسيّة وتقاليد ملكيّة. وإذ حلّ التّركُ السّلاجقة محلَّ الدّولتَين السّامانية والغزنويّة في شرقيّ إيران، أخذوا في اكتساب العادات الإيرانيّة في شؤون المُلْك، وساعدهم على ذلك وزراؤهم الإيرانيّون. ومن أجل تعليم الحكّام السّلاجقة الأتراك الأوائل بطرق تقاليد البلاط الإيرانيّ قبْلَ الإسلام ألّفَ نِظامُ المُلْك كتابه الشهير في السّياسة الملوكيّة، سياست نامه (المعروف أيضًا بـ «سِيَر الملوك»)، وهكذا يمكن أن يكونوا قد ارتدوا التّاجَ الإيرانيّ باقتناع. وعندما انتشرت القبائلُ التّركمانيّة غربًا فاتحةً بلدانًا جديدة، لَمجْدِ السّلاجقة اسميًّا على الأقلّ، جلبت لغةَ الفُرس وثقافتَهم وإدارتهم في أثرها. كانت الجماهيرُ التي فتحوا بلادها في ريف بيزنطة السّابق، في أيّة حال، أرمنيّةً ويونانيّةً في المقام الأوّل في عِرْقها، نصرانيّةً في دينها، وزراعيّةً في عملها وحرفتها. كانت البلداتُ والمدنُ، في أيّة حال، مؤلّفةً من قبائل تركيّة، وتُرْكٍ وإيرانيّين متمدّنين، كثيرٌ منهم فرّ من المغول.

بعد وفاة كيخسرو في أيار من عام ١٢١١م، استولى ابنُه الأكبر عزُّ الدّين كيكاوس الأوّل (ح. ١٢١١ ـ ١٩م) على العرش. وقد رتّب لبَسْط نفوذ السّلاجقة شمالًا إلى سينوب على البحر الأسود في الوقت الذي كان يواصل فيه سياسةَ المهادنة مع اليونانيّين. وقد

حافظ على إقامة علاقات طيّبة مع بهرامشاه، الحاكم المنگوچكي لأرزنجان، لكنّه هاجمَ بحُمْقٍ الظّاهرَ في حلَبَ وهُزِم شرَّ هزيمة في عام ١٢١٨م، قريبًا من الوقت الذي وصلَ فيه بهاءُ الدّين وعائلةُ وَلَد إلى آقْ شَهْرْ.

وعندما تُوفّي كيكاوس الأوّل في عام ١٢١٩م، تولّى السّلطةَ أخوه علاءُ الدّين كيقُباذ الأوّل. كان علاءُ الدّين كيقُباذ (ح. ١٢١٩ ـ ٣٧م)، كما يذكر لنا ابنُ بي بي، متمكّنًا في كلّ أفرع العِلْم؛ ربّما كان أقلَّ غطرسةً، لكنه كان سخيًّا وسياسيًّا بارعًا (Akh 91-4). قرأ كُتيِّبَ نِظام المُلْك في سياسة الملْك واتّخذ نموذجًا يحتذيه راعيَيْنِ شهيرَيْنِ للعِمارة والأدب والفنون، محمود الغزنويّ وقابوس بن وشمگير. قرأ علاءُ الدّين كيقُباذ رسالةَ الغزاليّ الأخلاقيّة ـ الصوفيّة المسمّاة «كيمياء السعادة» جاعلًا منها مثالًا ليس فقط في شؤون السّياسة (Akh 94)، وكان حسبما يذكرُ أحدُ قوّاده، جلالُ الدّين قَرَطاي، لا ينام إلّا قليلًا، مُتَّبعًا الحِكْمة الدّينيّة، «قُمِ اللّيلَ إلّا قليلًا»، التي عزا إليها كيقُباذُ حظّه الحسَن. رأى لزامًا اتباعَ المذهب الحنفيّ، إلّا في مسألة صلاة الفجر، التي اتّبع فيها المذهبَ الشافعيّ (Akh 93).

وأيًّا كانت الحالُ، فإنّ ميولَه الأخلاقيّة والدّينيّة لم تمنعْه من مواصلة حمْلةٍ جريئة في المعارك والفتوح. فبين ١٢٢١ و ١٢٢٥م غزا الشاطئَ الجنوبيّ للأناضول على امتداد الطريق إلى الشّام، وبعد ذلك [٨٠] أدار اهتمامه إلى ناحية الشمال، حيث استولى السّلاجقةُ على كريمه، وهي منطقةٌ احتفظوا بها إلى عام ١٢٣٩م. ولتسهيل التجارة، أنشأ عشراتٍ من مدن المراحل المحصَّنة مع خاناتٍ على امتداد الطّرق إلى أوروبّة وإيران. وأسكنَ قبائلَ تركمانيّة في جبال طوروس الكيليكية، وتزوّج من وريثةٍ جورجيّة بعد

انتزاع بعض القلاع من الممتلكات الجورجيّة، وضمّ أراضي داوود شاه، الحاكم المنكوچكي لأرْزَنجان، ومنطقة أرضروم.

وعندما توسّع علاءُ الدّين كيقُباذ شرقًا إلى ممالك المنكوچك والأرتقيّين، واجه مباشرةً جلالَ الدّين الخوارزمشاه، ابنَ الخصْم الرّهيب لبهاء الدّين من خراسان. وإذ كان جلالُ الدّين الخوارزمشاه مُطارَدًا من خراسان من جانب غُزاة المغول، وصلَ إلى أذرَبيجان في عام ١٢٢٥م، واستولى على جورجية في عام ١٢٢٦م، ثمّ في السابع من تشرين الثاني من عام ١٢٢٦م حاصرَ خَلَاط في شرقيّ تركية، برغم أنّه لم يُفلح في انتزاعها من السيطرة الأيوبيّة إلّا في نيسان من عام ١٢٣٠م. وهذا ما جعل الأشرفَ الأيوبيّ في الشام يضمّ قوّاته إلى قوّات علاء الدّين كيقُباذ في الأناضول، فهزما مجتمِعَيْنِ الخوارزمشاهَ قربَ أرْزَنْجان في العاشر من آب عام ١٢٣٠م. وقد جعَلَ علاءُ الدّين كيقُباذ هذا مناسبةً لإزالةِ الأمير السّلجوقيّ لأرضروم ومدَّ حدوده إلى الشرق. لكنّ زواجَ المصلحة هذا مع الأيوبيّين فسدَ أخيرًا، وهاجمَ الكاملُ أملاكَ السّلاجقة في عام ١٢٣٣م. صدّه كيقُباذ بنجاح، لكنّه في غضون سنوات قليلة بدأ المغولُ بالاعتداء على الأناضول السلجوقيّة، أحيانًا بتستّر من أواخر سلاطين السّلاجقة أو وزرائهم. والحقيقةُ أنّ الرّوميّ يجعل نقطةَ خلافِ تعاملاتِ مُعين الدّين پروانه مع المغول (انظر الحديث ١ في فيه ما فيه Fih، ٤ـ٥).

بالثّروة المحصول عليها من بيع موادّ الرّفاهيّة إلى أوروبّة، كان السّلاجقة قادرين على بناء مدنٍ جميلة وعلى رعاية الشعراء والمعماريّين ومعلّمي الدّين والتصوّف من الفُرس والتُّرْك. أنشأ علاءُ الدّين أبنيةً عظيمة كثيرة، من بينها قَصرٌ في قَيْصَريّة ـ باسم الكيقُباذية

(حوالي ١٢٢٤ ـ ٦م) ـ حيث كان يقيم استعراضات الجيش وحيث كان يقيم غالبًا، متوفًّى هناك في عام ١٢٣٧م. وقد أسّس سلاجقةُ الأناضول مدارسَ ومساجدَ ومباني للدّفن عظيمةً كثيرة، مبرهنين على وَرَعِهم بدَعْم العلماء ومنْحِهم الفرصة لِوَعْظ الرّعايا من اليونانيّين والنصارى الأرمن وتحويلهم إلى الإسلام، وكذلك التركمان الذين لم يتحوّلوا إلى الإسلام تمامًا. ومثالُ ذلك، أنّه في سيواس بُني مسجدٌ جامعٌ في عام ١١٩٦م ثمّ في عام ١٢١٧م بنى كيكاوس الأوّل مستشفى ومدرسةً ومجمّعَ أضرحة هناك، سُميّت المدرسةَ الشّفائيّة. وبنى علاءُ الدّين مسجدًا ومدرسةً في سينوب بعد الاستيلاء عليها مباشرةً، وكذلك مسجدًا في أنطالية. وبنت ابنتُه، خداوند خاتون، مدرسة شيفته مناره لي في أرضروم في عام ١٢٥٣م. وقد واصلَ السّلاطينُ السّلاجقةُ اللّاحقون، ووزراؤهم على نحو خاصّ، عادةَ بناء المساجد والمدارس التي تشتمل غالبًا على مبنى دَفْنٍ عائليّ.

وقد بدأت عادةُ بناءِ المدارس في خراسان، مثلما رأينا، وأصبحت منظّمةً تحت إدارة الوزير السّلجوقيّ الأوّل نظام المُلْك. وقد بدأ الأيوبيّون حديثًا في ذلك الوقت بناءَ المدارس، وأُنشئت المئاتُ في القرن الثاني عشر الميلاديّ في الشّام. وإنّ عادة إنشاء مبنى دَفْنٍ عائليّ داخلَ مدرسةٍ [٨١] ضمنت أنّ الإنسانَ الذي وقَفَ المدرسةَ سيكون دائمًا متذكَّرًا في أدعية الطلبة والمدرّسين الذين درّسوا في المدرسة التي وقَفَها. إنّ الصّورة الأكثر إغراءً للإسلام لدى الرّعيّة في الأناضول (مثلما هي الحالُ في الهند وفي أماكن أُخَر) ثبتَ أنها التصوّف؛ وإضافةً إلى الخوانق [جمع خانقاه]، كثيرًا ما دعمت المدارسُ الوّعاظَ الميّالين إلى التصوّف. ولعلّ مدرسة ألتونپا التي فيها وظيفةُ بهاء الدّين في قُونِية كانت مكانًا كهذا تمامًا، برغم أننا لا نعرف على نحوٍ دقيق أيّة وظيفةٍ تَسلّمَ بهاءُ

هناك أو المقرّرات الدراسيّة التي كان يدرّسها. ولأنّ السّلاجقة رعوا شعراءَ ومفكّرين صوفيّة مثل الرّوميّ وابن عربيّ وصدر الدّين القُونَويّ والعراقيّ ويونس إِمْرِه، لن يكون مدهشًا إذا ما درّس بهاءُ الدّين مجموعةً مؤتلفة من الإسلام الصوفيّ والأخلاق والفِقْه، في قُونِية[١٣].

وفاةُ بهاءِ الدّين:

وفقًا لما يقوله الأفلاكيّ (Af 32, 56)، توفّي بهاءُ الدّين في صباح الثالث والعشرين من شباط، من عام ١٢٣١م (١٨ ربيع الثاني من عام ٦٢٨هـ)، ربّما خجِلًا تمامًا من سنّ الثمانين (أو الاثنتين والثمانين وفقًا للتقويم القمري الإسلاميّ). ولاحظْ هنا أنّ الأفلاكيّ يجعلُ يومَ الجمعة هو اليومَ من الأسبوع الذي حدثت فيه الوفاةُ، في حين أنّ الثالثَ والعشرين من شباط من عام ١٢٣١م صادف يومَ أَحَد. ويروي الأفلاكيُّ أيضًا روايةً غير دقيقة عن سلطان وَلَد يشير فيها إلى أنّ جدّه، بهاءَ الدّين، كان في الخامسة والثمانين عندما وافته المنيّة (Af 41). ويشير حسن أوزوندر Hasan Özönder إلى أنّ بهاءَ الدّين دُفِن في حديقة الورد العائدة للسّلطان علاء الدّين كيقُباذ، الذي جعَلَ حَجَرَ قبرِ بهاء الدّين منقوشًا بعبارات تصفه بأنّه الإمامُ في تطبيق الإسلام والمحيي للسُّنّة، وسلطانُ العلماء ومفتي الشّرق والغرب (Tür 13).

ويصف سلطانُ وَلَد أيّامَ بهاء الدّين الأخيرة على هذا النحو:

بعدَ سنتين، وبقضاء الله

وضعَ رأسَه على الوسادة من العناء

غدا المِلِكُ من عَنائه محزونًا

ولم يبقَ شيءٌ، بسبب غُصّته هذه، ساكنًا

فجاءَ وجلسَ أمامَه باكيًا

بعينَيْنِ مخضلّتَيْنِ بالدّمع، وقلبٍ مكتوٍ

وقال: «هذا الألَمُ يزول عنه

إذا ما كان الحقُّ مُحِبًّا لنا، مائلًا إلينا

وإن شُفيَ، بعد هذا، فسيكون هو السلطانَ

وأغدو أنا عبدًا له برضًا تامّ»

وكلّما رآه السلطانُ

أعادَ ذلك التعهّدَ والالتزام

وعندما مضى الملكُ إلى القَصْر

قال [بهاءُ الدّين] للحاضرين: «ها،

إنْ صدقَ هذا الرّجلُ

فإنّه يطلبُ وجودَنا من الله

وقد حان وقتُ رحيلي

وسأرحلُ عن عالَم الفَناء هذا

لأنّني إذا أصبحتُ مَلِكًا في عالم الظّاهر أيضًا

غدتْ هذه الدّينا عدَمًا

وصار أهلُ الدّنيا جميعًا ثمِلينَ بمحبّة الحقّ،

ويدورون، مثلي، ذاهلين عن أنفسهم

يغدون جميعًا عاجزينَ عن العمل

يغدون جميعًا حيارى عشقِه

تغدو حالُهم جميعًا هكذا:

يغدو العشقُ قرينًا لهم

لا يُحصَلُ على الطّعام والكساء

يعجِزُ الخلقُ جميعًا عن السّعي

ولهذا سأذهبُ يقينًا

لكي لا يخرب عالَمُ الجسد»

فحدثَ ما قاله سريعًا، ومن الدّنيا

انتقلَ إلى الآخرة

وعندما رحَلَ بهاءُ وَلَد

تركَ الدّنيا نحوَ ربّ جليلٍ

حدثَ في جنازته مثلُ يوم القيامة

الرّجالُ والنساءُ بكوا دمًا

اشتعلت نارٌ في مدينة قُونية

واحترق العبيدُ والأحرارُ حزنًا عليه

مشى العلماءُ والأمراء جميعًا

حاسريّ الرّؤوس أمامَ الجنازة مع السلطان

لم يبقَ أحدٌ في قُونية

من النساء والرّجال والأشراف والسُّوقة

لم يحضرْ ذلك المأتم

فكيفَ أشرحُ ما جرى في ذلك المأتم

الملِكُ، بسبب الغمّ، لم يعتلِ العرشَ لمدّة أسبوع

انصدعَ قلبُه الشّبيهُ بالزجاجة ألمًا

[٨٢] ولمدّة أسبوعٍ مدّ سِماطًا في الجامع

لكي يطعَمَ القانعُ والطّامع

وزّعَ الأموالَ على الفقراء

بمناسبة «مأدبة عُرْس» ذلك الملِك العالي المنزلة

كان نهارًا وليلًا ينوحُ لفراقه

ويذرفُ الدّمعَ والدّمَ من عينيه كلتيهما

وبعد أن انتهت التعزية

اجتمعَ الخَلْقُ شِيبًا وشبابًا

ومضوا جميعًا إلى ابنه [جلال الدّين]

قائلين: «أنتَ مثلُه في الجمال،

ومن الآنَ فصاعدًا نتمسّك بأذيالك

وكلّنا قد اتّجهنا إليك

من الآنَ فصاعدًا ستكون مَلِكَنا

ومنكَ سنطلبُ جميعًا الثروةَ والرّبح»

.(SVE 192-3)

الحياةُ الرّوحيّة لبهاء الدّين وَلَد:

إنّ استغراقَ بهاء الدّين بحضرة الله وبالتّنزّلات الإلهيّة لا تُخطئه حتّى ملاحظةُ قارئٍ متعجّل لكتابه «المعارف». بل إنّه أكثرُ إثارةً مَيْلُ بهاءِ الدّين إلى رُؤى وكشوفٍ صوفيّة ذاتِ طبيعةٍ فوق واقعيّة أو منتمية إلى الحسّ المتزامن تقريبًا أو حتى مخدِّرة. ويصف رُؤًى يحوم فيها في الهواء، ويتنبّأ بمدّة حياة الأشخاص، ويرى ألوانًا وسوائلَ ومادّةً تجري في داخله وفي خارجه وفي داخل الأشياء الأخرى وخارجها، ويتحدّث أحيانًا مع الحقّ مثلما يتحدّث شخصٌ مع صديقه. ووفقًا لما يجعلُنا كُتّابُ مناقب الأولياء [كتّاب التذاكر] نؤمن به، لم يكن الرّوميُّ يعرف الميولَ الصوفيّةَ لوالده حتّى عرّفَها له برهانُ الدّين محقِّق. وإذ أُعطي الرّوميّ استحواذَه الوثيق الصّلة بصفاء القلب والحضرة الإلهيّة ورؤاه المتكرّرة، يبدو غيرَ قابلٍ للتصديق أبدًا أن يكون الرّوميّ لم يعرف شيئًا عن تصوّف أبيه. ولعلّ جزءًا من سبب هجرة العائلة من خراسان وأدائها فريضةَ الحجّ كان حقًّا عمليّةَ تخليةٍ للنّفس وتطهيرٍ لها من العلائق المادّيّة وإعدادِها من جديد لكمال الرّوح، مثلما بدأ أوحدُ الدّين الكرمانيّ يفعل قبْلَ أن يصبح مريدًا لرُكن الدّين السّجّاسيّ (Owh 305).

اعتقد بهاءُ الدّين أنّ فَهْمَه، وفَهْمَ الناس جميعًا، إنّما جاء من الله (Bah 1: 127). وعندما كان الرّوميّ طفلًا كثيرًا ما رأى أباه يقف ويردّد: «الله، الله». ومثلما يروي الأفلاكيّ (311)، عندما كان بهاءُ الدّين يتعب من ذِكْر اسمِ الله هذا، يظلّ فمُه مفتوحًا، وصوتُ «الله، الله» يَظلُّ يُسْمَعُ منبعثًا من صدره. كان بهاءُ الدّين ينسب الحوادثَ التي حدثت حولَه إلى أفعال الله وأعماله، مركِّزًا على الكلمة القرآنيّة «الله»، في مقابل الكلمات الأُخَر في العربيّة والفارسيّة التي كثيرًا ما تُستعمل في الدّلالة على «الله». فِهمَ بهاءُ الدّين

رُوحَ الإنسان (الرّوح، النَّفْس) بأنّها نفخةُ الله (مثلما يوحي أصلُ الكلمات في العربيّة والعِبْريّة)، لكنّه أيضًا تصوّرها في الطّراز المانويّ الفارسيّ، في صورة نُور الله المحبوس في أقفاصنا اللّحميّة. وهكذا صوّر أرواحَنا تتحرّرُ من العالَم المادّيّ لترتبط بالله (روح ها همچنين بالله پيوندند ـ بالفارسيّة) (Bah 1: 321).

في الحديث ٣ من فيه ما فيه (Fih 12) يروي الرّوميُّ كيف أنّ أصحاب بهاء الدّين في يومٍ من الأيّام وجدوه مُستغرَقًا في التفكير عندما حان وقتُ الصّلاة. نادى بعضُ مريديه مولانا: «حان وقتُ الصّلاة». لم يلتفت مولانا [٨٣] إلى قولهم. وهكذا نهضوا وانشغلوا بالصلاة متوجّهين نحو القِبلة وظهورُهم إلى مولانا. لكنّ اثنين من المريدين آثرا البقاءَ مع شيخهم، بهاء الدّين، وهكذا لم يقفا لأداء الصّلاة. وفي أثناء الصّلاة، أظهر اللهُ بعين السِّرّ لأحَدِ المريدين الذين قاموا للصلاة أنّ كلّ الأصحاب أداروا ظهورَهم للقِبْلة، إلّا المريدَين الاثنَيْنِ اللذين بقيا بجانب الشيخ بهاء الدّين. كان هذان الاثنان هما اللّذَيْن أدارا وجهيهما نحو القِبْلة الصحيحة، ذلك لأنّ الشيخَ تخطّى «نحن» و«أنا»، وفنيت ذاتُه وتلاشت واستُهلكت في نور الحقّ، مثلما جاء في الحديث: «موتوا قبْلَ أن تموتوا». ويقول لنا الرّوميّ إنّ كلّ من يدير وجهَه عن نور الحقّ ليتوجّه نحو جدارٍ يكون قد أدار ظهرَه يقينًا للقِبْلة، لأن شيخًا كهذا هو نفسُه روحُ القِبْلة.

وهذه الحكايةُ تعطينا فرصةً لكي نسمع الرّوميّ يتحدّث هو عن أبيه، الذي يصفه على نحو غير مباشر بأنّه نورُ اللهِ والقِبْلةُ الحقيقيّة. وعندما يستحضر الرّوميّ على نحو مباشر اسمَ والده في هذه الحكاية، يشير إليهِ، وفقًا لإحدى مخطوطات فيه ما فيه، بـ «مولانا سلطانِ العلماء، قُطْب العالَم، بهاء الحقّ والدّين، قدّس اللهُ سِرَّه العظيم». وليس

غيرَ مألوفٍ أبدًا لِمِثْل هذه الصِّيغ للتبجيل أن تظهر في سياق ذِكْر الصوفيّة في القرون الوسطى، بل إنّ هذه الصِّيَغ تعوزها الحرارةُ مقارنةً بالألقاب التي يَخلعُها الرّوميّ على شمس تبريز. لكنّ مخطوطًا آخر لـ «فيه ما فيه» جعَلَ الرّوميَّ يصف بهاءَ الدّين على نحو أكثر اعتدالًا وأكثرَ جَفاءً هكذا بمجرّد: «بهاء الدّين وَلَد، قدّس الله روحَه».

معارفُ بهاءِ الدّين:

مثْلَ كثيرين من الأئمّة وعلماء الحديث الذين درّسوا في المساجد والمدارس، لم «ينشُرْ» بهاءُ الدّين أيَّ كتاب (Zia 193). وبرغم أنّ المتحدّرين من الرّوميّ ومريديه في قُونية احتفظوا بمزيجٍ من يوميّات مولانا بهاء الدّينَ البَلْخيّ وتعاليمه، لم يكن معظمُ المفكّرين الصوفيّين وصوفيّةُ إيران يعرفونها (Bah 1:b). كان جلالُ الدّين الرّوميّ مطّلعًا عليها يقينًا، مثلما يعمد أحيانًا إلى إعادة صياغة أقوال والده في المثنويّ (FB 33; Bah 1:y/d-k/t). ويروي الأفلاكيّ حكاياتٍ تصوِّرُ الرّوميَّ يقرأ من (Af 93, 652) أو ينسخ نصَّ (FB 32) يوميّاتِ والده الرّوحيّة [معارفه]. ويشير سپهسالار (Sep 119) إلى أنّ برهانَ الدّين عرّف للرّوميّ معارفَ بهاء الدّين دارسًا إيّاها مع الرّوميّ ألفَ مرّة؛ ومنَعَ شمسُ الدّين أخيرًا الرّوميَّ من دراسة كتاب والده (Af 623).

لابدّ أن يسجِّل أتباعُ بهاء الدّين تعليقاته العلنيّة، وفقًا لسپهسالار (٢٠ ـ ٢١)، الذي يورد على سبيل المثال مقطعًا طويلًا يَظهر أيضًا في «معارف» بهاء الدّين (Bah 1: 1-2). ويؤكّد الأفلاكيُّ (12,33,93) أنّ كتابًا كهذا وُجِد في زمانه ويشير ثلاثَ مرّات إلى «المعارف» بالاسم. وإنّ مخطوطًا للقسم الأوّل من هذا العمل، نسخَه شخصٌ [٨٤] اسمُه خداداد المولويّ القُونويّ في آذار من عام ١٥٤٩م (صفر ٩٥٦هـ)، جيء به لأوّل

مرّة إلى الاهتمام العلميّ في منتصف عشرينيّات القرن العشرين. ثمّ ظهرت مخطوطات أُخَر، من بينها نسخةٌ من ٢٧٨ ورقة تتضمّن قسمًا ثانيًا وثالثًا من العمل؛ وهذه النسخةُ، المكتشفةُ في مكتبة جامعة إستانبول، كانت منسوخةً في ربيع عام ١٥٨٦م (٩٩٤هـ). وقد تبيّن أنّ مخطوطةً من مكتبة آيا صوفيا، مكتوبةً في خريف عام ١٣٤٦م (٧٤٧هـ)، هي النسخةُ الأقدمُ عهدًا والأكثرُ موثوقيّة (وإن لم تكن الأكملَ) (Bah I: a-j, lt, m, ma).

ونُشرتْ أخيرًا طبعةٌ للنصّ الفارسيّ لـ «المعارف» في شباط من عام ١٩٥٥م، لكنّ جزءًا ثانيًا أضيف إلى هذه الطبعة في عام ١٩٥٩م بعد اكتشاف مخطوطةٍ أخرى، كانت محفوظةً في متحف مولانا في قُونية (رقم ٢١١٦)، وقد تضمنت أجزاءً من النصّ لم تكن معروفةً من قبْلُ:

بهاء وَلَد، معارف: مجموع مواعظ سلطان العلماء بهاء الدّين وكلماته، تحقيق بديع الزمان فروزانفر (طهران: الإدارة العامة لوزارة الثقافة، ١٣٣٣هـش/١٩٥٥م و ١٣٣٨ هـش/١٩٥٩م؛ أُعيد طبعها في طهران: دار نشر طهوري، ١٣٥٢ هـش/١٩٧٣م).

وهذه الطبعةُ ليست نهائيّةً، لأنّ مخطوطةَ آيا صوفيا اكتُشفت في وقتٍ متأخّر كثيرًا الأمرُ الذي لم يأذن بتفحّص نصوصها وإدخالها في الطّبعة المحقّقة. اعتقد فروزانفر أنّ الجزء الثاني (القسم ٤) من طبعته تضمّن تنقيحًا أو جزءًا أقدمَ عهدًا من النصّ لكنّه لم يحاول أن يُحرّر التنقيحات المختلفة في عملٍ مستقلّ. إضافةً إلى ذلك، اكتشف فروزانفر فيما بعدُ مخطوطةً أخرى تعود إلى عام ١٥٩٧م (في حوزة فريدون نافذ أوزلوق) تتضمّن أجزاءً إضافيّة من نصّ بهاء الدّين إلى جانب نصّ «معارف» سيّد بُرهان الدّين. هذه المخطوطةُ تقدِّم أيضًا معلوماتٍ غير معروفة من قبْلُ في شأن بهاء الدّين (Bor k-ka).

وهكذا تكون طبعةٌ جديدةٌ مقارَنةٌ نصوصُها تمامًا لـ «المعارف» أمنيّةً من الأُمنيّات.

إحدى المخطوطات الباقية على قيد الحياة تعودُ إلى حياة بهاء الدّين، ومن التصحيحات والحواشي يمكن المرءَ أن يَستنتج أنّ المؤلّف نفسَه كتبَ النصّ، برغم أنّ سپهسالار يشير ضمنًا إلى أنّ مريديه هم الذين جمعوها (Sep 20-21). ويقترح ماير أنّ الرّوميّ ربّما قرأ هذه المخطوطة نفسَها، هذا برغم أنّ مقطعًا (مطابقًا لـ Bah 1: 219) اقتبسه سيّد برهان الدّين محقّق في كتابه (الذي يُسمّى أيضًا «معارف»، Bor 67-8) ليس مصدرُه مخطوطةَ قُونِية هذه (Mei 2-3، 5، 426). وسيظهر إذًا أنّ المخطوطات المختلفة لـ «المعارف» تعكس مراحلَ مختلفةً للعمل، وهي تتضمّن حواشي أو تدوينات يوميّة أثبتها بهاءُ الدّين نفسُه، إلى جانب تنقيحات إضافيّة تعتمد على هذه الحواشي، لكنّها تتضمّن أيضًا مادّةً تكميليّة (لعلّها تعليقاتُ مُريديه) من واحدٍ أو أكثر من المصادر. وبرغم تاريخ الانتقال المعقّد الذي عرَفَه النصّ، يعكس جوهرُ العملِ، إن لم تكن الصّورةُ المنقّحةُ، يقيناً تقريباً فِكَرَ بهاء الدّين وكلماته (FB 33؛ Mei 5).

يُعْرَف مجموعُ بهاءِ الدّين بـ «المعارف»، بمعنى الإلهامات أو الكشوف الصوفيّة، برغم أنّ هذا وصْفٌ أكثرَ منه عنوانًا (انظر Af 33)؛ ويؤلّف هذا الكتابُ المصدرَ الأكثر أهميّة لكي يفهمَ المرءُ فِكْرَ بهاء الدّين [٨٥] ويفهمَ أيضًا تاريخَ عائلة وَلَد والتأثيراتِ الأولى في فِكْر الرّوميّ. ويقدّم سجلًّا لحياة بهاء الدّين الدّينيّة وممارسته الرّوحيّة، التي تتضمّن تأمّلات واعترافات وكشوفًا وتحقّقات. وينطوي أيضًا على أوصاف لبعض الدّروس والمواعظ، لكنّه يحتفظ بنكهة شخصيّة، بل حتّى متّصلةٍ بطبيعته الخاصّة. لم يقصد بهاءُ الدّين إلى أن يكون الكتابُ للنّشر العامّ؛ إذ يقدّم الكتابُ بدلًا من ذلك سجلًّا شخصيًّا لارتقائه الرّوحيّ، عاكسًا جنسًا لتأليفٍ اعترافيّ confessional writing

مارسه صوفيّةٌ كثيرون ـ نوعًا من اليوميّات الرّوحيّة. بعضُ الصوفيّة احتفظ بتدوينات يوميّة لما قاله وكتبَه وشعَرَ به وكان يراجع هذا التدوينَ اليوميّ في نهاية المساء لكي يُلمّ بوصفٍ سريع لأعماله وتطوّره الرّوحيّ. كان لدى الشيخ سيف الدّين الباخَرْزيّ (تـ ١٢٣١م) مِثْلُ هذا السجلّ اليوميّ (روزنامه) الذي كان يدوّن فيه سِرًّا كلَّ حركةٍ من حركاته. لكنّ هذه اليوميّات الرّوحيّة كانت خاصّةً ولم يُرَدْ منها أن تكون للاستهلاك العامّ. كان كثيرٌ من الصوفيّة يشعرون بكراهيةٍ لتدوين أشياءَ، ذلك لأنّ أسرارَ الطريق لا يمكن أن تُعلَّم من الكتب (Mov 103-4). ومن هنا، يكون العنوانُ الجزئيّ الذي أعطاه فروزانفر للكتاب، وهو «**بهاء وَلَد، معارف: مجموع مواعظِ سلطان العلماء بهاءِ الدّين وكلماته**» مضلِّلًا بعضَ الشيء.

الأحداثُ التاريخيّةُ المذكورة في النصّ تسمح لنا بأن نؤرّخ بعضَ أجزاء «**معارف**» بهاء بالأعوام ١٢٠٠ ـ ١٢١١م، هذا برغم أنّ بعض الأقسام ربّما يكون فعليًّا أقدمَ عهدًا، حتّى إنّها ربّما تعود إلى عام ١١٩٠م، عندما تجاوز المؤلِّفُ سنّ الأربعين (Bah 1: 40). واستنتج محبوبُ سراج أنّ أجزاءً من «المعارف» أُلّفت بعد هجرة العائلة غربًا [١٤]، لكنّ ماير لا يجد دليلًا على هذا الفَرْض (Mei 6). أمّا مخطوطةُ قُونِية التي تقدِّم الأساسَ للجزء الثاني من طبعة فروزانفر فتبدو مقتصرةً على الأعوام ١٢٠٨ –١٠م (Bah 2:y). ويقدِّم بهاءُ الدّين تاريخًا واضحًا في بعض الأجزاء، مثلما هي الحالُ في المقطعِ ٢٢٧، المكتوبِ في وقتٍ ما بعد حزيران من عام ١٢٠٤م (Bah 1: 354-5).

وكان فروزانفر (Fb 33) منبهرًا كثيرًا بـ «أناقة التعبير» الموجودة في «**معارف**» بهاء الدّين وقد عدّها «واحدًا من خير أمثلة النثر الشعريّ» في اللغة الفارسيّة؛ وقارَنَ سِراج

(51، اقتبسه Mei 8n.43) رقّةَ أسلوبِ بهاء الدّين بحافظٍ وسعديّ والرّوميّ. على أنّ بعض هذا يمكن أن يُرفض بوصفه انحيازًا من المحرِّر أو المتخصِّص إلى موضوع دراسته الخاصّ، وبرغم ذلك فإنّ الإخلاصَ والعفويّة والمباشَرةَ غير المصفّاة في قَصّ بهاء الدّين تفتنُ حقًّا وتحبِّب، أمّا المشاهداتُ المخدِّرة التي يصفها فتبدو مثيرةً للهَلَع.

تعاليمُ بهاءِ الدّين:

برغم أنّ بهاءَ الدّين لم يؤيّد أيّةَ ممارسةٍ صوفيّة رسميّة أو طريقة، تركّزَ اهتمامُه الرّوحيّ، ويمكننا حتّى أن نقولَ استحواذُه، على التخلّق بالأخلاق الإلهيّة والاقتراب من الحقّ. وعنْدَ بهاءِ الدّين عنى هذا قراءةَ القرآن وتدبُّرَ آياته، لأنّه بقراءة القرآن يمكن الإنسانَ أن يحصِّن النّفسَ ضدّ كلّ صُوَر الضّعف والمرض (Bah 1: 3656).

وقد قدّم فروزانفر (Bah 1: yd-kt) قائمةً من عشرين صفحةً تقريبًا تُظهر نقاطَ التشابه بين مثنويّ الرّوميّ ومعارف بهاء [٨٦] الدّين. وفعليًّا، هناك موضوعاتٌ قليلة في «المعارف» لا يعالجها الرّوميُّ أيضًا في شعره أو نثره (ZrJ 274)، لكنّ جلالَ الدّين الرّوميّ لم يستعر هكذا ببساطة تعاليمَ والده بكلّيّتها؛ ومثلما يجعلُ ماير (5) الأمْرَ، الاثنانِ شخصيّتانِ مختلفتانِ تمامَ الاختلاف. ينبغي أن يُنظر إلى الرّوميّ إلى حدٍ بعيدٍ على أنه المعلّمُ العظيم، ليس فقط بسبب سَعيْه الواعي لإملاءِ فِكَره ونَشْرها في صورةٍ مكتوبة، بل لأنّه اختار وسيطَ الشّعر والحكاية لنَقلها. وبرغم ذلك، ستعزِّز زيادةُ اطّلاعنا على بعضَ مفهومات بهاء الدّين مبْلَغَ فَهْمِنا لتعاليم الرّوميّ. وإنّ مخطّطًا مختصرًا يتابعُ بعضَ الآراء أو النظرات انعكس في «معارف» بهاء الدّين.

الموقفُ من الشِّعْر:

برغم أنّ بهاءَ الدّين لم يخلِّف أيَّ مَتْنٍ شعريّ، ينطوي كتابُه «المعارف» على مقبوساتٍ متناثرة تؤلّف حوالي ثلاثين بيتًا شعريًّا، بعضُها بالعربيّة وبعضُها بالفارسيّة، وبعضُها لشعراء معروفين. أبياتٌ أُخَر تبدو إمّا من نَظْمه هو وإمّا هي أبياتٌ متداولةٌ سمِعَها تُتلى شِفاهًا. ونفترضُ الحالةَ الأولى، لأنّ بهاءَ الدّين يشير في مواضع مختلفة إلى نَظْمه أبياتًا شعريّةً كثيرةً (بيتهاى بسيار - بالفارسيّة) في الثناء على الله (Bah 1: 392) أو يشبِّه نفسَه في الثناء على الله بعاشقٍ ينظم أبياتًا لا حصْرَ لها (صد هزار بيت - بالفارسيّة بمعنى: مئة ألف بيتٍ) في معشوقه (Bah 1: 16)؛ وفعلًا يحاول أن يُثبت أنّ كلّ مَدْحٍ للجمال، ولِطَلْعة المعشوق وعينيه وحاجبيه، هو على الحقيقة مَدْحٌ لحضرة الحقّ.

العُزْلة والتجرّد:

يحضّ بهاءُ الدّين النّاسَ على ألّا يسمحوا لحُطام الدّنيا (الذي يشمل العلماءَ والمدنَ والجيوشَ وحكّام الدّنيا) بأن يغطّي قلوبَهم ويصدّهم عن معرفة الله والتفكّر في الآخرة (Bah 2: 133). وفي إحدى المشاهدات، يعقدُ بهاءُ الدّين مشابهةً بين النّار في تنّور من الآجُرّ وكيف أنّها في البدء تُسوّدُ الأشياء، ثمّ تجعلها حمراءَ ثمّ في النهاية تجعلها بيضاءَ في لهبها، وبين عمليّة التطهير الرّوحيّ. وفي نار محبّة الحقّ تُحْرَق قذاراتُ الإنسان؛ هذه النّارُ ستجعلُه في البدء حزينًا وأسودَ الوجه، ثمّ تنقله إلى النّشوة وتجعله يتوهَّجُ قِرْمِزيَّ اللّون مِثْلَ جَمْرةٍ إلى أن تجعلَه أخيرًا مضيئًا وتحوّله أبيضَ دائمًا، أبيضَ مِثْل نورِ موسى ومحمّد والأنبياء الآخرين (Bah 1: 381).

التقوى والعبادة:

يدلّ القرآنُ على أنّ حضور الحقّ يتخلّل كَوْنَنا المعنويَّ: «ونحنُ أقربُ إليه مِنْ حَبْلِ الوريد» (K 50: 16) و «هو مَعَكُمْ أينَ ما كنتم» (K 57: 4, 58: 7). وقد ناقش المتكلّمون والصوفيّةُ المسلمون مرارًا معنى هذه البيانات عن تجلّي الله قبْلَ بهاء الدّين. وانحاز بهاءُ الدّين إلى أولئك الصوفيّة الذين وجّهوا السّؤالَ أكثرَ من وجهة نظر الأخلاق والتقوى وناضلوا من أجل أن يكشفوا ظاهراتيًّا كيف يستطيع الإنسانُ أن يرتقي بإحساسه ويدرك هذا [٨٧] القُرْبَ الإلهيّ (كما نجد مثلًا في Bah 1: 372). في مقدورنا أن نقترب من الله برَفْع الحُجُب عن بَصَرنا، وعند هذه النقطة نستطيع أن نعاين فردوسَ مشاهدته [سبحانه] ماثلًا أينما ولّينا (Bah 1: 163-4). وحين تُطهَّرُ أنفسُنا وتُزاد بصيرتُنا الرّوحيّة حِدّةً، يمكننا أيضًا أن نرى الحقّ في طُور سَيناء مِثْل موسى (Bah 1: 140). كلُّ ذرّاتِ الوجود تستجيب فعليًّا للأمانة الإلهيّة والشاملة المتمثّلة في الحضور السّاري المتخلّل لحضرة الحقّ وتجيب دعوتَه. ويشعرُ بهاءُ الدّين بأنّه موجَّهٌ من الحقّ لأن يشغلَ نفسَه بالقرآن ومعانيه: «اشغلْ نفسَك دائمًا بكلمة القرآن واعْلَمْ أنّ معنى العالَمِ كلّه موجودٌ في تلك الكلمة القرآنيّة الوحيدة» (Bah 1:33).

وقد وصَفَ ريتر Ritter تديُّنَ بهاء الدّين وتصوّفه بأنّه طُمأنينيّ وجماليّ ونرجسيّ quietist, aesthetic and narcissistic[١٥]، لكنّ ماير (Mei 11) يشعر بأنّ هذا يشوّه وصْفَ منهج بهاء الدّين في الحياة الدّينيّة. وقد رَسَم ماير نفسُه مخطّطًا لآراء بهاء الدّين في شأن حضور الحقّ في عمقٍ كبير، مع مقبوساتٍ من مؤلّفاتٍ أقدم عهدًا في عِلْم الكلام والتصوّف، يساعدُنا كلٌّ منها مساعدةً عظيمةً في تحديد إطارٍ لآراء بهاء الدّين.

كثيرًا ما يصفُ بهاءُ الدّين وَلَد معرفتَه لحضرة الحقّ بعواطف الهَلَع والحبّ والخوف منعكسةً في الأعمّ الأغلب في ثلاث صِيغٍ للعبادة ـ هي تعظيمُ الله، والتفكّرُ في الله وتطهيرُ النّفس. ومحبّتُه لله وكُشوفُه كثيرًا ما ترتفع به إلى حالٍ من السّعادة القُصوى. ويتحدّثُ في أحيان كثيرة عن «الذوق» (مَزِه)، وهي كلمةٌ فارسيّة مرادفةٌ للتعبير العربيّ، الأكثر شيوعًا الموجود في كُتيّبات التصوّف (ذوق)، قاصِدًا بذلك مُعايشةً مباشرة للعالَم الرّوحيّ، في مقابل الاستنتاج المنطقيّ إزاءه. وبكلمة «الذّوق» يلمّح بهاءُ الدّين أيضًا إلى إحساسٍ بالبهجة أو قدرةٍ على أن يكون منفعلًا بالحياة وبعجائب خَلْق اللهِ شديدَ الحساسيّة لها متأثّرًا بها.

وبهاءُ الدّين، على غرار كثير من الصوفيّة الذين سبقوه، يقترب من الحقّ من خلال مجموعةٍ من الدّوافع أو الحوافز، وعلى نحوٍ خاصّ الحبُّ والخوفُ والرّجاء. وكلٌّ من هذه المواقف يقودُ الإنسانَ إلى عبادة الله وتعظيمه وإجلاله (انظر: Mei 185-91). ويحضّ نفسَه قائلًا: «**عظّمِ اللهَ لكي يُنضِّرَ كلَّ عَمَلٍ تقوم به**»، وهكذا «**مثلَ فصلِ الرّبيع تغدو ذرّاتُكَ كلّها أكثر خُضرةً ونضارة، ويظهر روضُ وردِ المعاني اللطيفُ**» (Bah 1: 163). وربّما يحقّقُ الإنسانُ مِثْل هذا التعظيم من خلال التطهير Via purgativa، تطهير النّفس من النّفس الأمّارة. أمّا طريقةُ بهاءِ الدّين المؤثّرة للقيام بذلك فيتراءى أنّها كانت بقراءة القرآن وتدبُّر مقاطعه. ويلخّص معناها الجوهريّ على النحو الآتي:

تتبّعتُ القرآنَ كلَّه، فأدركتُ أنّ حاصِلَ معنى كلّ آيةٍ وكلّ قصّةٍ هو هذا: أيُّها العَبْدُ، انقطعْ عن غيري؛ فإنّ الذي تُصيبُه من غيري تُصيبُه منّي من دون مِنّة الخَلْق، وما تحصلُ عليه منّي لا تحصلُ عليه من أحدٍ. ويا مَنْ اتصلَ بي، اتّصلْ بي أكثرَ «الصّلاةُ اتصالٌ بالله، والزكاةُ اتصالٌ بالله، والصّومُ اتصالٌ بالله».

وهذه أنواعٌ للاتصال، ولكلّ اتصالٍ لذّةٌ [٨٨]، مثلما أنّ الجلوسَ إلى جانب المعشوقة له لذّةٌ، وإسنادُ الرّأس إلى حِضنها له لذّة. وسواءٌ أقرأتَ القرآنَ من أوّله أم من آخره، القرآنُ هو هذا:

يا مَنْ انفصلتَ عنّي، اتّصل بي، لأنّ «ما أُبِينَ من الحيّ فهو ميّتٌ». (Bah 1:219).

وسنرى فيما بعدُ كيف أنّ اتّباعَ النّبيّ صارَ المركزَ الرّئيس لطَلَب الرّوميّ، وشمسٍ، الاتصالَ بالله.

لاشكّ في أنّ رسائلَ التصوّف ومناقشاته السابقة صبغت قراءةَ بهاء الدّين للكتاب العزيز، لكنّه كان، مثلَ صوفيّة آخرين كثيرين من خُراسان، أكثرَ انشغالًا بالممارسة والتطبيق. إنّ تحقيقَ فَهمٍ تجريبيٍّ وشخصيّ وحتّى كَشْفيّ، يتقدّمُ على شَرْح الإنسان لإلهاماته في أيّة طريقةٍ منظّمة أو في لغة أيّ خطابٍ موجودٍ من قَبْلُ، سواءٌ أكان خطابَ تفسيرِ النصّ المقدّس، أم الفلسفةَ أم الفقه، أم أيّ شيء آخر. وإضافةً إلى الصّلاة وقراءة القرآن، نصَحَ بهاءُ الدّين طبعًا بالعناية بالفِقْه، لكنّ الفِقْه لا يبدو أنّه شغَلَه على أنّه موضوعٌ قائمٌ بنفسه، شغَلَه فقط من وجهة أنّه أساسٌ أخلاقيّ لاقترابٍ عقلانيّ ومتّقد من الله.

حياةُ العائلة وأبناؤها:

شعَرَ بهاءُ الدّين أحيانًا بأنّ ارتباطَه بأزواجه وأطفاله ومسؤوليّتَه إزاءهم ومحبّتَه لهم منعتْه من أعمال الرّوح الجبّارة التي أراد القيام بها. ويحدِّثُ نفسَه بأنّ الخوارزمشاه يترك وراءه بيتَه ومنزلَه وأبناءه من أجل أن يحكم الأرض، مثلما يفعلُ التجّارُ والأنبياءُ جميعًا (Bah 2: 156). ومن وجهةٍ أخرى، ينزعج، مِثْلَ أيّ أبٍ حديث تمامًا، من أنّه وهو في غمرة عمله يكون مهمِلًا أبناءه ـ وبرغم ذلك يضيق أيضًا من أنّ الأبناء سيشغلونه دائمًا

عن إنجاز أيّ شيء (Bah 2: 109):

كلّما كنتُ أسمعُ صرخةَ طفلٍ بين الأطفال كنتُ أقولُ: آهٍ، إلى متى يصيبُ البلاءُ طفلي؟ - وكنتُ أقولُ: إذا أمضيتُ العمرَ في التألّم عليهم ضِعْتُ، وإذا اهتممتُ بنفسي فقط ضاعوا هم.

لكنّ بهاءَ الدّين يبدو يُدير أحاديثَ كلاميّة وروحيّة مع النّساء ويأذن لهنّ بالجلوس والاستماع لدروسه، فلعلّه كان يجد طريقةً للجَمْعِ بين حياته المنزليّة وعمله.

العِلْم:

ثمّة نوعانِ للعِلْم. ونحن نكتسب العِلْم التقليديّ أو العاديّ (العِلْم الرّسميّ) من أجل الوَعْظ والنّصح والحُكْم في مسائل الشّرع وهلمّ جرًّا. ومهما يكن، فإنّ هذا العِلْم الاصطلاحيّ ينقلنا فقط إلى منتصف طريقنا، أمّا عِلْمُ الحقائق الصّادقة (عِلْم الحقائق) فينظر إلى غاية البحث ويناضل لتحقيق الهدف. عِلْمُ الحقائق هذا يأتي إلى الإنسان بفضل رحمة الله والاصطفاء الإلهيّ. [٨٩] فمَنْ تحمّسوا لهذا العِلْم مُنْعَمٌ عليهم، ومَنْ حُرِموا من هذا العِلْم يفتقرون إلى الإلهام (Bah 1: 381).

الاختيار:

تبنّى بهاءُ وَلَد في الظّاهر موقفًا متوسّطًا في هذه المسألة التي نوقشت بحرارة في عِلْم الكلام والنّظريّة السياسيّة الإسلاميّيْن، عاكِسًا موقفَ المدرسةِ الماتُريديّة في الفِكْر الحنفيّ في مسألة الاختيار أو حرّيّة الإرادة. فعلى الإنسان أن يسعى لكي يفعلَ ويحقّق نتائجَ في هذه الدّنيا وكأنّه يمتلك الاختيار. وبرغم ذلك، عليه أن يخضع لقَدَره وعَجْزِه أمام الله.

عِلْم الكون الصوفيّ:

لم يكن بهاءُ الدّين وابنُه من أصحاب وحدة الوجود not pantheists، لكنّهما كثيرًا ما يصفانِ العالَمَ بلُغةٍ تدور حولَ التّوحيد المدرسيّ(١٦). فبدلًا من افتراض إلهٍ شخصيّ متحلٍّ بصفاتٍ بشريّة فوق العالَم ووراءه وبرغم ذلك على اتّصالٍ بمخلوقاته، يصوِّر الوَلَديّون حضورَ اللهِ في صورة الغامِرِ للعالَم. ويلخِّص ماير (Mei 436) فكرةَ بهاءِ الدّين في شأن صلة الله بخَلْقه بأنها حضورٌ (مَعِيّةٌ) أو قربٌ من كلّ الكائنات الرّوحيّة والعقليّة والماديّة لا مكانَ له ولا يمكن وصفُه. اللهُ دائمًا مع الإنسان، وجوديًّا، بوصفه خالِقًا وفي فِكَرنا وإدراكاتنا.

وهذا لا يناقضُ أو يتجاهلُ شخصيةَ الله من حيث هو فاعلٌ تاريخيٌّ مصوَّرٌ في القرآن، لكنّه يركِّزُ الانتباه على حضور الله في صُنْع الخَلْق، هكذا مركِّزًا انتباهَ المؤمن على الله بصرف النظر عن الجهة التي يمكن أن يتوجّه إليها. لا ينبغي للإنسان، في أيّة حال، أن يخطئ في افتراض أنّ اللهَ يوجد تبعًا لذلك داخلَ العالم المادّيّ؛ يبقى اللهُ «وراءَ كلّ موجود» (Bah 1: 179).ومثلما يقولُ بهاءُ الدّين (Bah 1: 360)، المِسافةُ من روحي وصُنْعِ اللهِ في روحي، إلى المكان الذي فيه حضرةُ الحقّ، الله، بعيدةٌ جدًّا على الحقيقة.

وعند بهاء الدّين، اللهُ وجودٌ من دون مكان. ففي أحد المقاطع (١: ٢٤٥)، يصف بهاءُ الدّين جدالًا مع مُلْحِدٍ دَهْريّ يسأل: في أيّ مكانٍ اللهُ؟ السّؤالُ غيرُ مشروع، هكذا يشرح بهاءُ الدّين، وهو مِثْلُ السّؤال: «كيف يكونُ الأبيضُ أسودَ؟» فأهميةُ عَمَلِ الله خالِقًا لا تكمن في الخَلْق المادّيّ، بل في الإلهام الرّوحيّ وإمداد ذلك الخَلْق المادّيّ (Bah 1: 380):

كأنّ الأجسادَ والجبالَ والأرضينَ والسّماواتِ والغيومَ والأمطارَ والأمواهَ

والرّياحَ والفواكهَ وأجسادَ الحيوانات، رُبِط بعضُها ببعضٍ كالسلسلة، والأرواحُ وُضِعت وراء هذه الموجودات في عالَمٍ آخر، واللهُ من وراء هذه الموجودات كأنّه ينفخ في هذه الموجودات ويوصِلُ إليها من حقائق الرّوح والسّرور والغمّ والأسى والتضرّع والقَهْر، وذلك مثلما ينفخ شخصٌ في قَرْنٍ أو صُورٍ لكي يوصِلَ ذلك الرّوحَ إلى الشخص.

ويواصِلُ بهاءُ الدّين القولَ ليبيِّن أنّ كلَّ صورةٍ لوَجْهٍ جميل وكلَّ صوتٍ عذبٍ وكلَّ شيءٍ من هذا القبيل هي جميعًا بين الموجودات لكي تُوصِلَ إلى الحقائق. وكلُّ هذه الموجودات المسلسلة جاءت استجابةً [٩٠] من الله الذي يقول للعبيد: «لبيكَ، عبدي»... هذه الموجوداتُ المسلسلةُ هي كلامُ الله الذي يتكلّمُ بالحقائق. ففي كلّ يوم يتكلّم اللهُ بالحقائق ويضع يدَ التربية على رؤوس الموجودات. لكنّ الأولياءَ يعرفون هذه الكلماتِ وهذه التربيةَ، والعوامَّ غافلون عنها ولا يسمعونها ولا يُدخلونها في آذانهم. هذه الموجوداتُ المسلسلةُ، الشبيهةُ بالحجب، رقّت لدى الأنبياء.. حتّى إنّهم يرون الأشياءَ كلّها بالعين، وهذه الحجبُ مُزّقت أمامَ أعينهم حتّى رأوا الجنّةَ والنّارَ وكلّ ما سوى ذلك..

في مكانٍ آخر يشبّه بهاءُ الدّين بنيةَ الصُّوَر الأرضيّة بالبِنَى النحويّة. فالخَلْقُ كلُّه جاء إلى الوجود بأمْرِ الله، بكلمة «كُنْ»، وهكذا يكونُ الكونُ كلامًا، خَلَقه عالَمٌ فَرْد. وإذا كان كلامُ اللهِ على هذه الدّرجة من البهاء والجمال في الصُّوَر الجميلة التي يتجلّى فيها في هذه الدّنيا، فتخيّلْ ماذا ينبغي أن يكون اللهُ عليه من بهاءٍ وجمال في ذاته (Bah 1:25). وهذه الفكرةُ، مرّةً أخرى، يمكن إرجاعُها إلى القرآن: «تُسبِّحُ له السّماواتُ السّبْعُ والأرضُ ومَنْ فيهنّ وإن مِّنْ شيءٍ إلّا يُسبِّحُ بحَمْدِه ولكنْ لا تفقهون

تسبيحَهم إنّه كان حليمًا غفورًا» (K 17: 44).

ولذلك يُميل بهاءُ الدّين أُذُنَه كلَّ يومٍ إلى كلام الله وينظر إلى صُوَر الكلام التي خَلَقَها؛ لأنّ «ذاتَ» الإنسان (منى بالفارسيّة) تكمن في قدراته على الفِقْه والإدراك، وعلى مسرّاته وتجاربه. وهذه لا تنشأ من وجوده المادّيّ، بل من كلام اللهِ المتواصل، مثلما أنّ عَقْلَ الإنسان يأتي على الحقيقة من الله (Bah 1: 25): «وإذا سألنا: مَنِ الله، فإنّه ذلك الذي هذه المعاني صُنعُه، ومن هنا علينا أن نشغل أدواتِ إدراكنا به [تعالى]».

وفي أَصْلِ الأمر أنّ بهاءَ الدّين يتبنّى، مثلَ الأشاعرة، عِلْمَ كلامٍ ذرّيًا an atomist theology يُعيد فيه الحقُّ على الدّوام خَلْقَ كلّ جُزْءٍ من أجزاء الوجود. وفي مشاهداته الصوفيّة، يصف بهاءُ الدّين أحيانًا ذرّاتِ جسمه، وهي نفسُها مِثْلُ عوالم صغيرةٍ ضئيلةٍ ممنوحةٍ من عالَمِ الغيب حياةً وعقلًا، صارخةً بذرّات الوجود الأخرى، المطيعةِ كلُّها لأَمْرِ اللهِ، ثَمِلةً هاذيةً، منغمرةً بمحبة الله (Bah 1:29).

بهاءُ الدّين الأسطوريّ:

إنّ استمرارَ بقاءِ جماعةٍ من الأشخاص جسديًّا في ضريح وليٍّ من الأولياء وفي مدارسَ وتكايا تطوّرت أحيانًا ونمت حولَهم، وكذلك انتشارُ طريقةٍ تنشرُ تعالِيمَ مقتصرةً على فئةٍ قليلة وموقفًا تبجيليًّا إزاء آبائها المؤسِّسِين، يميلان على نحو طبيعيّ إلى خَلْقِ سيرةِ حياةٍ أسطورية بل إعجازية لهم. وقد أسهم سلطانُ وَلَد نفسُه في ذلك الحين في هذا الميل الخارق للعادة في كتابه «ابتدا نامه» [بالفارسيّة بمعنى: كتاب الابتداء]، الذي يقرن فيه بهاءَ الدّين بمشاهير الصوفيّة في الماضي. وهذا طبعًا يقوده إلى أن يصف

حياةَ جَدّه وفقًا لتوقّعاتِ جنسِ مناقب الأولياء(١٧).

ولأنّ تلميذَه برهانَ الدّين وابنَه جلالَ الدّين يقدِّمان معلوماتٍ قليلةً ذاتَ قيمة في شأن بهاء الدّين، تقدِّم الرّوايةُ المختصرةُ التي أعدّها سلطانُ وَلَد (SVE 187-93) أقدمَ صورة متماسكةٍ له. وهالةُ القداسة التي غطّت في ذلك الحين بهاءَ الدّين الإنسانَ في رواية حفيده تتلألأ على نحو أكثر إعماءً في تأريخ سپهسالار (Sep 10-21) وفي [٩١] «مناقب العارفين» لأحمد الأفلاكيّ (Af 7-55). وإنّ كُتّابًا متأخّرين، مثل جامي ودولتشاه وأمين أحمد الرّازيّ، سواءٌ أكانوا متورّطين أم غيرَ متورّطين في استمرار صورةٍ أسطوريّةٍ لبهاء الدّين وجلال الدّين، قوّوا من جديدٍ على نحوٍ فعّال أو عزّزوا الاحترامَ الشعبيَّ والإعجازيَّ لموضوعاتهم بإعادة حكايات «كُتّاب المناقب» الأوائل. وعلى امتداد عقود، كرّر علماءُ بالطّريقة نفسها، معوِّلين على العكس على نحوٍ غايةٍ في السّذاجة على هذه الرّوايات، هذه الأساطيرَ، مُعيرين إيّاها جوًّا من الجدارة بالاحترام.

الملمحُ البارزُ في الصّورة الأسطوريّة لبهاء الدّين عند كاتب مناقب الأولياء هو شهرتُه متكلّمًا وعالِمًا في الفِقْه. وبرغم أنّ بهاءَ الدّين ربّما حقّقَ فعلًا بعضَ السّمعة الطيّبة في وَخْش أو حتّى في بَلْخ أو سَمَرْقَنْد، لم يتمتّع بشهرةٍ واسعة بوصفه عالِمَ دين أو شخصيّةً عامّةً، مثلما حاولتُ جاهدًا أن أبيِّن. لم يظهرْ ذِكْرٌ لبهاء الدّين وَلَد في مصادر معاصرة له، مثل معجماتِ سِيَرِ حيوات الأشخاص أو أعمال علماء دين آخرين مِثْل فخر الدّين الرّازي. مصادرُ أكثرُ تأخّرًا تصفه فقط فيما يتعلّق بابنه المشهور لا بوصفه شخصيّةً مستقلّة. كتاباتُ بهاء الدّين الخاصّة، المعارفُ، لم تُنشَر إلى جمهورٍ واسع في مرحلة القرون الوسطى ولم يستطع، تبعًا لذلك، أن يحقّق شهرةً من حيث هو مؤلّف.

مريدو بهاءِ الدّين أرجعوا أيضًا نَسَب عائلته إلى الخليفة الأوّل، أبي بكر (Sep 9; Af 7; JNO 457; Dow 213). ولعلّ هذا ينشأ عن خلْطٍ مرغوبٍ فيه في شأن جَدّته لأبيه العظيمةِ الشأن، التي كانت ابنةَ أبي بكر السَّرَخْسيّ، وهو فقيهٌ مشهور (تـ ١٠٩٠م). سلسلةُ النّسب الأكثرُ كمالًا المقَدَّمةُ للعائلة لا تمتدّ إلى الوراء لأكثر من ستّة أجيال أو سبعة ولا يمكن في أيّة حالٍ أن تصل إلى أبي بكر، صاحبِ النّبيّ وخليفته الأوّل، الذي لقي وَجْهَ ربّه بعد سنتين من وفاة النّبيّ، في عام ٦٣٤م (FB 5-6 n.3). وفضلًا عن ذلك، يتوقّعُ المرءُ أن يكون التحدّرُ من أبي بكر، على افتراض أنّه كان جزءًا من المعرفة التقليديّة للعائلة إبّانَ حياة بهاء الدّين، مصدرًا للفخر والسُّلطة الحِرْفيّة، برغم أنّه ليس ثمّة ذِكْرٌ لهذا في كتابات بهاء الدّين أو جلال الدّين الرّوميّ، ولا تذكره النقوشُ على قبورهم. ذِكْرُ هذا النَّسب المزعوم يظهرُ في بعض مخطوطات مصدرنا السِّيريّ الأوّل، كتاب «ابتداء نامه» لسلطان وَلَد (SVE 187)، لكنّ گلبينارلي Gölpinarli حَدَس بأنّ ناسخًا متأخّرًا أقحمَ هذه الملاحظات في المتن الأساسيّ عند الأفلاكيّ (Af 8) أو سپهسالار (Sep 9)(١٨). وسواءٌ أصحَّ هذا أم لم يصحَّ، رأينا كيف أنّ سلطان وَلَد يخطئ أو يتجاهل حقائقَ كثيرةً عظيمةً في شأن جدّه.

يزعم أحمد الأفلاكيّ (Af 7-9) أنّ والدةَ بهاءِ الدّين كانت ابنةَ علاء الدّين محمّد الخوارزمشاه (ح. ١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م)، الذي يوصف بأنّه «عَمُّ» جلال الدّين خوارزمشاه. ويعيد جامي هذا (JNO 458)، لكنّ التقسيمَ الزمنيّ يجعل ذلك مستحيلًا (FB 7)، وفي الأحوال كلّها لا تنسجم صورتُها التي ترسمها لها تعليقاتُ بهاءِ الدّين ونسبًا ملكيًّا (Mei 45). إضافةً إلى ذلك، يأتي ارتباطُ الشخصيّات الدّينيّة بالطّبقة الملكيّة في تقليد مناقب الأولياء

الإيرانيّ (من ذلك مثلًا زواجُ الأميرة السّاسانيّة الأخيرة من العائلة العلويّة)(*) منتميًا إلى التصنيف النوعيّ typologicalوينبغي تبعًا لذلك أن يُنظَرَ إليه بتشكّك شديد.

[٩٢] ويؤكّد كُتّابُ مناقب الأولياء على النحو نفسه التحدُّرَ الرّوحيّ من صوفيّة مشهورين في شأن بهاء الدّين. فالأفلاكيّ (٩٩٨) وسپهسالار (٩) يربطانه، من خلال جَدّه، بأحمد الغزاليّ (تـ ١١٢٦م)، الأخ الأصغر للأكثر شهرةً أبي حامدِ الغزاليّ، أمّا جاميّ (JNO 457) فيقترح أنّ بهاء الدّين ربّما كان مريدًا لنجم الدّين كُبرى الشّهير (تـ ١٢٢٠م). ولا نِسْبةَ مُثبتةٌ، صراحةً أو ضمنًا، في كتابات بهاء الدّين، أو الرّوميّ، أو سلطان وَلَد؛ هذه الحقيقةُ، في ذاتها، تنفي يقينًا تقريبًا الإمكانيّة. وقد عُولج موضوعُ لقاء العطّار قبْلُ، مع المنام الإعجازيّ حول لقب «سلطان العُلماء». وبرغم أنّ خطوطَ المحيط الرّئيسة لهذه الصّورة الأسطوريّة لبهاء الدّين تتلاشى مِثْلَ سرابٍ تحت التفحّص الدّقيق، ليست الصّورةُ المحصّلةُ من «المعارف» لصُوفيٍّ شهوديّ ثمِلٍ بالحقّ حقّق اعترافًا أكبر في سبعينياته فقط بالأقلّ روعةً.

الرّوميُّ يتولّى الأمور:

وُلِد الرّوميُّ في السادس من ربيعِ الأوّل عام ٦٠٤هـ المطابق للثلاثين من أيلول عام ١٢٠٧م . ولا نعرف على جهة اليقين ما إذا كانت أمُّه ونساءُ العائلة عِشْنَ مع بهاء الدّين في وَخْش، ولكنْ لأنّ بهاءَ الدّين عاش هناك في بيتٍ لبعض السّنين، يبدو مرجَّحًا أنّهنّ

(*) ـ يشير إلى زواج عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب (رضى الله عنهم) من إحدى بناتِ المِلِك الفارسيّ يَزْدَجِرْد [المترجم].

عِشْن هناك، وأنّ الرّوميّ وُلِد تبعًا لذلك في وَخْش. في عام ١٢١٣م، في أيّة حال، رحلت العائلةُ إلى سَمَرْقَنْد، ربّما بسبب الاضطراباتِ السياسيّة التي حدثت في المنطقة واستيلاء الخوارزمشاه على المناطق المحيطة ببلخ. وينقل الأفلاكيّ (Af 16، 994) روايةً في شأن أنّ الرّوميّ كان في سنّ الخامسة وأخوه علاءُ الدّين في سنّ السّابعة عند خروجهم من خراسان. وسيوحي هذا بتاريخٍ أسبق يعود إلى عام ١٢١٢ أو ١٢١٣م (٦٠٩هـ). ومهما يكن، فقد يشير هذا إلى هجرة العائلة من وَخْش إلى سَمَرْقَنْد، لا إلى الهجرة من خراسان غربًا. وعلى أساس تاريخ ١٢١٧م الذي تبنّاه الأفلاكيّ موعدًا لوصول العائلة إلى مَلَطْيَةَ (وهو تاريخٌ ليس لزامًا أن يكون ثابتًا في ذاته)، قدّرتُ أنّ عائلة وَلَد غادرت خراسان في الرّبيع أو الصّيف من عام ١٢١٦م، عندما كان الرّوميُّ في سن الثامنة.

سيكون جلالُ الدّين الصّغيرُ (الذي حتّى هذا التاريخ لم يسمَّ الرّوميّ) قد بلغ التاسعةَ وهم في الطّريق، بعد أداءِ فريضة الحجّ في مكّة. في سنّ الرّابعة عشرة أو الخامسة عشرة، بعد أن درّس والدُه بعضَ الوقت في آقْ شَهْرْ، انتقلت العائلةُ إلى لارِنْدة، حيث أمضى الرّوميّ بقيّةَ عَقْدِه الثاني، وحيث تُوفّيت والدته. وهنا تزوّج الرّوميّ في عام ١٢٢٤م في سنّ السّابعة عشرة (Af 48) من جوهر خاتون، وهي فتاةٌ سافر والدُها معهم أو على الأقلّ عرَفَهم من سَمَرْقَنْد (ليس ممتنعًا أنّها والرّوميّ كانا مخطوبَيْنِ وهما طِفْلانِ). والأكثرُ ترجيحًا أنّ الرّوميّ كان يحضر دروس والده ويجلس إلى جانبه. وفي الوقت الذي دُعيت فيه العائلةُ للإقامة في قُونية في عام ١٢٢٩م، كان لدى الرّوميّ ولدانِ، سلطانُ وَلَد وعلاءُ الدّين، وقد وُلِد أحدُهما في عام ١٢٢٦م (ليس ثمّةَ ذِكْرٌ لأنهما كانا تَوْأَمَيْنِ وهكذا سنفترض أنّهما لم يُولدا كلاهما في تلك السّنة). وعندما تُوفّي بهاءُ الدّين في عام ١٢٣١م بعد سنتين من التعليم في قُونية، كان الرّوميّ في

سنّ الرابعة والعشرين (Af48) ومضى على زواجه سَبْعُ سنين.

[٩٣] يحدّثنا سلطانُ وَلَد (SVE 193) عن أنّ «المِلِكَ» جلالَ الدّين الرّوميّ حلّ محلّ والده في طلب المريدين، الصّغار والكبار، الذين عدّوا الرّوميَّ الوريثَ للجمال الرّوحيّ الذي تحلّى به والدُه. ووفقًا لما جاء في كتاب «هفت إقليم»، في أيّة حال، كان أمنيّةً للسّلطان علاء الدّين أن يشغل الرّوميُّ وظيفةَ والده (Iql 65). ويحدس براون Browne بأنها كانت أمنيّةً لبهاء الدّين أن يحلّ الرّوميّ محلَّه (BLH 2: 438).

كان الرّوميّ، شأنُه في ذلك شأنُ والده، عالمًا وزاهدًا، مميِّزًا نفسَه بأنّه رئيسُ عُلماء الدّين ومَلِكُهم. ومثل والده، كتَبَ آراء فقهيّة، مبدّدًا الجهلَ بعلْمه،حتّى صار مفتيَ الشّرق والغرب (SVE 194). والظاهرُ،إذًا، أنّ بهاءَ الدّين درّس ابنَه الفِقْه، أو جعَلَ شخصًا آخر يعلّمه (لعلّه قاضي قُونِية؟). كان سلطانُ وَلَد في سنّ السادسة عشرة تقريبًا عندما وَفَد شمسُ الدّين إلى قُونِية؛ ويحدّثنا الأفلاكيّ عن أنّ سلطانَ وَلَد اعتاد أن يجلس بجانب والده ويخطئ النّاسُ في ظنّ أنّهما شقيقان (Af 26؛ وكان الرّوميّ في السّابعة والثلاثين من عمره في هذا الوقت). ومن المرجَّح، تبعًا لذلك، أنّ معرفةَ سلطان وَلَد في شأن أنشطة الرّوميّ إبّان تلك الفترة جاءت مباشِرةً. وبرغم أنّنا يمكن أن نقلّل من أهميّة المبالغة في ادّعاءات سلطان وَلَد في شأن الشهرة العالميّة لوالده في الفِقْه، إذا كان الرّوميّ قد كتبَ حتّى فُتْوى واحدةً فلابدّ من أنّه كان لديه «إجازة» للتدريس وللإفتاء في مسائل الفقه. كان الرّوميّ في سنّ تسمح له بأن يكون قد درسَ الفِقْهَ على والده وتضلّع في المتون الأساسيّة لدَرْس الفِقْه، إضافةً إلى القرآن.

تباينَ منهاجُ الفِقْه تباينًا كبيرًا من مدرسة إلى مدرسة، اعتمادًا على رغبات الواقف

الذي وقفَها، وكذلك على الاهتمامات الخاصّة للأستاذ الذي شغَلَ كرسيَّها في أيّة مرحلة (MRC 84). وعلى نحوٍ نموذجيّ، في أيّة حال، دار الموضوعُ الرئيس للتّعليم في مدارس مرحلة الرّوميّ حول كتيّبات الفِقْه المعترف بها للمذهب الخاصّ، مثلما يحدّده عَقْدُ الوَقْف (وهو عادةً المذهبُ الشّافعيّ أو الحنفيُّ في إيران، والشّام وآسية الصغرى). كان المنهاجُ في بعض المدارس أكثرَ تنوّعًا، متضمّنًا النحوَ وتفسيرَ القرآن والحديث، برغم أنّ بعضَ المعرفة لهذه كانت في العادة متطلّبًا قَبْليًّا لدراسة الفِقْه. وجرت العادةُ على أن لا يواصلَ الدّارسُ دراسةَ عِلْم الكلام إلّا بعد أن يكمل الفِقْهَ وأصولَ الفِقْه (انظر:MRC 80ff). وعلى سبيل المثال للفُرص الدراسيّة لمدرسةٍ بعينها، نذكر أنّه في منتصف القرن العاشر [الميلاديّ] كانت مدرسةُ البيهقيّ في نَيسابور تعقدُ ثلاثَ حلقات مختلفة في أوقات مختلفة من اليوم، حَلْقةٌ للفِقْه، و حَلْقةٌ للحديث، ودَرْسٌ للجميع في الوَعْظ. بعضُ المدارس كانت مخصَّصة في المقام الأوّل لدراسة الحديث لكنّ مثْلَ هذه المدارس كان يلقَّب بدار السُّنّة أو دار الحديث،، ولأنّ الأحاديث لم تكن تُعلَّم وفقًا لعقيدةٍ محدَّدة، اجتذبت مدرسةُ الحديث عددًا من الطلّبة العالمَيّين أكثرَ من مدرسة الفقه.

ولا نستطيع أن نعرف الوظيفةَ الدّقيقة لبهاء الدّين في مدرسة ألتونپا في السّنتين اللّتين قضاهما هناك. وبرغم أنّ المدرّس في إحدى المدارس كان يدرّس عادةً الفِقْهَ الإسلاميّ، لعلّ بهاء الدّين درّس منهاجًا أكثر توجّهًا نحو [٩٤] التصوّف. ربّما لم يتولّ وظيفةَ مدرِّس، بل وظيفةَ خطيبٍ أو واعظ. وعلى حدود الأناضول، حيث كانت المدارسُ قد أُنشئت حديثًا، ربّما لم تكن وظيفةُ مدرّس مطابقةً تمامًا للمفهوم التقليديّ

لمدرّس الفِقْه. ومن ذلك مثلًا أنّ الزاهدَ المتجوِّل الشّيخ الهرويَّ الموصليّ (تـ ١٢١٥م) اكتسب شهرتَه في بغداد وحلب واعظًا وصوفيًّا وصاحبَ كرامات. وربّما لم يكن الشيخُ الهرويُّ ضليعًا في الفِقْه، لكنّ أميرَ حلب الأيّوبيّ، المِلِكَ الظّاهر غازي، برغم ذلك بنى مدرسةً شافعيّة من أجله، وفيها دُفِن الشيخُ أخيرًا. عملَ الشيخُ الهرويُّ في المقام الأوّل في الوعظ هناك، قائمًا أيضًا بنوعٍ من المستشار الدّينيّ والناصح في مسائل الحرب لدى الأيّوبيّين، وحتّى مسافرًا إلى الأناضول إبّانَ حُكم صلاح الدّين(١٩).

وإذا ما صحَّ أنّ بهاءَ الدّين درّس الفِقْه هنا، أمكننا أن نحدسَ بأنّ الرّوميّ عُيِّن نائبَ مدرّس أو معيدًا في هذه المدرسة تحت إشراف والده. ومن المرجَّح أكثر، في أيّة حال، أنّ بهاء الدّين درّسَ حلقاتٍ عامّةً في الدّين لا مقرّراتٍ تفضي إلى مُساوٍ لدرجةٍ في الفِقْه. وبرغم ذلك، لعلّ الرّوميّ عَمِلَ نائبًا لوالده في تدريس الواجبات. ومن ملاحظةٍ في الحديث ٤٢ في «فيه ما فيه» (Fih 156)، نستطيع أن نستنتج أنّه حالَما أصبح الرّوميّ مدرّسًا مشهورًا جديرًا بهذا الاسم، تردّد المنهمكون في منهاجٍ تقليديّ للعلوم الدّينيّة في الالتحاق بصفوفه خوفًا من أنّهم قد يتركون حِرْفتهم وينسون العِلْمَ. ويشير الرّوميُّ إلى أنّ الأمرَ عكسُ ذلك، فإنّ عِلْمَهم سيغدو مفعمًا بالحياة، لأنّ العلومَ الدّينيّةَ التقليديّة هي فقط جَسَدُ العِلْم، بينما يدرّس الرّوميُّ الرّوحَ التي تُحييهم. وتبدو هذه إشارةً واضحة إلى أنّ المنهاجَ الذي درّسه الرّوميُّ في ذروة شهرته لا يؤهّل صاحبَه لنَيْل «الإجازة» في تدريس الفِقْه، وفي مقدورنا أن نفترض أنّ الشيء نفسَه كان صحيحًا فيما يتّصل بوالده.

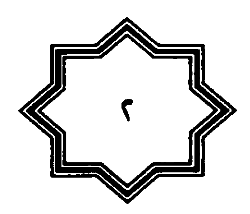
وأيًّا كانت المهمّاتُ التّدريسيّة لبهاء الدّين، استمرّ في أغلب الظّن في الوعظ، ولابدّ من أن يكون الرّوميُّ قد تعلّم كيف يُلقي موعظةً جميلة. وإذا كان الرّوميّ شابًّا في مقتبل

العمر، لم يكن ثمّة سببٌ أساسيٌّ لعدم احتفاظ الرّوميّ بوظيفة والده. ويذكر لنا الزّرنوجيُّ أنّ الطلبةَ كان مفروضًا عليهم إجلالُ أبناء مدرّسهم وأفراد عائلته الآخرين، فكانوا يقفون عندما يدخلون (Zar 33) . ولأنّه كان مفروضًا على الطّلبة أن لا يجلسوا قريبين من مدرّسيهم إبّانَ الدّروس، بل في نصف دائرةٍ على بُعدٍ دالّ على الاحترام (Zar 36-7)، سيُنظَر إلى إجلاس بهاء الدّين الرّوميَّ إلى جانبه على أنّه أمرٌ ذو مغزى، نوعٌ من العلاقة المرئيّة لَوضع الرّوميّ بوصفه خليفةً. وقد جرت العادةُ أنّ المدرّس كان يقوم (أو يحاول أن يقوم) بترتيبات لنقل وظيفته إلى ابنٍ أو طالبٍ مختار بُعيد وفاته. وفي معظم الأحيان كانت أوقافُ المدرسة تُكتَبُ على نحوٍ صارت فيه الأستاذيّةُ أو رياسةُ المدرسة وراثيّةً فعليًا. ولذلك يمكن الرّوميَّ أن يكون قد ظفر بوظيفة والده في المدرسة في قُونِية حتّى إن كان لمّا يزَلْ غيرَ معترَفٍ به على نطاق واسع فقيهًا أو عالِمًا مكتملًا في ذاته. ولعلّ علاء الدّين كيقُباذ أنشأ وقفًا خيريًّا يجعلُ بهاءَ الدّين وأولادَه مدرّسين أو وعّاظًا وراثيّين لمدرسة التونيا.

[٩٥] والحقيقةُ أنّه كان هناك سوابقُ كثيرة لتحويل مدرسةٍ من المدارس إلى أولاد قاصرين. فمدرسةُ الصوفيّ أبي عليٍّ الدّقّاق، التي بُنيت في نيسابور في عام ١٠٠١م، نُقِلت إلى ابنته الصغيرة السّنّ إلى أن تزوّجت من الصوفيّ الشّهير أبي القاسم القشيريّ (تـ ١٠٧٣م)، وبعد ذلك صارت هذه المنشأةُ معروفةً باسم «المدرسة القُشيريّة»، محوَّلةً في الظاهر إلى زوجها. ويبدو أنّ هذه المدرسةَ عَمِلتْ زاويةً للصّوفيّة أكثرَ منها مدرسةً للفِقْه، حيث تُقدَّم فيها المواعظُ والأنشطة الصوفيّة؛ ولا يأتي ذِكْرٌ محدَّدٌ لصفوف تدريس الفِقْه أو المجادَلات الفقهيّة، برغم أنّ القشيريّ دُرِّسَ الفِقْهَ وكان ضليعًا في

عِلْم الكلام الأشعريّ، زيادةً على التصوّف (الذي ألّفَ فيه كتابًا شهيرًا). وحتّى في مؤسّسةٍ شِبْهِ رسميّة مِثْل نظاميّة نيسابور، عندما تُوفّي المديرُ الأوّلُ، إمامُ الحَرَمَيْنِ الجُوَينيُّ، في عام ١٠٨٥م، نُقلت رياسةُ المدرسة إلى ابنه، أبي القاسم مظفّر، برغم أنّه كان في سِنّ الثّامنة عشرة فقط. وعندما قُتِل أبو القاسم في عام ١٠٩٣م، أصبح أحدُ تلاميذ إمام الحَرَمَيْنِ الرّئيسَ [٢٠].

وتوجَد حالاتٌ أُخَر، في أيّة حال، قُبِلَ فيها التلاميذُ في الأستاذيّة إذا كان أبناءُ المدرّسِ المتوفّى دون السّن المطلوبة، على الأقلّ إلى أن يكونوا قد أنهوا المقرّرات الدّراسيّة لتخصّصهم (MRC 170 -71). وربّما لم يظفر الرّوميّ بوظيفة والده؛ ولعلّها قد ذهبت إلى واحدٍ من المريدين الأكبر سنًّا. وحتّى إنْ كان الرّوميّ قد حصَلَ على «إجازة» لتدريس الفِقْه في قُونِية، لم يكن والدُه بهاءُ الدّين ـ برُغم ادّعاءات كُتّاب مناقب الأولياء عكسَ ذلك ـ أحدَ الفَقهاء الأكثر احترامًا في عصره. وفي أيّة حال، فإنّ تأكيدَ كفايتكَ العِلْميّة من واحدٍ من العلماء في قُونِية لن يكون قد حملَ معه عينَ درجة الموثوقيّة لشهادةٍ ممنوحةٍ من واحدٍ من العلماء في المراكز الرّسميّة، حلب أو دمشق أو بغداد أو إيران. وإنّ شهادةً ممنوحةً من شخصٍ غَيْرِ قريبٍ معروفٍ خارج حدود الأناضول السّلجوقيّة كانت ستعزّزُ منزلةَ الرّوميّ ونفوذَه ومنزلةَ مدرسةِ عائلته ونفوذَها. وهكذا لا ينبغي أن يأتي مُباغتًا أنّ سيّدَ برهان محقّق، معلّمَ الرّوميّ اللّاحق، أرسله للدراسة على شيوخ العِلْم المعترف بهم في ذلك العصر في سورية.



سيِّد برهان الدّين محقِّق التِّرمذيّ

سهلٌ أن تفرَّ من كلّ شيء، لكنّه صعبٌ جدًّا أن تفرَّ من نفسِك. وإنّ منبع آفاتِكَ هو النفسُ. وما لم تغدُ كالعَدَم وتقتلْ نفسَك وإرادتَك فلَنْ تتحرّر من بلائكَ. فمُت قبْلَ الموت وادفِنْ نفسَك في قبْر مخالفة النّفس وكنْ سعيدًا (Bor 69-70).

يجعل الأفلاكيُّ (Af 56) وسپهسالارُ الاسْمَ المعطى لبرهان الدّين «حُسَينًا»، لكنْ يبدو من كتابه «المعارف» (Bor 28, 41, 42) أنّ برهان الدّين أشار إلى نفسه أو كان معروفًا عمومًا لدى الآخرين باسمه المستعار، محقِّق، الذي يعني «المكمِّل» أو «الواصل إلى الحقّ». لقَبُه، بُرهانُ الدّين، يعني حجّةَ الحقّ، وهو لقَبٌ ليس غيرَ شائعٍ للعلماء أو أرباب الورَع في إيران في القرون الثلاثة التي أعقبت القرنَ العاشر الميلاديّ. وكاتبا سيرته كلاهما يدعوانِه أيضًا عارفَ الأسرار (سيّد سِرّدان ـ بالفارسيّة)، مُوحِيَيْنِ بقُدرةٍ على قراءة قلوب الرّجال. ويسمّيه الرّوميُّ «بُرهان محقّق التِّرْمِذيّ»، لكنّ الاسمَ يكتسب أحيانًا أداة التعريف العربيّة في المؤلّفات المتأخّرة، وهكذا نجدُ برهان الدّين الحُسَين التِّرْمذيَّ، مثلما يغدو بهاءُ الدّين وَلَد بهاءَ الدّين الوَلَد. وفي المتون الأولى، تُهجّى مدينةُ تِرْمِذ بـ «الذّال»، أمّا في العهود المتأخّرة فقد كانت تُكتب غالبًا بـ «دالٍ» هكذا «تِرْمِدْ».

مؤلّفاتُ برهان:

ظلّت تعاليمُ برهان الدّين محقّق، مثل تعاليم بهاء الدّين، غيرَ منشورة، ربّما في صورة حواشٍ دوّنها مريدُوه، الذين ربّما يكون الرّوميُّ أحَدَهم. وإن حدَثَ أنّها جُمعتْ وقُدِّمت لبرهان الدّين لأَخْذ استحسانه وقبوله، فلا يظهر أنّه وزّعها على نطاق واسع أو نشَرَها. ولا توجدُ إشارةٌ إلى وجود كتابٍ «منشور» لبرهان الدّين في مؤلّفات الرّوميّ أو سلطان وَلَد أو سپهسالار أو الأفلاكيّ. ويروي الأفلاكيّ [٩٧] حكاياتٍ أو ينسبُ تعاليمَ إلى برهان الدّين، يمكن أن تُرجَع نواتُها إلى «المعارف»؛ ويظهر في أوقاتٍ كثيرة، في أيّة حال، كأنّ مقبوساتِ الأفلاكيّ تأتي من معرفة تقليديّة شفويّة متداولة بين المريدين المولويّين أكثر مما تأتي من مخطوطات «معارف» برهان الدّين التي بقيت حيّةً إلى زماننا. وبرغم أنّ تعاليمَ برهان لم تُدرس حتّى الآن إلّا على نطاق ضيّق، نشَرَها بديعُ الزّمان فروزانفر مع تفسيرِ سورتين من سُوَر القرآن، ليست نسبتُه إلى برهان ثابتة تمامًا:

سيِّد برهان الدّين محقِّق، المعارف: مجموعةُ مواعظ سيِّد برهان الدّين محقِّق التِّرمذيّ وكلماته؛ مع تفسير سورتي محمّد والفَتْح، بتحقيق بديع الزمان فروزانفر ([طهران]: نَشر ادارهٔ كلّ نگارش وزرات فرهنگ [١٣٤٠ هش/ ١٩٦١م] xxvi + ٢٣٤ص).

عثر فروزانفر أوّلًا على نسخةٍ جزئيّةٍ للعمل في مخطوطةٍ (رقم ٥٦٧ في مكتبة سليم آغا في إستانبول) تتضمّن اختيارًا من مؤلّفات مؤسّسي الطريقة المولويّة، يشتمل على **معارف** بهاء الدّين وَلَد، وما يُسمّى «**المجالس السبعة**» للرّوميّ وكتابه «**فيه ما فيه**»، **ومعارف** سلطان وَلَد، **ومقالات** برهان الدّين (الأوراق ٣٠٢ ـ ١٥) **ومقالات** شمس

تبريز وهذه المجموعةُ لم تكن معروفةً ولا منتشرةً على نطاق واسع، لكنّه قُصِد بها على نحو واضحٍ أن تكون مادّةً لدراسة المريدين المتقدّمين. ولأنّ مَتْن معارفِ برهان الدّين الذي تضمّنته هذه المخطوطةُ كان ناقصًا على نحو جليّ، بحث فروزانفر عن نُسَخٍ إضافيّة للكتاب واكتشف مُجتبى مينوي سريعًا نسخةً في متحف مولانا في قُونِية. هذه النسخةُ، التي انتُهي من نَسْخها في العاشر من شباط عام ١٢٨٨م (٦٨٧هـ) بيد شخصٍ اسمُه أرغون بن أيدمر بن عبد الله المولويّ، وهو مريدٌ للطريقة المولويّة، يرجعُ تاريخُها إلى نصف قرنٍ فقط بعد وفاة برهان الدّين. ويتضمّن التّدوينُ على الغلاف العنوانَ «معارف سيِّدِنا... الشيخ برهان الدّين محقِّق»، مع سلسلة طويلة من صُوَر التبجيل، معرِّفةً إيّاه بالوريث الرّوحيّ لبايزيد والجُنَيد، والجوهر للأولياء جميعًا، وهلمّ جرّا.

وتتضمّن مخطوطةٌ إضافيّة من ٢٥٦ ورقة نسَخَها شخصٌ اسمُه درويش جذبيّ مولويّ في شباط ١٥٩٧م (رجب ١٠٠٥هـ)، وتعودُ الآنَ إلى مكتبة فريدون نافذ أوزلوق، نسختين من «معارف» بهاء وَلَد، ورسالتين قصيرتين منسوبتين إلى بهاء الدّين وَلَد، و«معارف» برهان الدّين (١٣ ورقة). ومن سوء الحظّ أنّ فروزانفر لم يكن لديه الوقتُ لإدخال هذه في طبعته المنشورة لـ «معارف» برهان. وتوجدُ أيضًا مخطوطةٌ أخرى (برقم ١٤٥ في قُونِية) تتضمّن «معارف» برهان الدّين ويرجع تاريخُها إلى ١٣٥٣م (٧٥٤هـ)، وقد عبّر فروزانفر عن الرّغبة في إعادة طبع نصّ «معارف» برهان مستعمِلًا هاتين المخطوطتين الأخيرتين.

موجودٌ أيضًا في طبعة فروزانفر لـ «معارف» برهان الدّين تفسيرانِ لسُوَرٍ من القرآن، سورة محمّد وسورة الفتح. ويحاكي هذان التفسيران في الأغلب التفسيرَ العربيّ للسُّلَميّ

(تـ١٠٢١م)، «حقائق التفسير». وبرغم افتقاد الدليل الموضوعيّ على المؤلّف الحقيقيّ، يشعر فروزانفر (Bor k j) بأنّ دليل الأسلوب يشير إلى أنّ برهان الدّين محقِّق هو المؤلّف.

[٩٨] ترجعُ المادّةُ الموجودة في «معارف» برهان الدّين إلى المرحلة التي عمل فيها مرشدًا روحيًّا للرّوميّ: من وصوله إلى الأناضول قريبًا من عام ١٢٣٢م، بعْدَ سنةٍ من وفاة بهاء الدّين وَلَد، حتّى وفاتِه في عام ١٢٤١م تقريبًا. وهي تؤكّد أنّ برهان الدّين عدّ نفسَه مُريدًا لبهاء الدّين (Bor 21):

أرى الأنبياءَ والأولياءَ في اللّوح المحفوظ؛ أعرفُ كلَّ واحدٍ منهم. وبعدَ أحمَدَ المرسَلِ وُجِد كثيرٌ من الأولياء، لم يكن لأحَدٍ منهم منزلةُ سيِّدنا بهاء الدّين، ليس في هذا مُراءاةٌ.

وتؤكّدُ أيضًا أنّ الرّوميَّ كان في ذلك الحين يُدعى مولانا (سيّدنا) في حياة برهان الدّين، نظرًا إلى أنّ برهان الدّين يشير إلى بهاء الدّين بـ «مولاناى بُزُرْگ»، أي مولانا الكبير، للتمييز بين الاثنين. وتُظهِر فضلًا عن ذلك أنّ بهاء الدّين أستاذٌ مهتمٌّ بتنمية علاقةٍ استثنائيّة مع مريديه الخُلَّص (Bor 67-8):

مولانا الكبيرُ، رضي اللهُ عنه، قال: تتبعتُ القرآنَ كلّه، فأدركتُ أنّ حاصلَ معنى كلِّ آيةٍ وكلّ قصّةٍ هو هذا: «أيّها العبدُ، انقطعْ عن غيري؛ فإنّ الذي تُصيبُه من غيري تُصيبُه منّي من دون مِنّة الخَلْق، وما تحصلُ عليه منّي لا تحصلُ عليه من أحَد. ويا مَنْ اتصلَ بي، اتّصِلْ بي أكثرَ.

وفي «المعارف» يدعو برهانٌ، مخاطبًا الرّوميّ فيما يبدو (الذي ينبغي تبعًا لذلك أنّه كان حاضرًا الموعظة)، أن ينال الرّوميُّ منزلةَ والده (Bor 24):

أبلغكَ اللهُ تعالى درجةَ والدكَ. لم تزدْ درجةُ أحدٍ عليها، وإلّا دعوتُ: «عدّاهُ

اللهُ إيّاها». لكنّها المنتهى، وليس ثمّة سبيلٌ للزيادة عليها، و«إنّ إلى ربّك المنتهى».

وينسبُ الرّوميُّ إلى برهان الدّين القدرةَ على مناقشة نقاطٍ دقيقة جدًّا نتيجةً لمطالعته كتبَ المشايخ وأسرارهم ومقالاتهم (Fih 111). ويوافق فروزانفر على أنّ برهانَ الدّين قدّم مناقشاتٍ بعيدة النظر، معبّرًا عنها غالبًا على نحو أكثر لباقةً ممّا نجده في الأعمال النّثريّة لصُوفيّةٍ أكثر شهرةً (Bor yd).

تعاليمُ برهان:

الدّنيا سقفُ جهنّم. ترى كلَّ هذه الأزهار والأنوار والمسرّات والرّغبات، أمّا في الدّاخل فيوجد أَلْفُ عذاب. وعندما يُخبرك إنسانٌ بأنّه في النهاية سينهارُ هذا السّقفُ و«التفّتِ السّاقُ بالسّاق» [K 75: 29]، فاحذَرْ من أن تغترّ فوقَ السّقف بالشّقائق والرّياحين (Bor 48).

وإذا ما قاومَ العبدُ طريقَ جهنّم، المغطّى بإغواءاتها وإغراءاتها، فسيجعلُه اللهُ جديرًا بمنزلةٍ قريبةٍ منه، ويلفّه برداءٍ من الرّحمة الأزليّة ويطهّر ظاهرَه وباطنَه من أيّ نفاق. وبعد هذا «لن يبقى مجالٌ في داخله لمحبّة أيّ شيء آخر. قُوتُه سيكون ذِكْرَ المعشوق »(Bor 19).

[٩٩] وهذا، إذًا، يقدّم الأساسَ المنطقيَّ لإصرار برهان على قَتْل النفس (Bor 50, 54):

كُلُّ ما هو مُخالِفٌ للنفّس يقرّبُنا وكُلُّ ما هو موافِقٌ للنّفس يُبعدنا.

إذا خالفتَ النّفسَ الأمّارة، كان اللهُ تعالى على سِلْمٍ معك؛

وإذا صالحتَ النّفسَ، صرتَ في حربٍ مع الله..

وعلى غرار الصوفيّة قَبْلَه، عَلّمَ برهانٌ أنّ «الجسدَ الفاني يموتُ أمّا الرّوحُ فباقٍ ولا يموت، ذلك لأنّه (Bor 17):

في عالَمٍ يوجدُ فيه العقلُ والإيمان
يكون موتُ الجِسْم ولادةً للرّوح

ومن هنا نجد برهان الدّين، مِثْل تلميذه الرّوميّ، يحضّ على «الموت قبْلَ الموت» (Bor 19, 57, 69):

إنّ لُبَّ العبادةِ هو إفناءُ النّفس، وبقيّةُ العبادة ليست سوى القِشْر.
وما لَمْ تَفْنَ عن هذا المستوى من الوجود، فلَنْ تحصلَ على وجودٍ من وجوده [تعالى].
فمُتْ قبْلَ الموت وادفِنْ نفسَك في قبر مخالفة النّفس وابتهجْ.

الغرورُ والاشتهاءُ والغضبُ والحسد، كلُّ هذه الخلائق المتأصّلة في الطبيعة البشريّة تعوقُ تقدّمنا الرّوحيّ. يدعو برهانٌ الحسدَ صفةَ «كَلْب» النفس لأنّه يتغذّى على جيفةِ الدّنيا (Bor 31)، مشيرًا إلى حديثٍ متداولٍ بين الصوفيّة: «الدّنيا جيفةٌ وطُلّابُها كلابٌ». ولهذا السّبب نحتاج إلى أن نقوّي ميولَنا الرّوحيّة من خلال تمرين نَفْي الذّات، مثلما نقطعُ قصبةَ القَلَم ونشذّبها قبْلَ أن تغدو جديرةً بأصابع الرّحمن وتستطيع كتابة كلماتِ الله (Bor 34).

يحضّ برهانٌ على الصّوم لأنّه خيرُ الرّياضات الرّوحيّة، مؤكّدًا أنّه حتّى إن أخفق الطّماحُ في الرّياضات الرّوحيّة الأُخَر فإنّ الالتزام الدّقيق بالصيام في ذاته سيضمن أنّه يحقّقُ شيئًا في الحياة. وكلُّ الأنماط الأُخَر للرّياضات الصوفيّة، مُقارنةً بالصّيام، تبدو

مجرّد تُرّهات (بازيچه ـ بالفارسيّة ـ Bor 20). وبرغم أنّ برهانًا يعلّم أنّ الإنسانَ لا يستطيع أن يُميتَ الجسدَ جوعًا، لأنّ صورتَنا الجسديّة قد أُعطيت إلينا لتكون أداةً للتفكّر وذِكْر الله (Bor 11)، تجعلُنا ممارسةُ إفناء النّفس أكثر تُقًى (Bor 14-15):

> **إنّ مصباحَ نور الإيمان يُضاءُ داخلَ زجاجة جسد المؤمن. جسدُ العارفِ بفَضْل المجاهدة يغدو مِثْلَ زجاجةٍ يسطع منها نورُ الإيمان...إنّه نورٌ وُضِع في عين طينة آدم، وذلك النّورُ لا يظهرُ إلّا بالمجاهدة. وكلّما ازداد القسرُ سماكةً ازداد اللّبُّ ضعفًا وخفاءً. وكلّما ضاق القشرُ ورُقّق بالمجاهدة، استمدّ نورَ القوّة من هذا المعنى، مثلما أنّه كلّما رقّتْ قشرةُ جوزةٍ امتلأ قلبُها، ومِثْلُ ذلك في شأن اللّوز والفستق، كلّما غلُظ القشرُ ضعُفَ اللّبّ.**

[١٠٠] الصّومُ الذي هو أساسًا إمساكٌ عن الطعام والشّراب يمارسه المسلمون جميعًا في ساعات النهار في شهر رمضان ويمارسه الصوفيّة أيضًا في أوقاتٍ أُخَر كثيرة، يفهمُه برهانُ الدّين زيادةً على ذلك بمعنى أوسع وذلك بوصفه تَرْكًا للأشياء الدّنيويّة (مثلما فعَلَ الغزاليُّ قبْلَه). بل يشير برهانٌ إلى تقسيم الصوفيّة الصّيامَ على ثلاثة مستويات، حاضًّا المؤمنين على أن يتجاوزوا الصّيامَ عن الطعام والنساء، يتجاوزوا «الصّومَ الخاصّ» عن ارتكاب الذنوب من جانب أيّة جارحةٍ من الجوارح، ويجتهدوا لبلوغ «صيامِ الخاصّة»، الذي يتمثّل في ترك كلّ ما سوى الله (Bor 20).

والحقيقةُ أنّ اللّغةَ المجازيّة للصّيام والأكل والهَضْم تَظهر تكرارًا في صورة استعارةٍ لوَضْع الإنسان في الدّنيا (مثلًا:Bor 13-14, 18, 23 إلخ). وفي موضعٍ واحدٍ يشبِّه برهانٌ الكلماتِ التي يثيرها الغضبُ بأكْل خبز الفُرْن الحارّ الذي

سيحرق الفم. ولذلك علينا أن نهدأ قبْلَ أن نتكلّم، الأمْرُ الذي يوضحه برهانٌ من خلال حكاية تقول إنّ عليًّا، سيفَ الحقّ، هجم عليه أحدُ الكفّار وبصق في وجهه، الأمرُ الذي أثار غضبَ عليّ. لم يضربه عليّ، في أيّة حال، وعندما دنا منه أنصارُه ليبيّن لهم السّبب، أوضح عليّ أنّ غضبه أفسد نيّتَه: لو أنّه ضُرِب، لما كان ذلك بسيف الحقّ، بل بسيف النّفس (Bor 2-3). تعلّم الرّوميّ هذه القصّةَ من شيخه، برهان، وفيما بعد فصّل فيها القولَ في المثنويّ (M1: 3721 ff).

يظهرُ برهانٌ شخصيّةً ذاتَ نزوع زُهديّ وواعظًا مثقّفًا لكنّه عمليّ، شبيهًا جدًّا ببهاء الدّين وَلَد في نواحٍ كثيرة، وملهِمًا كبيرًا جدًّا للرّوميّ في مناهجه التعليميّة. وبرغم ذلك، لم تكن مطامحُ برهان مقتصرةً فقط على الظفر بالتقوى من خلال ممارسة نَفْي الذّات؛ فقد شارك أيضًا في الهدف الصوفيّ المتمثّل في التوحّد مع المعشوق، الذي لا يكون إخضاعُ الذّات سوى شَرْطٍ قَبْليّ له. على الإنسان أن يتوق إلى الحقيقة مثلما تتوق السّمكةُ إلى الماء، ليس فقط إلى غديرٍ أو جدولٍ، بل إلى المحيط، وهكذا يمكن السّمكةَ أن تغدو تمساحًا «لابدّ من بحرٍ لكي تغدو السّمكةُ تمساحًا» (Bor 21).

يقدّم برهانٌ هذا البيانَ في سياق مناقشةٍ للشيخ أو الوليّ الصوفيّ، وعلى وجه التخصيص بهاء الدّين وَلَد، ويؤكّد أنّ الوليّ الصوفيّ وحْدَه يفهم جيّدًا المعنى الحقيقيّ للإسلام، مؤيّدًا الادّعاءَ بهذا المقبوس من القرآن: «أولئك كتبَ في قلوبهم الإيمانَ...»

(K 58: 22). وفي حديثٍ مشهورٍ، يستشهد به الشّيعةُ كثيرًا، يقولُ محمّد في آخر سنيّ حياته إنّه يترك وراءه شيئين مهمّين، كتاب الله وآل بيته. وفي إلماعةٍ إلى هذا

الحديث، يعيِّن برهانٌ هويّةَ المرشد الرّوحيّ الصوفيّ أو الوليّ بأنّه الكتابُ المجازيّ وآلُ بيت النّبيّ (Bor 22):

كتابُ اللهِ باطنُ الشيخ... الكتابُ هو المعنى الذي توارى فيه، والعترةُ هم جسمُ الشيخ. ولأنّه ليس لديك الأهليةُ لقراءة الكتاب، تُعلّمك العِتْرةُ سِرَّ ذلك الكتاب.

ولأنّ الأمر كذلك، على الإنسان أن يحاكي أولياءَ الله، الذين قد تفنى أجسادُهم، لكنّ قلوبَهم تعيش سرمديًّا وتؤلّفُ نقطةَ الأفضلية لدينا لرؤية الحقيقة (Bor 24). وبمحاكاة أولياء الله هؤلاء، نستطيع ترويضَ نفوسنا [١٠١] الأمّارة بالتخلّص من صفاتها الفانية وتغذية الطبيعة السَّرْمديّة والسّامية للنّفس، «النّفس المطمئنّة» التي ميّزَها الغزاليُّ ومفكِّرون صوفيّون آخرون (Bor 24). يقف الوليُّ مِثْلَ شجرةٍ عظيمةٍ للدين، جذورُها عند الله، وفروعُها تُظِلّ البشر (Bor 22, 25)؛ وعلى المريد أن يطلب ظلَّ الشّيخ ليكون ملجأً يظلّه من شمس الدّنيا الحارقة (Bor 41).

الأولياءُ، مثل الصوفيّ الشهير منصور الحلّاج، يعبِّرون عن معرفةٍ للحقّ تُعدّ كفرًا في أفواه الآخرين (Bor 26):

فِرْعونُ، عليه اللعنةُ ، قال: «أنا ربُّكُم». استعمالُه كلمةَ «أنا» كان لعنةَ الله عليه. وقال منصور: «أنا الحقُّ» واستعمالُه كلمةَ «أنا» كان رحمةً من الله.

وسيشير الرّوميّ فيما بعد في المثنويّ إلى هذه المفارقة، التي أشار إليها برهان، في الاختلاف الواسع بين ادّعاءِ فِرْعون وادّعاء منصور الحلّاج (M2: 305):

إنّ قولَ «أنا الحقُّ» كان على شفةِ المنصور نورًا.
وكان قولُ «أنا الله» على لسان فِرْعونَ زورا.

في الحديث ٥٢ من فيه ما فيه (Fih 193)، يبيّن الرّوميُّ أنّ الإصرار على ثنائية الذّات والموضوع يختفي إذا ما غمر الإنسانُ نفسَه في الإلهيّ، وهذه العبارةُ، «أنا الحقُّ»، في هذه الحال تعكسُ فعليًّا غايةَ التواضع لدى القائل، أمّا أن تقول: «أنتَ اللهُ، وأنا عبدٌ» فقد أثبتّ وجودًا لنفسكَ أيضًا وأصررتَ على الثّنائيّة.

يصفُ برهانٌ المعلّمَ الرّوحيَّ أو الشيخَ بأنّه يمتلك شَعَرًا أبيضَ تمامًا من دون أيّة ضفيرة سوداء (Bor 35)، وهو مميّزٌ مادّيّ يفصّله الرّوميُّ في المثنويّ. وتبدو تعاليمُ برهان في شأن طبيعة صلة المريد بشيخه مؤثّرةً في صياغة علاقة الرّوميّ فيما بعد بـ «شمس». يقول برهانٌ إنّه على المريد ألّا ينظر إلّا إلى شيخه هكذا لعلّ احترام الشيخ للمريد يزيد (Bor 36)، لأنّ الشيخ مِثْلُ المرآة تنظر إليكَ بقدر ما تنظر إليها (Bor 47). وبالشّيخ، لا يقصدُ برهانٌ فيما يبدو أيَّ شيخ عاديّ، بل قطبَ العالَمِ الرّوحيّ the spiritual axis mundi ، الذي على المريد أن يعتبره حاضرًا في الأوقات كلّها (Bor 36).

ويقرِّر برهانُ الدّين، مثلما لوحظ قبْلُ، أنّ بهاء الدّين كان أكملَ وليّ رآه. وبرغم ذلك، يدّعي برهانٌ أيضًا منزلةً عاليةً جدًّا لنفسه؛ ففي تلاعب بارعٍ بالكلمات يستعمل لقَبَه، «محقِّق»، الذي يُشتقّ من الجذر نفسه لـ «الحقّ»، (وهو تعبيرُ الصوفيّة عن الذّات الإلهيّة وراء الألوهية والصّفات)، يقولُ برهانٌ: «بين الحقّ و «محقِّق» لا يبقى قِيدُ شَعْرة» (Bor 28). ويشبِّه أولياءَ الله أو أحبّاءه بالبَدْر السّاطع، اللّاشرقيّ واللّاغربيّ (إشارة إلى الآية القرآنيّة الشهيرة في شأن النّور، K 24: 35) ويقول عن نفسه إنّه صار مصدرًا للنّور (Bor 28)، أشرق قلْبُه بنور معرفة الله (Bor 30).

[١٠٢] الدّارسةُ الدّينيّة قد تكون المفتاحَ للتقدّم، لكنّ الإنسانَ لا يمكنه أن يبلغ مِثْلَ هذه المنزلة من عِلْم الأوراق، لأنّ عِلْمَ الظّاهر زائلٌ ولا يعمل إلّا في صورة وسيطٍ للاقتراب من جناب الحقّ. يوضح برهانٌ: «صرتُ مبتدئًا بكمال العِلْم؛ لأنّني وصلتُ إلى المعلوم، فماذا يفيدني العِلْمُ. ومن غاية كمال العِلْم ألّا يكون لديّ عِلْمٌ، لأنّه عندما يكتملُ ذِكْرُ الرّبّ يحصُلُ النسيانُ لغيره؟... (Bor 26). ويحذّر، مردّدًا صدى أحد الأحاديث، من أنّ كثيرين ممّن يفسّرون القرآنَ يفسّرونه خطأً أو بغَباءٍ (Bor 48-9). فإنّ معظمَ النّاس يفسّرون قولَه تعالى: «واذكرْ ربّكَ إذا نسيتَ» (من K 18: 24) بمعنى أنّ الإنسان ينبغي أنّ يتذكّر الله في تلك اللحظات التي لم يكن فيها في المقام الأوّل في وعينا. وعند برهانٍ أنّ أهل المعاني يقولون إنّه بسبب أنّ العاشق يستحيل عليه أن ينسى المعشوق، تعني هذه الآيةُ على الأرجح أنّ العاشق سيصل إلى حالةٍ ينسى فيها كلّ شيء إلّا الله. إنّه عندئذ فقط تنطبق الآيةُ «واذكرْ ربّكَ إذا نسيتَ» على كلّ ما عداه، أي: نسيتَ كلّ ما عداه [تعالى] (Bor 26).

يحاولُ برهانٌ عندئذ أن يثبت أنّ البحثَ الرّوحيّ، الذي يوجّهُهُ أحبّاءُ الله هؤلاء، ينبغي أن يأخذنا في رحلة اكتشافٍ داخليّة، تميزِ لخَبَث النّفس من الجوهر الإلهيّ للنفس (Bor 56):

إنّ عندنا نفسَيْنِ اثنتين، نفسًا مظلمةً كاللّيل وأخرى ساطعةً كالشمس. فإذا ما أضعفْنا هذه النفسَ بالرّياضات وعمليّات الصّقل فإنها ستضعُف، ويظهر ذلك الرّوحُ ويحلّ النهارُ محلَّ اللّيل.

هكذا تكون معرفةُ النّفس والاطلاعُ على حالها الأساسَ لكلّ فَهْم (Bor 18):

إلى المعلوم، فماذا يفيدني العِلْمُ. ومن غاية كمال العِلْم ألّا يكون لديّ عِلْمٌ، لأنّه عندما يكتملُ ذِكْرُ الرّبّ يحصُلُ النسيانُ لغيره؟... إنّ ذِكْر الله يغدو كاملًا عندما ينسى الإنسانُ كلّ شيءٍ إلّا الله (Bor 26). ويحذّر، مردّدًا صدى أحد الأحاديث، من أنّ كثيرين ممّن يفسرون القرآنَ يفسِّرونه خطأً أو بغَباءٍ (Bor 48-9). فإنّ معظمَ النّاس يفسِّرون قوله تعالى: «واذكرْ ربّكَ إذا نسيتَ» (من K 18: 24) بمعنى أنّ الإنسانَ ينبغي أنّ يتذكّر الله في تلك اللحظات التي لم يكن فيها في المقام الأوّل في وعينا. وعند برهانٍ أنّ أهل المعاني يقولون إنّه بسبب أنّ العاشق يستحيل عليه أن ينسى المعشوق، تعني هذه الآيةُ على الأرجح أنّ العاشق سيصل إلى حالةٍ ينسى فيها كلَّ شيء إلّا الله. إنّه عندئذ فقط تنطبق الآيةُ «واذكرْ ربَّكَ إذا نسيتَ» على كلّ ما عداه، أي: نسيتَ كلّ ما عداه [تعالى] (Bor 26).

يحاولُ برهانٌ عندئذ أن يثبت أنّ البحثَ الرّوحيّ، الذي يوجِّهُهُ أحبّاءُ الله هؤلاء، ينبغي أن يأخذنا في رحلة اكتشافٍ داخليّة، تميزِ لخَبَث النّفس من الجوهر الإلهيّ للنفس (Bor 56):

> **إنّ عندنا نفسَيْنِ اثنتين، نفسًا مظلمةً كاللّيل وأخرى ساطعةً كالشمس فإذا ما أضعفْنا هذه النفسَ بالرّياضات وعمليّات الصّقل فإنها ستضعُف، ويظهر ذلك الرّوحُ ويحلّ النهارُ محلَّ اللّيل.**

هكذا تكون معرفةُ النّفس والاطلاعُ على حالها الأساسَ لكلّ فَهْم (Bor 18):

> **العلمُ هو عِلْمُ المعرفة. فإذا لم تعرفْ شيئًا، وعرفتَ وفهمتَ نفسَك، فإنّك عالِمٌ وعارفٌ؛ وإذا لم تعرف نفسَكَ، فماذا تفيدُك كلُّ هذه العلوم التي تعلمُها.**

وهذه الفكرةُ تظهر، طبعًا، في كتاباتٍ صوفيّة أسبقَ عهدًا وتظهر قبْلَ ذلك كثيرًا في

تقليد الحكمة اليونانيّ، الذي يختزلُ جوهرَ الحكمة في عبارة «اعرفْ نفسَك» (gnóthi seautón)، المنقوشة على معبد أبولّو Apollo في دِلْفي. ويعبِّر برهانٌ عن الألوهيّة الجوهريّة لنفس الإنسان بلُغةٍ تتنبأ بمقطعٍ من مثنويّ الرّوميّ (Bor 10) :

لتكنْ جوهرتُك هي أنتَ أيضًا، لأنّها عندما تكونُ لك، تكونُ غيرَك:
الجوهرةُ في خزينة الملِك، والملِكُ جوهرٌ أيضًا ...
أنتَ أنتَ. وأنا أنا، هذا مُحالٌ
أنتَ أنا؟ وأنا أنتَ، هذا وصال

وإذ يتقدّم الإنسانُ على الطّريق الرّوحيّ، يظفر بالكمال ويرتبط بحضرة الألوهيّة، متجاوزًا حتى الملائكة في المنزلة (Bor 11). وبرغم ذلك لا يتوقّف بحثُنا هنا، لأنّه حتّى عند الظفر بهذه المنزلة، «لا توجد نهايةٌ للطّريق»، ذلك لأنّ الصّوفيّةَ يتحدّثون عن رحلتَيْنِ، الرّحلة إلى الله والرّحلة في الله. مثلما يقول لنا برهانٌ (Bor 11 , 14):

[١٠٣] هناك منازلُ على الطّريق، أي إنّه عندما تبلغ مدينةَ الوصال، ليس ثمّة نهايةٌ للتقدّم داخل تلك المدينة.
... ليس لطريق الوصالِ نهايةٌ، المنتهى والمقصِدُ هو الله، مثلما يُقال:
«وأنّ إلى ربّكَ المنتهى» (K 53 : 42).

هذا التعليمُ الخاصّ في شأن الرّحلتَيْنِ إلى الله وفي الله ترك تأثيرًا خاصًّا في مُريديه واقتبسه فيما بعدُ كُتّابُ سيرة الرّوميّ.

وإذا ما ظفر الإنسانُ بمنزلة الاتصال بالله هذه، فلا ينبغي له أن يطلب، مِثْلَ موسى، رؤيةَ الله (Bor 40)، بل عليه أن ينتظر بصبرٍ وينظرَ ما يقضيه اللهُ له. ومثلما جرت عليه العادةُ في مناسبات أُخَر كثيرة، يستشهد برهانُ الدّين بقول الشاعر سَنائي: «كلُّ ما تراه سوى الله

صَنَمٌ فحطّمْه» (Bor ,63). في الصفحات الختاميّة يحضّ برهانٌ قرّاءه (Bor 72- 3):

اشغُلْ نفسَك بقراءة القرآن، وأجْرِ كلماتِ الحقّ على لسانك، ولا تيأسْ. ومتى فرغتَ من هذَيْنِ العالَمَيْنِ [عالَمِ الظّاهر وعالَم الباطن] كنتَ حيًّا، ترى الأشياءَ التي هي حقٌّ.

تأثيرُ برهان في شعر الرّوميّ:

يحضّ الرّوميُّ قارئَ مثنويّه (M2 :1319) على محاكاة مِثال برهان الدّين والاتّحاد بالنّور. والحقّ أنّ الرّوميَّ يحاكي في كثير من الأحيان مِثالَ برهان في اختيار قِصَصٍ وأشعارٍ يُدخلُها في المثنويّ، كثيرٌ منها يقتبسه أو يعيد صياغتَه من برهان الدّين. وكثيرٌ من آيات القرآن التي يتوقّف الرّوميُّ عندها فيما بعد في المثنويّ تبدو في ذلك الحين ذاتَ أهمّيةٍ خاصّة لبرهان الدّين، مثل «مازاغَ البصَرُ» (K 53 : 17) .

كان برهانُ الدّين مُولعًا تمامًا بالشّعر، أكثرَ كثيرًا ممّا كان عليه بهاءُ الدّين، وكثيرًا ما كان يلخّصُ نقاطه الأساسية أو يؤكّدها بشاهدٍ شعريّ. وههنا، مثلًا، نرى برهانَ الدّين ينظم أو يستشهد ببيتٍ يبدو شبيهًا جدًّا بما ينظمه الرّوميُّ فيما بعد (Bor 17):

الكلُّ ، في الوقت نفسه، غيرُ موجودين وموجودون.
الكلُّ، في الوقت نفسه، خَمرٌ وثَمِلون.

ويقول كُتّابُ مناقب الأولياء إنّ برهان الدّين درّسَ الرّوميَّ شِعْرَ سَنائي وحتّى بعض الشّعر العربيّ (Af 272-3) ويقدّمَ كتابُ «المعارف» لبرهان تأكيدًا كبيرًا لهذه الحقيقة. وقد لاحظ الرّوميّ على نحوٍ واضح ولَعَ برهان بالشاعر سَنائي، كما يبيِّنُ الرّوميُّ في الحكاية الآتية من أحاديثه (Fih 207):

قالوا إنّ السيِّد برهانَ الدّين يقول كلامًا جميلًا، لكنّه يستشهد بشعر سنائي كثيرًا. فأجاب السيّدُ: «هذا كقولهم: إنّ الشمسَ جميلةٌ لكنّها تعطي النّورَ. وهذا عيبٌ لأن إيرادَ كلام سنائي يكشف النقطةَ التي يتحدّث عنها الإنسانُ، والشمسُ تُظهِرُ الأشياءَ، وفي نور الشمس يستطيع الإنسانُ أن يرى».

وإضافةً إلى مقبوساتٍ مكرّرة من سَنائي، متناثرةٍ على امتداد **«معارف»** برهان الدّين، نقعُ أيضًا على أبياتٍ من شعر خاقاني (Bor 6)، [١٠٤] والعطّار (10)، ونظامي (53)، وسعد الدّين كافي البخاريّ (18) وأثير الدّين الأخسيكثي (46). وهناك أيضًا إشاراتٌ إلى أبطال التصوّف التقليديّ، مثل الجُنَيد (Bor 12)، والحلّاج (26) والحسن البصريّ (70).

برهانٌ والتقليد الصّوفيّ:

لا ينسب برهانٌ عمومًا الأشعارَ التي يقتبسها ولا يُحيل القارئَ إلى شروح محدَّدة للطّريق الصّوفيّ. يتحدّث في موضعٍ عن «آداب المريدين» (Bor 55)، وهي عبارةٌ مذكَّرةٌ بـ (وليس لزامًا مشيرةً إلى) «آداب المريدين» لأبي النّجيب عبد القاهر السُّهْرَوَرْديّ (١٠٩٦-١١٦٧م)، وهو كتيّب في الآداب الصّوفيّة. وعندما يشيرُ برهانٌ إلى الصّوفيّة، في أيّة حال، لا يستعمل نموذجيًّا تعبيرَ «صوفيّ» (ما عدا Bor 63) أو «تصوّف». يتحدّث بدلًا من ذلك عن «أهل المعاني» أو «العارفين»، أو «الدّرويش» (الفقير في الله). ومهما يكن، فإنه يشير إلى «أصحاب الصُّفّة» (Bor 18)، مشيرًا بذلك إلى اطّلاعٍ على كتيبّات التصوّف التقليدية، حيث تُرجَعُ أصولُ الصّوفيّة وأصلُ كلمة «صوفيّ» إلى أصحاب محمّدٍ النّزّاعين إلى الزّهد الذين كانوا يجلسون على الصُّفّة أمامَ مسجد النّبيّ محمّد في المدينة.

عند نهاية **«معارف»** برهان الدّين نصادف كثيرًا من المقبوسات العربيّة أو

الإلماعات إلى تقاليد وتعابير صوفيّة موجودة في الكتيّبات التقليدية، مِثْل «رسالة» القشيريّ. وبرغم ذلك يبدو برهانُ الدّين غير مهتمٍّ تمامًا بشروح الطّريق المنظّمة أو بسلاسل الأنساب الرّوحيّة، إلّا ابتغاءَ أن يصف المنزلةَ الرّوحيّة العالية التي ظفر بها بهاءُ الدّين، وهو نفسُه. وهو يرفض أن تكون رابعةُ والحلّاج نموذجَيْنِ جديرين بالمحاكاة (Bor 60). ويمكن أن نعدّ هذا كلّه إشارةً مرجَّحة إلى أنّ برهان الدّين لا صلةَ له بأيّة طريقة أو بأيّ شيخٍ آخر ما عدا بهاءَ الدّين.

كذلك فإنّ برهان الدّين، برغم أنّه ينتظم على نحو واضح في صنفٍ من علماء الدّين، لا يقيم وزنًا كبيرًا لقواعد الاستنباط الفِقْهيّ والجَرْح والتعديل في الحديث، أو غير ذلك من أنواع العِلْم التي على أساسها يفتخر العلماءُ بأنفسهم. ويعترف برهانٌ بأنّ الفخرَ الرّازيّ امتلك معرفةَ العلوم الاثني عشر، لكنّه يؤنّبه لعدم نسيانها (Bor 11). أي إنّه على الإنسان أن يتجاوز الاثني عشر علمًا التي يكتسبها بالعقل الدّنيويّ، ذلك لأنّ العقلَ الدّنيويّ غيرُ متناغمٍ مع القرآن، ولا مع الله، ولا مع نُور الله. المعرفةُ الحقيقيّةُ تكمن في معرفة الله، والمحرومُ من هذه المعرفة يظلُّ محجوبًا عن الحقيقة ولا يمكن أن يكون عارفًا. وروحُ العارفِ الحقّ مُشْرَبٌ بالسِّرّ الإلهيّ ويغدو المصدرَ لمعرفة الله (Bor 70). وفي سياق ازدراء عِلْم الرّواية الذي يقوّم سلسلةَ السَّنَد لأيّ حديث نبويّ، يقول برهان: «حَدّثَني قلبي عن ربّي» مذهبٌ مُرْضٍ (٦٣). وهذه الصّيغةُ (التي قد ترجعُ أساسًا إلى بايزيد البِسْطاميّ) نُسبت إلى الصوفيّة في انتقاد أبي الفرج بن الجوزيّ لعلوم الدّين وعلماء الدّين، المسمّى «تلبيس إبليس».

[١٠٥] يكتب برهانٌ على نحو واضح ويقدّم لنا، على غرار بهاء الدين، مثالًا ممتازًا لنثرٍ دينيّ فارسيّ من أوائل القرن الثالث عشر [الميلاديّ]. وإضافةً إلى أهميّة «معارف»

برهان الدّين من وجهة فقه اللّغة ومن الوجهة الأدبية، تبدو مهمّةً لأسبابٍ كَلاميّة [نسبةً إلى عِلْم الكلام] ولخَلْفيّة تفكير الرّوميّ الخاصّ. وبراعةُ برهانٍ في العربيّة واضحةٌ، مع مقبوساتٍ وافرةٍ من القرآن والحديث مترجمةً أو مشروحةً أو، بطريقة أخرى، مُدْمَجَةً على نحو سلس في القَصّ كلّه. ولعلّ هذه الحقيقة تشير إلى أنّه كتبَ أو تحدّث واضعًا في ذهنه جمهورًا غير متخصِّص، أناسًا غيرَ علماء ربّما لم يكونوا مشجّعين للعربية. الرّوميُّ أيضًا سيوجِّه فيما بعدُ كُتبَه إلى جمهور من هذا القبيل.

أسطورةُ برهان الدّين:

يذكر الرّوميُّ برهانَ الدّين مرّةً في الحديث ٤ من فيه ما فيه (Fih 16-17)، وهكذا لا بدّ من أن يكون قد وصل إلى إحدى مخطوطاته. وينسبُ الأفلاكيُّ (Af 70)، مقتبسًا من سلطان وَلد (الذي يذكر هذا في كتابه «ابتداء نامه»، (SVE 237)، إلى برهان الدّين تعليقًا في شأن طبيعة السَّفَر الرّوحيّ:

> **الطريقُ له نهايةٌ، أمّا المنزلُ فليس له نهاية؛ ذلك لأنّ السَّيْرَ نوعان: سَيْرٌ إلى الله وسَيْرٌ في الله. فذلك الذي إلى الله له نهايةٌ؛ لأنّه يمرّ بالوجود والدّنيا والنّفس؛ ولهذه جميعًا آخِرٌ ونهاية. أمّا عندما تصلُ إلى الحقّ فإنّ السَّيْرَ بعد ذلك يكون في علم الحقّ وأسرار معرفته، وهذه ليست لها نهاية.**

وبرغم أنّ هذا القولَ لا يَرِدُ حَرْفيًّا في «معارف» برهان الدّين، يعيدُ سَبْكَ خلاصة أحد المقاطع (Bor 11-14)، مثلما رأينا. كذلك يتبيّن من الأفلاكيّ (Af 60, 63-4, etc.) وسپهسالار (Sep 120)، أنّ شمس الدّين محمّدًا الأصفهانيّ (الذي أُعدِم في عام ١٢٤٩م)، وهو وزيرٌ لغياث الدّين كيخسرو الثاني (ح. ١٢٣٧-٤٦م) ولواحد من

خلفائه، عزّ الدّين كيكاوس الثاني (ح. ١٢٤٦–٦٠م، شرق نهر قيزل)، كان يحضر دروسَ برهان الدّين ولا بدّ من أنّه كان أحيانًا يطلب بيانات كان يقدّمها. ولعلّ بعضَ التأكيد لهذا يوجد في «المعارف» (Bor 38)، أيضًا. ويمكننا أن نستنتج أنّ سپهسالار والأفلاكيَّ، أو في أضعف الإيمان أحدَ مصادرهما، لهما اطلاعٌ على كتابات برهان الدّين.

وبرغم ذلك، ليس في وسعنا أن نثق بكلّ شيءٍ يقوله كُتّابُ مناقب الأولياء في شأن برهان. فقَبْلَ كلّ شيء، تختلف رواياتهم اختلافًا كبيرًا في بعض المسائل المهمّة نسبيًّا. فعند سلطان وَلَد (SVE 193-7)، مثلًا، أنّ الرّوميّ احتلّ وظيفةَ والده التّعليمية بعد وفاته مباشرةً. وفي ذلك الحين كان المكافئُ لبهاءِ الدّينِ العالِمِ والزاهِدِ، أي آراءُ الرّوميِّ الفقهيّة أو فتاويه، مطلوبًا شرقًا وغربًا.

وفي هذه الأثناء، يُفترض أنّ برهانًا قد فقد أثر بهاء الدّين. ولكن بُعَيْدَ تلقّي نبأ أنّ شيخه كان في الأناضول، جاء برهانٌ ليلحق به هناك، ليفاجأ عند الوصول أنّ بهاءَ قد توفّي قبْلَ سنةٍ (SVE 194). وقد أوضح برهانُ الدّين، الذي أشار إلى بهاء الدّين بـ «الشيخ» أو السيّد، أنّ [١٠٦] الشّيخَ بقي بينهم، مِثل «دُهنٍ متوارٍ في اللّبَن الخاثر» (SVE 195). زعم برهانٌ، حقًّا، أنّه الشيخُ ودعا الناسَ إلى الاعتراف به. المدينةُ كلّها فعلتْ ذلك، مدركةً في برهانٍ النّورَ نفسَه الذي سطع من بهاء الدّين وَلَد.

لم يرِثِ الرّوميُّ إلّا جزءًا واحدًا من ميراث والده ـ القشرة، أو المعرفة الدّنيويّة ـ أمّا برهانٌ فقد ورث اللُّبَّ ـ قواه الرّوحيّة. وقد بيّن برهانٌ أنّ بهاءَ الدّين، بالإضافة إلى المعرفة المكتسبة، عاش أيضًا الأحوالَ الصّوفيّة وامتلك معرفةً عرفانيّة. ووفقًا لسلطان وَلَد (SVE 195)، قال برهان للرّومي:

اظفَرْ بتُراث والدك بالنّصيب الكامل،

ومِثْلَ الشّمسِ ستنثر النّورَ على امتداد العالَم.

هذه الأحوالُ الصّوفيّةُ لم تكن شيئًا يمكن أن يُتعلَّم؛ لا بدّ من أن تُسْتَحَقّ. وقد بيّن برهانٌ أنّه هو نفسه قد وصل إلى مِثْل هذه الأحوال بإرشاد بهاء الدّين؛ وبإرشاد بُرهانٍ، يمكن الرّوميَّ أيضًا أن يظفر بها.

صار الرّوميُّ مريدًا مخلصًا لبرهان الدّين وعلى امتداد تسع سنوات بقي في صحبته إلى أن توفّي برهان، وإذ ذاك باشر الرّوميُّ خمسَ سنواتٍ أُخَرَ من الصّيام وإماتة النّفس. وبعد هذا كلّه، حقّق الرّوميّ الشّيخيّةَ، وصعد إلى سماوات الرّوح مِثْل مَلَكٍ من الملائكة (سيوصلُنا هذا، في أيّة حالٍ، إلى عام ١٢٤٦م، أي بعد سنتين من لقاء الرّوميّ شمسَ تَبريز، برغم أنّ سلطان وَلَد يشير ضمنًا إلى أنّ هذا كلّه حدثَ قبلَ أن يلتقيا). أصبح الرّوميُّ «قُطْبَ» العصر، إلى حدّ أنّ «الكاملينَ والواصلينَ والأقطابَ الأوّلين والآخِرين كانوا في حاجةٍ إلى عنايته».

اجتذبت طاقاتُ الرّوميّ المعجِزةُ، حالًا، المريدينَ بالآلاف، وحتّى المُفتون الكبارُ ـ وهم فُقهاءُ مطلوبون بسبب آرائهم الفِقْهيّة أو فتاويهم ـ وأناسٌ آخرون من ذوي المدارك عَدّوه الخليفةَ للنّبيّ. كرّر الرّوميُّ مواعظَ النبيّ المدفئة للقلوب من المِنْبَر، مُحييًا النفوسَ البشريّة (SVE 197). هكذا يروي سلطان وَلَد، الذي لا بدّ من أنّه كان في سنّ الخامسة عشرة عندما رحلَ برهانُ الدّين عن الدّنيا، هذه القضيّةَ.

روايةُ سپهسالار:

يقدِّم سپهسالار (Sep 119-22)، من الناحية الأخرى، روايةً أكثرَ اعتدالًا موحيًا

بأنّ بهاءَ الدّين نصّب برهانَ الدّين مرشدًا روحيًّا أو أبًا روحيًّا للرّوميّ (بأتابكى حضرت خداوندگارِما منصوب ـ بالفارسيّة). وعندما بلغَ نبأُ وفاة بهاء الدّين برهانًا، استبدّ به الأسى ونال منه لمدّة عام كامل. وفي إحدى الليالي رأى برهانٌ في المنام بهاءَ الدّين، الذي وبّخه لعدم عنايته بواجبه الرّوحيّ؛ بعد ذلك مباشرةً اتّخذ برهانٌ طريقَه إلى قُونية.

عندما أتمّ الرّوميُّ منهاجَه الدّراسيّ الرّسميّ، قال له برهانٌ (Sep 119):

[١٠٧]«أيْ روحي ونورَ عيني، برغم أنّك بذلتَ جهودًا في تحصيل العلوم، وصِرْتَ مُشارًا إليك بالبَنان، اعلَمْ أنّ وراءَ هذه العلوم عِلْمًا آخَر هذه العلومُ قِشْرٌ له. وقد آثرني والدُك بمفتاح ذلك العِلْم. ومطلوبٌ منكَ تحصيلُ ذلك العِلْم. وبعد ذلك رغّب حضرةَ مولانا بدَرْس العلوم اليقينية، ولقّنه طريقَ السّلوك وآدابَ المشايخ.»

وعلى امتداد تسعة أعوامٍ درّسه برهانٌ الحقائقَ التي حقّقها من خلال بهاء الدّين، جاعلًا الرّوميَّ يقرأ «معارفَ» والده ألْفَ مرّة، هكذا إلى أن بَلَغ الرّوميُّ أخيرًا مقامًا لم تَرَ عينٌ مِثْلَه من قبْلُ (Sep 119-20). وعندما بلغ الرّوميُّ الكمالَ والوِلايةَ، استأذنه برهانٌ للانتقال إلى قَيْصَريّة، لكنّ الرّوميَّ رفضَ، غيرَ رَاغبٍ في أن يكون بعيدًا عن صحبة السّيد. ذهب برهانٌ في أيّة حال، لكنّ مطيّته تعرّضت لحادثٍ اضطرّه إلى العودة. أعلن برهانٌ عندئذ أنّ تعليمه الرّوميَّ قد اكتمل، وتنبّأ بأنّ مرشدًا آخر سيصل حالًا. وعند ذلك، وفقًا لسپهسالار، أذِنَ له الرّوميُّ أخيرًا بالذهاب (Sep 121-2).

ويُفترض أنّ شمسَ الدّين صاحبًا الأصفهانيّ، الذي حكَمَ قيصريّة في هذا الوقت، أصبح مُريدًا لبرهان الدّين (Af 60 ؛ Sep 120). قِصّةٌ أخرى تكشف عن لقاءٍ رتّبه شمسُ الدّين صاحب بين برهان الدّين وشهاب الدّين عمر السُّهْرَوَرْديّ، عندما وفَدَ هذا الأخيرُ

إلى السّلاجقة مبعوثًا من الخليفة. التقى الرّجلانِ لكنّهما لم يتحدّثا، مواصِلَيْنِ محادثةً تخاطريّة telepathic كبيرة فيما بينهما (Sep 120-21 ; Af 72؛ كان الكلامُ العاديّ فيما يبدو غيرَ جديرٍ بمقام الصّوفيّة القارئين للأفكار الكُمّل!). ومن الوجهة السّياسيّة، كانت قَيْصَريّةُ مُهِمّةً مِثْلَ مدينة قُونيةَ، إن لم يكن أكثر، ذلك لأنّ علاءَ الدّين أمضى قدرًا كبيرًا من الوقت في قَيْصَريّة وبنى هناك قَصْرَه المسمّى «القُباذيّة». وبانصراف برهان إلى قَيْصَريّة، كانت تعاليمُ بهاء الدّين مُعزّزةً في المركزَيْنِ الأكثر أهمّيةً في دولة السّلاجقة في الأناضول.

روايةُ الأفلاكيّ:

يروي الأفلاكيُّ أيضًا روايةً ثالثة عن تعلّق برهان الدّين بالرّوميّ (Af 56-8). فعندما غادر بهاءُ الدّين بَلْخ، كان برهانٌ قد ذهب إلى تِرْمِذ وبُخارى، حيث صار معروفًا بـ «السيّد العالِم للأسرار» (سيّدِ سرّدان ـ بالفارسيّة) لكَشْفه الحقائقَ الباطنيّة (ضماير درون ـ بالفارسيّة) والحقائقَ الغيبيّة للعالَم الرّوحيّ والمادّيّ (مغيّباتِ سفلى وعلوى ـ بالفارسيّة). وذات يومٍ في ساعةٍ معيّنة أطلق برهانٌ، في وسط حديثٍ، صرخةً عالية وأخذ بالبكاء لأنّ شيخه العظيم قد رحَلَ من عالَم التّراب إلى العالَم الطاهر. فأمر بأن تقام صلاةُ الميّت وأن تُراعى مظاهر الحِداد؛ فحزنَ عِلْيَةُ القوم في المدينة كلّهم لأربعين يومًا. فكتب الحاضرونَ التّاريخَ، ثمّ عندما وصل برهانٌ إلى الأناضول، وُجِدَ أنّه مطابقٌ مطابقةً دقيقةً للوقت الذي توفّي فيه بهاءُ الدّين.

بعد الأربعين يومًا من الحِداد، صمّمَ برهانٌ على الذهاب لكي يجد جلال الدّين محمّدًا (الرّوميّ) ويُعنى به، إذ تُرِك وحيدًا وسيكون [١٠٨] منتظرًا برهانًا. شعر برهانٌ بأنّه مضطرٌّ إلى الذهاب إلى الأناضول و «أسلِّم إليه الأمانةَ التي عهَدَ بها شيخيَ إليّ»

(Af 57). وهذه القصّةُ، إن أمكن أن يُستَخلص منها نواةٌ للحقيقة، توحي بأنّ برهانًا قد فُوِّض من جانب بهاء الدّين بأن يدعو إلى عقائده في تِرْمِذ. وبُعَيْدَ العِلْم بوفاة شيخه، في أيّة حال، صمّم برهانٌ على أن يترك منصبه في تِرْمِذ (الأمرُ الذي سبّب طبعًا حزنًا عظيمًا بين عِلْيَة القوم هناك) ويعملَ مرشدًا للرّوميّ الشابّ إلى الكوكبة الرّوحيّة. ورأى سيّد برهان منامًا في إحدى اللّيالي ظهر له فيه بهاءُ الدّين وحضّه على البحث عن الرّوميّ. أنّبه روحُ بهاء الدّين تأنيبًا قاسيًا: «ليست هذه هي الطريقةَ لتكون معلّمًا خاصًّا ومرشدًا روحيًّا» (لا لا، أتابك [بالفارسيّة]؛ Af 71). على برهانٍ في ذلك الحين أن يتأكّد من أنّ الرّوميّ سيكون قادرًا على قبول تعاليم والده وممارسته.

بعد مضيّ عامٍ على وفاة بهاء الدّين، وصل برهانٌ إلى قُونِيَةَ، حيث أقام في جامع السنجاريّ، مرسِلًا رسالةً إلى الرّوميّ، الذي كان إذ ذاك يعيش في لارِنْدة (قَرَمان الحالية)، وحاضًّا إيّاه على العودة إلى مكان دَفْن أبيه. طار الرّوميُّ فَرَحًا، قبّل الرّسالةَ بشفتيه وعينيه، هاتفًا (Af 57):

لابدّ من مرور ألفِ عامٍ لكي تنمو في بستان البراعة

من فرع السّعادة وردةٌ مثلك

لم يوجدْ في قِرانٍ ولا قَرْنٍ أحَدٌ مثلك

وفي يوم العمل، يأتي شخصٌ مثلُك إلى الدّنيا

ثمّ بعد أن عاد الرّوميُّ، اختبره برهانٌ في كلّ أنواع المسائل العِلْميّة، فأجابَ الرّوميُّ عن كلّ واحدة منها مفصَّلًا. فقبّلَ برهانٌ قَدَمي الرّوميّ واعترف بأنّ الرّوميّ تجاوز والده بمئة فرسخٍ في العِلْم الدّنيويّ والدّينيّ (علم ديني ويقيني ـ بالفارسيّة)، لكنه قال له إنّه إضافةً إلى عِلْمَ القال، امتلك بهاءُ الدّين أيضًا عِلْمَ الحال. وهذا عَيْنُ العِلْم اللّدُنّي

الإلهيّ الذي يتلقّاه الأنبياءُ والأولياءُ من الله والذي ورثه بُرهانٌ من «حضرة شيخه» (بهاء الدّين)، والذي هو الآن راغبٌ في أن ينقله إلى الرّوميّ. استجاب الرّوميُّ لكلّ ما قاله برهانٌ، وأتى ببرهانٍ إلى مدرسته وخَدَمَه لتسعة أعوامٍ (Af 58).

وإذا كان ما قاله الأفلاكيُّ (Af 57) صحيحًا، فإنّ الرّوميَّ لم يتولّ مباشرةً منصبَ والده في قُونِية، بل ذهبَ إلى لارِنْدة من أجل إقامةٍ مديدة . وإذا كان أحدٌ درّسَ بدلًا من بهاء الدّين في قُونِيَةَ، فإنّ الأفلاكيَّ لا يخبرنا باسمه. ومهما يكن، فإنّ سلطان وَلَد يخبرنا (والأفلاكيُّ يترك لنا أن نستنتج) بأنّه بعد الوصول إلى قُونِية قام برهانُ الدّين بوظيفة الشيخ لحلْقةِ مُريدي المرحوم بهاء الدّين. ولأنّ الفهم الرّوحيّ كان مرتبطًا عُرْفيًّا بالسّنين المتوسطة من عمر الإنسان، خاصّةً سنّ الأربعين، ربّما بدا الرّوميُّ أصغرَ من أن يعظ عِلْيَةَ قُونِيَةَ وكبارَ السّنّ فيها. ولأنّ برهان الدّين مريدٌ قديمٌ على قدرٍ من الخبرة، لا بدّ من أنّه كان خبيرًا في التطبيق العمليّ للإرشاد الرّوحيّ عند بهاء الدّين.

الرّوميُّ في سورية:

[١٠٩] استكمالًا لجزءٍ من ثقافة الرّوميّ الإضافيّة، يبدو أنّ برهان الدّين أرسله إلى سورية. ووفقًا لما سمعه الأفلاكيُّ، لا بدّ أن تكون رحلةُ الرّوميّ الأولى إلى سورية حدثت في السّنة الثانية بعد وفاة أبيه (Af 77)، برغم أنّ مخطوطةً ذات قراءة مختلفة تمتدّ بهذه الرّحلة إلى السّنة الثانية أو الثالثة بعد وفاة بهاء الدّين (Af 1015). وقد توفّي بهاءُ الدّين في شباط من عام ١٢٣١م. ووصل برهانُ الدّين إلى قُونِيَةَ بعد ذلك بحوالي سنة، وفقًا للمصادر جميعًا.

ولعلّنا نفترض أن برهانًا والرّوميَّ أمضيا بضعة أشهر معًا بعد وصوله إلى قُونِية،

معيدَين التعارف. كان قد مضى نحوُ خمسة عشر عامًا منذ كان برهانُ الدّين قد رأى عائلةَ وَلَد، ولا بدّ من أنّ الرّوميّ كان صغيرًا في سنّ العاشرة تقريبًا عند آخر لقاءٍ لهما. كان شيئًا عاديًّا بين جمهور الزّهّاد والصّوفيّة أن يعيّنوا مُربّيًا أو معلّمًا خاصًّا (لا لا، أتابك ـ بالفارسيّة)، أو مرشدًا روحيًّا، لصبيّ صغير، بهذه الطّاقة، وقد اعتاد برهانُ الدّين أن يحمل الرّوميّ على كتفيه ويدور به (Af 58).

وقد كان برهانٌ صديقًا حميمًا للعائلة، عندئذٍ، إضافةً إلى كونه مريدًا لبهاء الدّين. ويظهرُ أنّه عندما وصلَ إلى قُونِيَةَ، مكثَ بعض الوقت في حجرة الرّوميّ في مدرسة والده (Af 63). وبعد الحزن، والاستغراق في الذّكريات، وترتيب الوضع، بدأ برهانٌ والرّوميّ بإعداد الخطط لمستقبل جماعة مريدي والدهما.

وهذا استلزم تعليمًا للرّوميّ في المدارس الأكثر تبجيلًا. كان الطالبُ في إحدى مدارس الفقه الإسلاميّ يعيش عادةً وحيدًا في حجيرةٍ في المدرسة، حاصلًا على السّكن والطّعام. وينبغي أن يكون الرّوميّ تركَ ابنَيه، سلطانَ وَلَد وعلاءَ الدّين، اللّذين لابدّ أنّهما كانا صبيَّيْنِ في سنّ السّادسة إلى الثامنة تقريبًا، مع جوهر خاتون والنّساء الأخريات، اللائي منهنّ والدةُ جوهر خاتون، التي كانت مريدةً لبهاء الدّين، والتي أثنى عليها بهاءُ الدّين بأنّها تمتلك منزلةً مساويةً لمنزلته (Af 681). وإذا كانت أمُّ بهاء الدّين وزوجتهُ ما تزالان على قيد الحياة، فلعلّهما أيضًا عاشتا معهم. يُشار إلى برهان الدّين على أنّه المصدرُ لأشياء معيَّنة قالها الصّغيرُ سلطانُ وَلَد، الأمرُ الذي يوحي بأنّه ساعد في رعاية أمور العائلة إبّانَ غياب الرّوميّ، وربما كان ذلك بالتعاون مع أتباع بهاء الدّين الآخرين (Zr P 84 - 8).

ويخبرنا الأفلاكيّ أنّه في رحلة الرّوميّ الأولى إلى سورية، رافقه برهانٌ على امتداد

الطّريق إلى قيصريّة. وبقي برهانٌ في قيصرية ضيفًا لصاحبِ الأصفهانيّ (Af 81)، أمّا الرّوميُّ فمضى إلى حلب، برعاية نفرٍ من مريدي أبيه (Af 77).

وفي مقدورنا أن نخمّن على هذا الأساس أنّ الرّوميَّ وصل إلى حلب في الصّيف من عام ١٢٣٢م، على أسبق تقدير، برغم أنّ ذلك ربّما تأخرّ إلى عام ١٢٣٣م، في الوقت الذي لا بدّ أنه كان فيه في سنّ الخامسة والعشرين تقريبًا. كانت حلبُ مركزًا فكريًا مزدهرًا في تلك الأيّام، بسوقها المسقوف بالخشب، ومسجدها الجامع ببركته الأخّاذة، وساحتها العامّة الواسعة، وأبنيتها الأخّاذة، التي تضمّ عددًا كبيرًا من المدارس(١).

في حلب، يُقال لنا إنّ الرّوميَّ درس فروع العِلْم التقليدية في جامع الحلاويّة على كمال الدّين بن العديم (١١٩٢-١٢٦٢م)، وهو عالِمٌ حنفيّ مشهورٌ تولّت عائلتُه منصبَ القاضي لخمسة أجيال (Af 77). [١١٠] وابنُ العديم هذا يُتذكّر الآن جيّدًا بوصفه مؤرِّخًا لحلب، لكنّه كان واحدًا من الفقهاء الأكثر شهرةً في عصره. إذ درسَ في حلب ودمشق ومكّة وأصبح مدرّسَ مدرسة شادبخت في حلب في عام ١٢٢٠م، ثمّ عُيّن فيما بعدُ قاضيًا لحلب، في الوقت الذي كان يتولّى فيه التدريسَ زائرًا في دمشق. كان بين الخبراء الأوائل في عصره في الفِقْه، والتّشريع والحديث، لكنّه كان أيضًا ذا أسلوبٍ متميز في الكتابة والخطابة وشاعرًا ضليعًا وكان خطُّه مقدّرًا تقديرًا خاصًّا (سعيد نفيسي في Sep, 216-217). انشغل ابنُ العديم أيضًا بالعمل سفيرًا، مُسافرًا مرارًا إلى القاهرة ودمشق وعواصم أُخَر، مفاوضًا نيابةً عن حكّام حلب. والحقيقةُ أنّه سيأتي فيما بعد إلى قُونيةَ في حزيران من عام ١٢٣٧م ضمن بعثة الملِك الأشرف إلى السّلاجقة، طالبًا مساعدةً عسكرية لمواجهة غارات أخيه، الكامل، المقيم في مصر (Hum 231). وعندما

سلب المغولُ أخيرًا حلبَ في عام ١٢٦٠م، فرّ ابنُ العديم إلى القاهرة وبرغم أنّ خان المغول، هولاكو، دعاه إلى العودة إلى حلب قاضيًا، كان مشهدُ مدينته الحبيبة مُدمَّرةً أكبر من أن يتحمّله، ثمّ توفّي في المنفى في مصر في عام ١٢٦٢م (EI^2).

وإضافةً إلى كونه رجلَ أدبٍ ودينٍ بارزًا، استعملَ كمالُ الدّين بن العديم على نحو واضحٍ قدرًا كبيرًا من النفوذ داخلَ بِنى النّخبة في حلب، وعلى الحقيقة، على امتداد سورية ومصر الأيّوبيتّين. حتّى إنّ الأفلاكيّ (Af 77-9) يصفه بأنّه مَلِكُ ملوكِ حلب، ولعلّه يخلطُ هنا بين كمال الدّين هذا والسّلطان الأيّوبيّ الكامل. ومن الشّرق كلّه وحتّى من العالم الإسلاميّ بأكمله، لا بدّ أنّ كمالَ الدّين بن العديم كان مطلوبًا بوصفه مدرّسًا.

ويحدِّد الأفلاكيُّ أنّ الرّوميّ أقام أوّلًا في المدرسة الحلاويّة في حلب. وقد بُنيت المدرسةُ الحلاويّة في عام ١١٤٥م في موضع كنيسة القدّيسة هيلين (والدة قُسطنطين) ثمّ أخذت اسمَها من وَقْفٍ مقدارُه ثلاثة آلاف دينار يقدَّم لمأدبة حلوى يُدعى إليها كلُّ علماء الدّين في رمضان من كلّ عام (IqL 70 مقتبسًا من «تاريخ حلب»). وما تزال قائمةً اليومَ، على مسافة نصف كيلومتر غربَ قلعة مدينة حلب، جنوب شارع جامع الأيّوبي، قرب الجامع الكبير. كانت الحلاويّةُ مدرسةً مشهورةً في عهدها، لكنّه في الوقت الذي وصل فيه الرّوميّ (حوالي ١٢٣٢-٣م) أُوقفت عن العمل وهُجرت تقريبًا. كانت ما تزال مدعومةً بأوقاف الإحسان، برغم ذلك، ويمكنها تبعًا لذلك أن تدعم الطّلبةَ المقيمين.

في ذلك الوقت، لا يمكن هذا أنّه قد كان الوظيفةَ التعليميّة الأساسيّة لكمال الدّين ابن العديم، التي كانت على الأرجح في مدرسة شادبخت. وقد رمّمها ابنُ العديم في عام ١٢٥٤م ثمّ نقل حلقات تدريسه من مدرسة شادبخت إلى المدرسة الحلاويّة، لكنّ هذا لم

يحدث إلّا بعد سنوات كثيرة من عودة الرّوميّ إلى قُونِية (Zr P 86-9). ولعلّ الرّوميَّ لم يكن واحدًا من الطلبة البارزين لابن العديم، لأنّه يبدو قد أمضى معظم سني دراسته في دمشق. وقد يكون ممكنًا أيضًا أنّ الأفلاكيّ يسمّي المدرسةَ الحلاويّةَ خطأً، مفترضًا على نحوٍ ينطوي على مفارقةٍ تاريخيّة أنّها كانت دائمًا مركزَ حلقات تدريس ابن العديم. ويشيرُ سپهسالار (Sep 30-31)، خلافًا لذلك، إلى أنّ الرّوميَّ درس على ابن العديم في مدارس مختلفة في [١١١] حلب ونال درجاتٍ عاليةً في موضوعات مختلفة كثيرة (درهمه فنون اجازات عالى حاصل فرمود ـ بالفارسيّة).

وحتّى إن لم يكن الرّوميُّ أحدَ طلبة كمال الدّين بن العديم الخاصّين جدًّا، لا بدّ أنّه قد حضر دروسَ كمال الدّين العامّة وكان مطّلعًا على الأرجح على مؤلّفاته. فقد ألّف كمالُ الدّين بن العديم تواريخ كثيرة وأعمالًا أدبيّةً، ويمكنُ المرءَ على نحو يمكن تصوّره أن يكتشف فيها معلوماتٍ إضافيّة في شأن المنهاج الدّراسيّ الرّسميّ الذي درسه الرّوميُّ والكُتب التي لا بدّ أنّه قرأها بالعربيّة عندما كان في حلب. ويلاحظ زرّين كوب (Zr P 86) أنّه نظرًا إلى أنّ الأحنافَ كانوا ميّالين إلى حدّ كبير إلى استعمال العقل والاستنباط القياسيّ (الرّأي، القياس) في الوصول إلى القرارات الفقهيّة، كان في غاية الأهميّة للرّوميّ أن يعرف المسائل الدقيقة في القرآن. فكان عليه تبعًا لذلك أن يقرأ كثيرًا من تفاسير القرآن التقليديّة.

ويمكن افتراضُ أنّ الرّوميّ تميّز من بين زملائه الطّلبة واقترح حلولًا جديدة لبعض المسائل العويصة، إجاباتٍ لا يمكن أن توجد في أيّ كتاب (Sep 31). وإنّ حكاياتٍ من هذا القبيل كثيرًا ما تظهر في معجمات سِيَر حياة علماء الفقه، وينبغي أن

يُنظَرَ إليها بوصفها طريقةً نموذجيةً لتأكيد النّضج المبكّر للموضوع أو أصالته. وشيءٌ طبيعيّ أنّ هذا لا يستبعدُ لزامًا إمكانيّةَ أن تكون مِثْلُ هذه الحوادثِ قد حدثت فعلًا. وليس مستحيلًا أنّ ابنَ العديم وجَدَ الرّوميَّ ذكيًّا على نحو استثنائيّ فآثره بدروس خاصّة إضافيّة، مثلما يخبرنا الأفلاكيّ (Af 77).

ومن هنا، في أيّة حال، يتقدّمُ الأفلاكيُّ (Af 77-9) ليروي قصّةً لا يمكن تصديقُها البتّة في شأن أنّ ابن العديم أُبعد عن المدينة بعد أن لمح طاقات الرّوميّ الرّوحيّة الخارقة. ونتيجةً لهذه الحادثة، طبعًا، أصبح ابنُ العديم مريدًا لتلميذه، مثلما فعلَ سُكّانُ حلب جميعًا، ذكورًا وإناثًا على حدّ سواء! كانت شعبيّةُ الرّوميّ الناشئةُ عن ذلك كبيرةً إلى حدّ أنّه وجدَ من المستحيل البقاءَ في حلب، وهكذا يبدأ رحلةً إلى دمشق. بعد ذلك بمدّة قصيرة، وصلت إلى حلب بعثةٌ من السّلطان عزّ الدّين [علاء الدّين؟] في قُونية؛ فروى كمالُ الدّين بنُ العديم الكرامةَ، التي نُقلت بعد برهة وجيزة إلى السّلطان السّلجوقيّ، مضاعِفةً منزلةَ الرّوميّ الرّفيعة في الوطن (Af 77-9). وسوريةُ مشهورةٌ، طبعًا، بأنّها بلاد الرّهبانية المسيحيّة، وعلى مريدي الرّوميّ أن يتخيّلوا طاقات وليِّهم بالمقارنة مع طاقات آباء الصحراء. في طريق الرّوميّ إلى دمشق، يصادف تبعًا لذلك جماعةً من أربعين راهبًا في كهفٍ، كلٌّ منهم قادرٌ على أن يقرأ الأفكار، ويتنبّأ بالمستقبل، ويرتفع في الهواء. ولكي يجعلوا طاقاتهم مؤثّرةً في الروميّ، يأمرون طفلًا بأن يطير في الهواء، لكنّ الرّوميّ يثأر بجعل الطفل يبقى معلّقًا في الهواء، عاجزًا عن أن يُنزل نفسَه إلى أن يُعلن أنّه مسلمٌ (Af 80-81)!

ولا بدّ أنّ الرّوميّ كان في حلب على الأقلّ مرّةً واحدة في شهر المحرّم، ذلك لأنّه

يصف بازدراءٍ كيف أنّه رأى «كلّ أهل حلب»، «رجالًا ونساءً»، يجتمعون معًا عند بوّابة أنطاكيّة في حلب، ليشاهدوا عاشوراء، حِداد الشيعة على الحسين (M6: 777-8). ولا نعرف كم بقي الرّوميُّ في حلب، لكنّه [١١٢] يروي أنّه أمضى فترةَ أربعة أعوام أو سبعة في دمشق (سمع الأفلاكيُّ روايتَيْن متناقضتين ، Af 81). ولعلّ الالتباسَ راجعٌ جزئيًّا إلى أنّ الرّوميّ أقام في دمشق في فترتين مختلفتين؛ ينقل سپهسالار روايةً في شأن كيف أنّ الرّوميّ مكث مرّةً في دمشق لفترة سنة (Sep 123). وفي وقتٍ من الأوقات إبّانَ إقامته في دمشق، يُفترض أنّ الرّوميّ أقام في مدرسة المقدّميّة، حيث جعَلَ كلّ همّه في دراسة علوم الدّين (Af 81). ويخبرنا سپهسالار (Sep 24)، من الناحية الأخرى، بأنّ الرّوميَّ أقام في المدرسة البرّانيّة.

كانت المدرسةُ المقدَّميّةُ، التي بناها شمسُ الدّين محمّد بن المقدَّم (تـ ١١٨٧م)، تقع داخلَ باب الفراديس، في الجزء الشماليّ المركزيّ من دمشق. «البرّانيّةُ» كانت اسمًا آخر للمدرسة الشّاميّة، الواقعة خارجَ جدران دمشق الخارجيّة في منطقة سوق ساروجة إلى الشمال قليلًا من باب الفراديس[٢]. ويقترحُ زرّين كوب بدلًا من ذلك أنّ البرّانيّة تشير إلى المبنى المهجعيّ الخارجيّ للمدرسة، الذي منه يستطيعُ المرءُ أن يأتي ويذهب بحرّية، بوصفه مقابلًا للمساكن الدّاخلية في الجوّانية، حيث تمنع قواعدُ نظامٍ صارمة الطلبةَ من مغادرةِ المبنى في اللّيل أو حضورِ حلقات تدريس في مدارس أُخَر (Zr P 90). ومن وجهةٍ أخرى، يشرح فروزانفر «البرّانيّة» بأنّها اسمٌ لجنسٍ من المدارس، وفي هذه الحال يمكن هذا أن يشير إلى أيّة واحدةٍ من عددٍ من المدارس الحنفيّة المختلفة (FB 198).

ويروي سپهسالار قصّةً تذهب إلى أنّ الرّجل الصالح، الخضر، لوحظ مرارًا في

الحجرة التي أقام فيها الرّوميُّ في المدرسة البرّانيّة، بحيث إنّ هذه الحجرة أصبحت مزارًا بعد أن غادرها (Sep 24). ويُعْلِمنا سپهسالار (Sep 24-5)أيضًا أنّه عندما كان الرّوميُّ في دمشق أمضى بعض الوقت في صحبة رجالٍ عظماء مِثْل ابن عربيّ، وسعد الدّين الحمويّ، وعثمان الرّوميّ، وأوحد الدّين الكرمانيّ، وصدر الدّين القُونويّ، وتبادلَ الآراءَ معهم. ويلاحظ زرّين كوب أنّ الرّوميّ ربّما زار أيضًا المدرسةَ النّوريّة لحضور حلقات تدريس جمال الدّين محمد الحصيريّ (تـ ٦٣٦هـ/ ١٢٣٨م)، وهو عالِمٌ من بُخارى (Zr P 90). يتحدّث الرّوميُّ عن دمشق وسَمَرْقَنْد معًا على أنهما مدينتان حلوتان (M4: 3289) ويبدو أنه كان يحبّ أن يطلّ على المشهد الكامل للمدينة من قرية الرّبوة العالية (M3: 3753).

مصداقِيّةُ مصادرنا في شأن إقامة الرّوميّ في سورية

إنّ الاستنتاجَ الوحيد الحاسم المستخلَصَ من المعلومات المتناقضة التي يقدّمها كُتّابُ سيرة الرّوميّ وكُتّابُ السِّيَر الأدبيّة هو أنّ حكاياتٍ أسطوريّةً في شأن الرّوميّ وأسرته قد تكاثرت منذ وقتٍ مبكّر. وربّما نفترض أنّ ارتكابَ سلطان وَلَد أغلاطًا لا يمكن تصديقُها تمامًا في شأن حياة والده، أقلُّ احتمالًا من ارتكاب ذلك من جانب بعض المؤلّفين المتأخّرين الذين يعملون في مصدرٍ ثالث أو رابع. حتّى إن لم يكن سلطانُ وَلَد شاهدًا للأحداث الحادثة قَبْلَ وصول العائلة إلى الأناضول وكان صبيًا صغيرًا عند وفاة جدّه. إضافةً إلى ذلك، كان الدّافعُ وراء التّاريخ الشعريّ لوالده وعائلته أن يُوضحَ الطّاقاتِ المحرَّرة في المستوى الرّوحيّ [١١٣] وأن يقدِّم بالقدْر نفسه الحقائقَ الدّنيويّة والأحداث التّاريخيّة. ولأنّ سلطان وَلَد كان الرّئيسَ للطّريقة المولويّة النّاشئة، اشتمل برنامجُه التأليفيُّ على تعظيم أهمّية الطّاقات العُلْويّة والتأثير الدّنيويّ لعائلته.

وفي نظر سلطان وَلَد، أنّ هذا كان فيما يبدو يتضمّن المرورَ بصمتٍ بأيّام دراسة الرّوميّ في حلب ودمشق. وبرغم الطبيعة الكراميّة [نسبةً إلى الكرامة الصّوفيّة] لكثيرٍ من قِصَص الأفلاكيّ و سپهسالار، يبدو مستحيلًا أنّهما كليهما يمكن أن يلفّقا هذه المرحلةَ من إرشاد الرّوميّ من فراغ. وإضافةً إلى ذلك، يشير شمسُ الدّين التّبريزيّ في كتابه «المقالات» إلى رؤيته الرّوميَّ قَبْلَ خمس عشرة سنةً أو ستَّ عشرة في دمشق أو حلبَ، وهو لقاءٌ يشير إليه الأفلاكيُّ أيضًا على نحو مختصر في شكلٍ أدنى إلى الصّورة النمطية أو الطّراز البدئيّ archetypical fashion (Af 82؛ وفي شأن التفاصيل انظر «اللقاء قبْلَ اللقاء الأوّل» في الفصل ٤، فيما بعد).

وربّما نحاولُ أن نُداخل بين روايات سلطان وَلَد و سپهسالار والأفلاكيّ معًا ونرسم المخطّط التمهيديّ الافتراضيّ الآتي لتعليم الرّوميّ الإضافيّ تحت رعاية برهان. لم يكمل الرّوميُّ لزامًا دراساته في سورية دفعةً واحدة. إذ تشير المصادرُ إلى فترة سنةٍ واحدةٍ هنا، أو أربع سنوات أو سبع هناك، وتقدِّم مجموعةً من الأسماء للمدارس التي يُفترض أنّ الرّوميّ درس فيها. ولا نجدُ أيّةَ تواريخ ثابتة، بل نجدُ مسافات تقريبية فقط. يذكر شمسُ الدّين أنّه رأى الرّوميّ قبْلَ خمس عشرة سنةً أو ستّ عشرة من لقائهما الأوّل في قُونِية. فإن كان تذكّرُه لهذا الموضوع دقيقًا، فإنّه سيُحِلُّ الرّوميَّ في سورية في وقتٍ ما بين عامي ١٢٢٨و ١٢٣١م.

ويعيد الأفلاكيُّ، في أيّة حال، تاريخَ مرحلة دراسة الرّوميّ في سورية إلى السّنة الثانية بعد وفاة بهاء الدّين، الذي سيكون في وقتٍ ما في عام ١٢٣٢ أو ١٢٣٣. وإذا كان الرّوميّ ذهب أولًا إلى حلب في عام ١٢٣٣م، فلعلّه يكون قد مضى بعد ذلك مباشرةً إلى دمشق. ومن الممكن أن يكون شمسٌ لقي الرّوميَّ في هذا الوقت في دمشق، برغم أنّنا

لا نستطيع أن نحكم بإمكانية أنّ الرّوميّ قام برحلةٍ إلى سورية قبْلَ ذلك حين كان والدُه ما يزال حيًّا.

في الفصل السّابق رأينا كيف أعاد الأفلاكيُّ تاريخَ وصول بهاءِ الدّين والعائلة من مكّة إلى دمشق في طريقهم إلى الأناضول إلى عام ٦١٤هـ (١٢١٧م). ويشير الأفلاكيّ على نحو خاطئ إلى هذه المرحلة بأنّها فترةُ حُكم الملِك الأشرف في دمشق. ولعلّ الأفلاكيّ يربط دمشقَ بالأشرف لأنّ الرّوميّ درس هناك إبّان حُكم الأشرف. توفّي الأشرفُ في نهاية آب من عام ١٢٣٧م ودخلت دمشقُ بعد ذلك في مرحلة مضطربة نسبيًّا. ففي شهر كانون الأوّل من ذلك العام حوصرت المدينةُ، ثم في كانون الثاني من عام ١٢٣٨م دُمِّر عددٌ كبير من الضواحي خارج الأسوار. بقي الوضعُ السّياسيُّ مضطربًا نسبيًّا هناك ثمّ اقتُحمت المدينةُ مرّةً أخرى في أيلول من عام ١٢٣٩م (Hum 235 ff.، 257 ff.). وبدءًا من أيلول في عام ١٢٤٠م ولعدّة سنوات بعد ذلك، أرهبت عصبةٌ غازيةٌ من قوّات جلال الدّين خوارزمشاه السّابقة سكّانَ الرّيف في سورية وفلسطين (Hum 269 ff.).

ويبدو غيرَ مرجّحٍ أن يكون الرّوميُّ قد بقي في دمشق إبّان كلّ هذه الفتنة، برغم أنّ حلب تبدو قد تمتّعت بقدرٍ أكبر من الاستقرار في هذا الوقت تحت حُكْمِ ملكتِها، ضيفة خاتون. وبرغم أنّ سپهسالار والأفلاكيّ كليهما يشيران إلى أنّ الرّوميّ درسَ لبعض الوقت في حلب على ابن العديم، [١١٤] يركّزان على جَعْلِ دمشق موضعَ دراسة الرّوميّ في سورية. وكان أكثرَ أهميّةً لمستقبل الرّوميّ، في أيّة حال، الوضعُ في قُونِيَةَ نفسها. إذ تُوفّي راعي والده، علاءُ الدّين كيقُباذ، السّلطانُ السّلجوقيّ في الحادي والثلاثين من أيّار عام ١٢٣٧م، وخلَفَه غياثُ الدّين كيخسرو الثاني. فإن قُدِّر أنّ الرّوميّ لم يكن في ذلك الحين في قُونِيَةَ، فلعلّه شَعَر بالتلهّف إلى العودة. ومهما وُجِد من ترتيبٍ

للرّعاية مع والده، فإنّه يمكن أن يُلغى إن لم يقدِّم هو ولاءه للسّلطان الجديد ويطالب بحقّه في وظيفة والده مدرِّسًا أو شيخًا في المدرسة التي درّس فيها.

وتبعًا لذلك تبدو الرّوايةُ الشّفويّةُ التي احتفظ بها الأفلاكيّ في شأن أنّ الرّوميّ مكث لمدّة أربعة أعوام في سورية، من عام ١٢٣٣ إلى عام ١٢٣٧م، مقبولةً ظاهريًّا تمامًا. وشيء طبيعيّ أنّ المرء يمكن أيضًا أن يؤيّد رَقْمَ الأعوام السّبعة بافتراض أنّ الرّوميّ قد أمضى قَبْلُ بعض الأعوام بين الفينة والأخرى في سورية قبْلَ وفاة أبيه. فربّما كان هناك إقامتان مؤقّتتان منفصلتان: إحداهما في حلب، لعلّها كانت إبّانَ حياة والده، بعد أن وُلِد ابنا الرّوميّ، مبكّرةً في عام ١٢٢٧، أو ١٢٢٨م؛ وإقامة ثانية في دمشق بعد وصول برهان الدّين. وهذا كلّه ينبغي أن يظلّ في إطار التّخمين.

برهان يحوّل الخِرْقة إلى مولانا:

عندما عاد الرّوميُّ من سورية إلى قَيْصَريّة والتقى برهانَ الدّين، دعا الأميرُ المحلّيّ شهابُ الأصفهانيّ الرّوميَّ إلى مقرّه الأميريّ، لكنّ برهان الدّين أوصى الرّوميَّ بأن يرفض، مثلما جرت عادةُ بهاء الدّين دائمًا على أن يَنزِل في المدرسة، لا في القصر. هكذا بدأ تعليمُ الرّوميّ الرّوحيُّ، في مقابل التعليم الدّينيّ الصِّرْف؛ ومثلما يروي الأفلاكيّ، أنّه فقط بعد أن عاد الرّوميُّ من دراساته في سورية شجّعه برهانُ الدّين على دراسة التعاليم الصوفيّة لوالده. ويُظهر برهانُ الدّين ما يمكن أن يُظَنّ تقريبًا أنّه استحواذٌ أو تعلّقٌ شديد بالصّيام في كتابه «المعارف»، وهو مؤلَّفٌ ربّما يعكس دروسَه وكتاباته إبانَ هذه المرحلة في قُونِيةَ وقَيْصَريّة. وتذهبُ بعضُ الحكايات في كتب مناقب الأولياء إلى أنّه أهمل عاداته الصّحيّة الشّخصية (Sep 120). لم يغسل ثيابه لمدّة

اثني عشر عامًا (Af 71)، وربّما كان آذى أسنانَه (Af 61) وجهازَه الهضميَّ بالصِّيام المفرط (Af 64). لكنه يُفترض أنّ برهانًا عرفَ شيئًا من الطبّ والتداوي بالأعشاب، وكان ينصح باللِّفت النِّيء لتقوية النظر وللمساعدة على الهَضم (Af 63)؛ والحقُّ أنّ اللّفت المغليّ ما يزال يُستعمل علاجًا شعبيًّا عُشبيًّا للزّكام بين الإيرانيّين والأتراك.

ونظرًا إلى أنّ حكاياتِ الزّهد المفرط هي الحِنْطةُ لمطحنة كاتب مناقب الأولياء، علينا أن نكون مستعدّين لأن نصدّقها بقدرٍ كبيرٍ من التحفّظ، لكنّ تعليقات برهان الدّين نفسه في كتابه «المعارف» تميلُ إلى تعزيز الصّورة التي يرسمها الأفلاكيُّ لبرهانٍ على أنّه مستهلَكٌ بالصّوم. وبرغم ذلك، برغم أنّ برهانًا عاش حياةَ ناسكٍ لسنواتٍ كثيرةٍ (Af 61)، وصلّى وصام على نحو مدقّق، توقّف في سنيه الأخيرة في الظّاهر عن الصّيام وتَركَ معظم الصّلوات.

فالشيخُ الطّاعنُ في السّنّ لا يمارس عادةً صيامًا وخلواتٍ إضافيّةً؛ لأنّ هذه كانت عمومًا رياضاتِ الشباب والمتوسّطين [١١٥] (Saf3/1:196) وبرغم ذلك، ضايقت مريدةٌ مرّةً برهانًا في شأن أنّه لم يعد يصوم، فردّ عليها برهانٌ بأنّه كان مثلَ راحلةٍ مُرهَقةٍ متقدّمة في السّنّ، انحسر وبرُها وهزُلت. وقد خرجت الآنَ إلى المرعى، وهكذا يمكن أن تسمنَ وتُصبح أُضحيّةً مناسبةً لمائدة السّلطان الإلهيّ (Af 65).

وعلى نحوٍ غير مدهش، إذًا، نصَحَ برهانٌ بأن يجلس الرّوميُّ في خَلْوةٍ، الأمرُ الذي يستلزم حرفيًّا أن يُغلق على نفسه البابَ وحيداً في حجرةٍ وأن يصومَ لمدّة أسبوع. أمّا الرّوميّ، الذي اتّبع قبْلُ حِمْيةً مقتصدةً معتدلةً وهو طالبٌ (Sep 123 - 4)، فقد اعتقد أنّ هذه المدّة قصيرةٌ جدًّا وتعهّد بأن يجلس في خلوة الأربعين يومًا الأكثر صرامةً، مع إبريق ماءٍ ويضعة أرغفةٍ من خُبز الشّعير، وفقًا لروايةٍ يرويها الأفلاكيّ (Af 82).

مارس الرّوميّ يقينًا الصّيامَ، مُحاكيًا مِثالَ والده وبرهان الدّين. ويتلاعب أحدُ المقاطع من المثنويّ بالتشابه بين كلمتي «روح» و «رَيْحان» في حروفهما الأصليّة ويدعو إلى أن نرعى أعشابَ الرّوح لا جِرّةَ البهائم (M5: 2472 - 9):

- حتّى يتحوّلَ البعرُ لديكَ إلى مِسْكٍ، أيّها المريدُ، ينبغي أن ترعى سنواتٍ في هذه الروضة.
- فلا ينبغي أكْلُ التّبْنِ والشّعير كالحمير، بل ارْعَ الأرجوانَ في «خُتَن» كالغِزْلان.
- ولا تَرْعَ إلا القرنفُلَ أو الفُلَّ أو الوَرْد، فامضِ إلى صحراء خُتَن مع هذا النَّفَر «من الأولياء».
- واجَعل المعدةَ معتادةً على ذلك الرَّيحانِ والوَرْد، حتّى تجِدَ الحكمةَ قُوتَ الرُّسل.
- وحُلْ ما بين المعدة وهذا التّبْن والشّعير، وابدأ بأَكْل الرّيحان والوَرْد.
- ومَعدةُ الجسَدِ تجرُّ المرءَ نحو مِزْود التّبْن، ومعدةُ الرّوح تجذبه نحو الرّيحان.
- وكلُّ من يأكلُ القَشّ والشّعير يصير أُضحيّةً «للذّبح»، وكلُّ من يكونُ غذاؤه نورَ الحقّ يصبح قرآنًا.
- فانتبهْ؛ إنّ نِصْفَكَ من المِسْك، ونصفَكَ من البَعْر. فهيّا، لا تَزِدْ في البَعْر، وزِدْ في مِسْك الصّين.

ووراءَ هذا الصّيام المجازيّ، في أيّة حال، شارك الرّوميُّ على نحو واضح بالصّيام المادّيّ، في رمضان وفي أوقاتٍ أُخَر. وهناك قصائدُ كثيرة في ديوان الرّوميّ مخصّصةٌ تمامًا للاحتفال بصوم رمضانَ وبالصّيام من أجل تصفية الرّوح (انظر المنظومتَيْنِ ٣٤ و ٣٥ في الفصل ٨). الأبياتُ الآتية من غزليةٍ (D 1602) لازِمتُها التي تُختم بها جميعُ أبياتها هي

«صيام»، تنصحُ بالصّيام من حيث هو أداةٌ بشريّةٌ لمتابعة محمّد في عروجه إلى السّماء (المعراج):

ـ إنْ كانَ لك هُيامٌ بالعروج فوق فَلَك الحياة

فاعلَمْ أنّ جوادكَ العربيّ المطهّم موجودٌ في ميدان الصّيام

ـ[١١٦] في جسد الرّجُلِ المجاهدِ في طريق مقصودِ القَلْب

خيرٌ من حياةِ مئةِ ألْفِ روحٍ الصّيامُ

ـ هل رأيتَ قطُّ حيوانًا مضيئًا ومليئًا بنُور العِلْم؟

إنّ الجسدَ مِثْلُ الحيوان، فلا تترُكْ بهيمةَ جسدك من دون الصّيام

وبرغم ذلك، حين يروي الصّوفيّةُ قِصصًا حول البطولات الزُّهديّة لشيوخهم، يدخلون في مجال الطُّرُز البَدْئيّة أو النماذج الأصلية The archetype. ونحتاجُ إلى أن نتذكّر هذا عندما نعود إلى الحكاية التي يرويها الأفلاكيّ في شأن طاقات الرّوميّ الخارقة في مجال نَفْي الذّات self – renunciation ومثلما رأينا، تطوّع الرّوميّ لممارسة خلوة الأربعين يومًا المطلوبة وليس لديه سوى بعض كِسرات خُبز وقليل من الماء. ويواصلُ الأفلاكيُّ القولَ (Af 82 - 3): عندما انتهت الأربعون يومًا، فتح برهانُ الدّين البابَ فوجد الرّوميَّ مستغرَقًا في التفكّر، مجرِّبًا كَشْفًا صوفيًّا لعالَمِ الرّوح. انتظر برهانٌ لمدّة ساعة، لكنّ الرّوميَّ لم يعبأ به، وهكذا تراجعَ وأغلق البابَ من جديد. ثمّ بعد مضيّ أربعين يومًا آخر، عاد برهانٌ فوجد الرّوميَّ قائمًا هناك مستغرقًا بحرارةٍ في الصّلاة. ومرّةً أخرى انتظرَ بعض الوقت، لكنّ الرّوميَّ لم يتعرّفه، وهكذا تراجع مرّةً أخرى. وأخيرًا، بعد فترة ثالثة من خلوة الأربعين يومًا، اقتلعَ برهانٌ القَلِقُ البابَ فوجد الرّوميَّ مبتسمًا.

عند هذه النقطة، أعلن برهانٌ اكتمالَ التعليم الرّوحيّ للرّوميّ واعترف باغتباطه بالوصول إلى حضرة وليٍّ كهذا. أرجع الرّوميَّ إلى قُونية، حيث ارتدى عِمامةَ عالِمٍ والجُبّةَ الواسعة الأكمام (رداى فراخ آستين ـ بالفارسية) واعظًا وناصحًا (مواعظ ونصايح وتذكير ـ بالفارسّية). وربما عاد الرّوميّ إلى قَيْصَريّة لزيارة سيدّ برهان الدّين، ولكن في الوقت المناسب لبّى برهانٌ نداءَ ربّه (Af 84).

يشير سلطانُ وَلَد إلى أنّ الرّوميّ أمضى خمسةَ أعوام في الصّوم وإفناء الذّات بعد وفاة برهان الدّين. ولعلّ هذا يشير إلى المدّة بين وفاة برهان ووصول شمس إلى قُونِية في عام ١٢٤٤م، إلّا أنّ الأفلاكيّ يشير إلى أنّ الرّوميَّ في هذا الوقت كان يعيش حياةً عامةً جدًّا بوصفه واحدًا من العلماء. فدَعْنا، إذًا، نفترض أنّ الأعوام الخمسة من التزهّد التي ذكرها سلطانُ وَلَد حدثت في حياة برهان الدّين وبوصيّةٍ منه، لا بعْدَ موته. وسيؤلّفُ هذا، عندئذٍ، جزءًا من الأعوام التّسعة التي كان فيها الرّوميُّ مريدًا لبرهان. ويمكننا أن نتخيل، عندئذ، مرحلةَ أربعة أعوام من دراسات علوم الظّاهر في سورية، من عام ١٢٣٣ إلى عام ١٢٣٧م، وأربعة أعوامٍ أو خمسة أخرى لدراسة علوم الباطن على برهان. ولا بدّ أن تكون هذه قد اشتملت، إضافةً إلى الصّيام والخلوة، على القراءة في «معارف» بهاء الدّين.

ولا شكّ في أنّ برهانًا، بوصفه المعلِّمَ الرّوحيَّ للرّوميّ، أراد له أن يحتلّ كرسيَّ التعليم والتدريس الذي كان من نصيب والده قَبْلَه. وبسبب إخلاص الرّوميّ لأستاذه، سيكون من المرجَّح أنّه رفض قبولَ دَوْر الشيخ ما دام برهانٌ حاضرًا في المدينة، ولهذا ربّما شعَرَ برهانٌ بأنّه لا بدّ من الانتقال إلى قَيْصَريّة. فهل احتفظَ الرّوميّ بالحقّ في وظيفة والده [١١٧] في هذا الوقت، أو هل انسحب برهانٌ إلى قَيْصَرّية لأنّ وظيفةَ بهاء الدّين شغَلَها شخصٌ آخر؟ ولعلّ قَيْصَرّية (المدينة الرومانية Caesaria) كانت تنافسُ قُونِيةَ في

الأهميّة السّياسّية في ذلك الوقت، لأنّ السّلطانَ علاء الدّين بنى قصْرَه المسمّى «القُباذيّة» هناك. فقد بُني هنا مشفًى مُحكَم سُمِّي باسم أميرة سلجوقية، جوهر نَسيب، في عام ١٢٠٦م ومسجدٌ كبير أيضًا يرجع تاريخه إلى هذه المرحلة. كذلك بُني مجمَّعٌ من مسجدٍ جميل ومدرسةٍ وضريح في خُنات خاتون في قَيْصَرّية.

ومهما يكن، فإنّه بناءً على ما يرويه الأفلاكيّ يكون شمسُ الدّين الأصفهانيّ، وليس السّلطان، هو الذي قدّم الرّعاية لبرهان الدّين في قَيْصَريّة (Bay 151 - 2). وبنى شمسُ الدّين صاحبُ هذا مدرسةً أخرى في قَيْصَريّة في عام ١٢٦٨م، لا تزال قائمةً. ونظم هو نفسُه أيضًا أشعارًا بالفارسية والعربيّة، وكتبَ رسائلَه المتبادلة في أسلوبِ ترسُّلٍ جميل (FB 190 - 91)، وهكذا لا بدّ أنّه تذوّق شِعْرَ الرّوميّ. كان برهانٌ يهيّئ الرّوميّ ليخلف والدَه في قُونية. ولعلّ واحدًا من مريدي بهاء الدّين قد احتفَظ بوظيفته السّابقة في قُونية، أو ربما قُطِعت رعايةُ عائلة وَلَد بموته.

وفي الحالين كلتيهما نَشرتْ أنشطةُ برهان في قَيْصَريّة على نحو فعّالٍ تعاليمَ بهاء الدّين وسمعتَه الحسنة على نطاق واسع على امتداد الأناضول. وكان هذا يقينًا هدفًا لصيقًا بقَلْب برهانِ الدّين محقّق، مريدِ بهاء الدّين الأوّل.

ويعد الأفلاكيّ بقرنٍ ونصف، يؤكّد دولتشاه السَّمَرْقَنْدِيّ (غير المعروف تمامًا بدقّته في شأن الأسماء والتّواريخ والأمكنة)، أنّ برهان الدّين كان المعلِّمَ ليس فقط للرّوميّ، بل كذلك لبهاء الدّين. ويزعم دولتشاه (Dow 214)، معتمدًا على مرجعٍ لا نعرفه، أنّ برهان الدّين رافق عائلةَ وَلَد في الحجّ ثم بعد ذلك إلى سورية، حيث وافته المنيّةُ، ولكن ليس قبْلَ أن يشجّع عائلةَ وَلَد على الذهاب إلى الأناضول والبحث عن السّلطان علاء الدّين كيقُباذ.

ويُجانبُ دولتشاه الصّوابَ هنا يقينًا، ليس فقط من ناحية مكان وجود برهان، بل

أيضًا من ناحية طبيعة العلاقة بين برهان الدّين وبهاء الدّين. واعتمادًا على دليلِ مؤلّفات كلٍّ من برهان وبهاء، نظَرَ الأوّلُ إلى الثاني نظرتَه إلى مرشد روحيٍّ، بينما نظَرَ بهاءُ الدّين إلى برهان الدّين على أنّه صديق ومؤتمن. رأى بهاءُ الدّين برهانَ الدّين في دور المعلّم الرّوحيّ الخاصّ لابنه جلال الدّين فقط، وليس له هو نفسه. وأثبت كتابُ دولتشاه، برغم ذلك، أنّه مؤثّرٌ جدًّا وأسهم في نَشْر أساطيرَ وتعتيماتٍ في شأن الظروف التاريخيّة لعائلة وَلَد.

وفاةُ برهان:

يجعل سلطانُ وَلَد وصولَ برهان إلى الأناضول بعد مضيّ عامٍ على وفاة بهاء الدّين ويقول إنّ الرّوميَّ أمضى تسعة أعوام تحت وصايته وإرشاده، الأمرُ الذي يجعل وفاتَه في عام ١٢٤٠ أو عام ١٢٤١م. وقد توفّي في قَيْصَريّة. ويُخبرنا الأفلاكيُّ بأنّ صاحبًا الأصفهانيّ بنى مرّتين قنطرةً تذكاريّة أو قُبّةً (طاق ـ بالفارسيّة) فوقَ قبر برهان، لكنّه في المرّتين انهار المبنى في غضون أيّامٍ قليلة من البناء. وبعدئذ ظهر برهانٌ [١١٨] لصاحبِ الأصفهانيّ في المنام، طالبًا منه أن لا يُبنى بناءٌ فوق قبره (Af 68-9). ولعلّ هذه القصّةَ الخارقة في شأن تواضع برهان القويّ الحادث بعد وفاته إذ يطيح بالقبّة المبنيّة فوق قبره تطوّرت فيما بين المولويّين لتبيّن ما بدا لهم أمرًا شاذًّا. كبارُ الأولياء ينبغي أن تكون لهم قبورٌ كبيرة (مثل قبر الرّوميّ)، لكنّ مثوى برهانِ الدّين ربّما لم يكن مميّزًا بقبرٍ مُحكم البناء في الوقت الذي ألّف فيه الأفلاكيّ كتابه.

وهناك، في أيّة حالٍ، قبرٌ مرتبطٌ به في قيصريّة، معروفٌ باسم «تربة سيّد برهان الدّين»، على بُعْد نصف كيلومتر تقريبًا جنوب شَرْق «كلّية خُنات خاتون Hunat Hatun Kulleyesi». شاهدةُ قبرٍ نُصبت أخيرًا، ولكن يُحتمل أن لا يكون مريدوه هم

الذين نصبوها. وقد نَظَمَ أحدُ مريدي ابن عربيّ الأبياتَ الثلاثة المنقوشة عليها؛ ونعرف هذا لأنّ ناظم الأبيات زعم أنّ برهانًا كان في المرتبة الثانية بعد ابن عربيّ، في الوقت الذي لم تجر فيه العادةُ على ذِكْر أسماء الشّيوخِ الآخرين في نقوش أضرحة الأولياء الصّوفيّة. وتتضمّنُ الأبياتُ تواريخَ جُمَّليّة [نسبةً إلى حساب الجُمَّل]، تشير إلى تاريخ ولادة برهان الدّين بالعام ٥٦١هـ (١١٦٦م)، وإلى تاريخ وفاته بالعام ٦٣٧هـ في وقتٍ ما بين آب من عام ١٢٣٩ وآب من عام ١٢٤٠م (GB 102). ولأنّه يبدو أنّ النَّقْش قد نُقِش فيها بعدُ، ليس في وسعنا أن نعدّ هذه التواريخ صحيحةً (لم يكن معتادًا، في أيّة حال، أن يُجعَل تاريخُ الولادة على كتابة القبر، أيضًا). وبرغم ذلك، تتّفق التّواريخُ من عام ١١٦٦ إلى ١٢٤٠م على نحوٍ مقبولٍ تمامًا مع بقيّة المعلوماتِ التي نمتلكها في شأن برهان من مصادر أُخَر.

وحديثًا اختلف ميكائيل بايرام Mikail Bayram (Bay 149-50) مع قراءة گلُبينارلي وفروزانفر لسُلطان وَلَد، وحاول أن يثبت أنّ برهان الدّين لم يمت بعد وفاة بهاء الدّين بتسعة أعوام، في عام ١٢٤٠ أو ١٢٤١م. وبدلًا من ذلك يفهم بايرام أنّ سلطان وَلَد يقول إنّ برهانًا عاش في قُونية لمدّة تسعة أعوام بعد وفاة بهاء الدّين، ثمّ بعدئذ انتقل (نقل كردن ـ بالفارسيّة) إلى قيصريّة، حيث عاش لمدّة خمسة أعوام أُخَر قبْلَ أن يلبّي نداءَ ربّه في عام ١٢٤٥م (SVE 48). وهذا التفسيرُ سيُساعدُ كثيرًا في إدراك المراد من حكاية اعتراض الرّوميّ على قرار برهانٍ الهجرةَ من قُونِيةَ. وهو يستلزمُ، في أيّة حالٍ، قراءةً متكلّفةً بعضَ الشيء لما كتبه سلطانُ وَلَد. و«الانتقالُ» في هذا السّياق لا يشير عادةً إلى «الانتقال» من مدينةٍ إلى أخرى فقط، بل من «نطاق هذه الدّنيا إلى العالَم السّماويّ»؛ والحقيقةُ أنّ الأفلاكيَّ (Af 84) يستعمل كلمة «الانتقال» في وَصْف وفاة برهان الدّين.

وعندما تُوفّي برهانٌ، هيّأ مريدُه القويُّ شمسُ الدّين صاحب الأصفهانيّ جنازةً كبيرة له ثمّ أرسلَ، بعد انقضاء أيّام الحِداد الأربعين المعتادة، رسالةً إلى الرّوميّ في قُونِيَةَ، يخبره فيها بوفاة برهان الدّين. وقد جاء الرّوميُّ مع عددٍ من المريدين ليقدِّم احترامَه وتبجيلَه عند قبر برهان. وبعد ذلك قدّم لهم صاحبٌ الأصفهانيّ اختيارَه من كُتب برهان وأجزائه. فأخذ الرّوميُّ ومريدوه ما أرادوه، تاركين بعضَ الأجزاء ذِكرى ومُبارَكةً للصّاحب، ثمّ عادوا إلى قُونِية (Af 68-9).



الرُّوميُّ متولّيًا الأمرَ بنفسه

[١١٩] لا يمكن الرّوميَّ، الذي لا بدّ أنّه كان في سنّ الرّابعة والعشرين عندما تُوفّي والدُه، أن يكون قد بقي جاهلًا تمامًا بالميل الصّوفيّ عند والده إلى أن لقّنه برهانُ الدّين مبادئ التصوّف في ثلاثينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ. وبرغم أنّ الرّوميَّ ربّما أنشأ أسرةً مستقلّةً بعد زواجه، لا بدّ من أنّه التزم بصُحبةٍ حميميّة مع والده. لا بدّ من أنّه أمضى وقتًا كثيرًا مع والده سرًّا ثمّ إنّه، مثلما رأينا، كان يجلس إلى جانب بهاء الدّين في المجالس العامّة التي كان يعقدها هذا الوالد. وإذا كان جلالُ الدّين معروفًا بلقب «مولانا الصّغير» بين جمهرة من كانوا يحضرون دروسَ بهاء الدّين ومواعظه، فإنّ والده ينبغي أن يكون قد توقّع أن يصبح الرّوميُّ خليفتَه وهيّأه لذلك، وهي إشارةٌ إلى أنّ بهاء الدّين كانت لديه ثقةٌ في قدرات ابنه وميوله الرّوحيّة. ونظرًا إلى الانشغالِ بالرّياضات الزُّهْديّة والجذَبات الكَشْفيّة وضروب الاتصال الشخصيّ بالله المنعكس في **«معارف»** بهاء الدّين، يكون من السّذاجة أن نتصوّر أنه استطاع أن يخفي تمامًا هذا الجانبَ من شخصيّته عن الرّوميّ. على العكس من ذلك، يبدو أنّ الميولَ الزّهْدية والصّوفيّة تؤلّفُ لُبَّ لُبابِ روحانيّة بهاء الدّين، مع دراسةٍ للفِقْه تقدِّم هي نفسُها وسيلةً تمكّن المؤمنين من أن يُحاكوا مثالَ النبيّ، بدلًا من أن تؤلّف هدفًا وغايةً في ذاتها.

فماذا إذًا، تمامًا، علّمه برهانُ الدّين؟ ربّما أخّرَ بهاءُ الدّين تقديمَ عقائدِه المحتاجة إلى فَهْمٍ خاصّ والعالية إلى أن يكون الرّوميُّ قد أتمّ تعليمه التقليديّ في علوم الدّين. وإن صحّ هذا، فلا بدّ عندئذٍ من أن يكون برهانُ الدّين قد شعر بأنّه، من حيث هو المريدُ المباشر لبهاء الدّين، أكثرُ تأهيلًا من أيّ شخصٍ آخر لتلقين الرّوميّ، وهذه هي مهمّتُه الرّوحيّةُ، العقائدُ العالية لبهاء الدّين والأسرارُ العميقة للقرآن.

ويبدو مُستبعدًا تمامًا أن يكون برهانُ الدّين قد عَهَد بالتأديب الرّوحيّ للرّوميّ وتدريب نفسِه إلى أيّ شخصٍ آخر. كان الرّوميُّ [١٢٠] على نحو يقينيّ تمامًا قد تعلّم قبْلُ الكثيرَ عن الطّريق الصّوفيّ من والده، ومن الكتب، إبّانَ دراسته في سورية. لكنّه يبدو أنّه لم يبدأ على نحوٍ فعّال متابعةَ الطّريق الصّوفيّ إلى حين عودته. ويعلن برهانُ الدّين على نحو لا لَبْسَ فيه أنّ بهاءَ الدّين كان أعظمَ وليٍّ رآه وأنّه لم يكن ثمّة مريدٌ آخر قريبٌ من بهاء الدّين مثل برهان الدّين. ومن المؤكّد أنّه لا يمكن أن يكون قد أراد، إذًا، للرّوميّ أن يتلقّى تدريبَه الرّوحيّ والمحتاجَ إلى فهمٍ خاصّ في دمشق.

وربّما حدث أنّ الرّوميّ وهو في دمشق صادفَ عقائدَ صوفيّةً ومدرّسين عِرْفانيّين كابن عربيّ. ومهما يكن، فإنّ الرّوميَّ لا يصفُ تأثيرَ أيٍّ من المعلّمين الرّوحيّين أو الصّوفيّين من هذه المرحلة في مؤلفاته اللّاحقة (برغم أنّه ربّما يكون قد التقى شمسَ تبريز لأوّل مرّة في دمشق). ويبدو واضحًا من مؤلّفات الرّوميّ نفسه أنّ بهاء الدّين وبرهانَ الدّين، والشيوخَ الذينَ اعترفا بفضلهم وزكّياهم ـ العطّار وسنائي ـ يمثّلون التّراثَ الرّوحيَّ والصّوفيَّ والعَقَديّ الرّئيس لدى الرّوميّ. طرقٌ صوفيّةٌ مختلفة كانت فعّالةً في دمشق ـ السُّهْرَوَرْديّون، مثلًا، وتوحي المصادرُ السِّيريّة باتّصالٍ ما بين بهاء الدّين وشهاب الدّين

عمر السُّهْرَوَرْديّ. لكنّ طرقًا صُوفيّةً أُخَر فعّالةً في الأناضول ـ البكتاشية والكُبْرَويّة ـ ستكون أكثرَ ارتباطًا بتقاليد التصوّف في شرقيّ إيران وآسية الوسطى. وعلى افتراض أنّ الرّوميّ كان باحثًا عن معرفةٍ أو تجربةٍ صوفيّةٍ أكثر عمقًا، سيكون مرجّحًا أنّ الطّريقتَيْنِ الأخيرتَيْنِ تروقانه وتنالان إعجابه أكثر.

أمّا دمشقُ فقد كانت مكانًا للتّعليم الدّينيّ والفقهيّ التّقليديّ، نظرًا إلى أنّها مركزٌ فكريّ أقدمُ وأكثر رسوخًا متحدّثًا أساسًا بالعربية لا بالفارسيّة. ويمكن أن نحدس بناءً على الدّليل الظّرفيّ السّابق أنّ البرنامج الفكريّ للدّراسة الذي ارتآه برهانٌ للرّوميّ لم يشتمل على العقائد العِرْفانيّة بقدر ما اشتمل على العلوم الإسلاميّة التقليدية، التي شعرَ برهانٌ بأنّ الرّوميّ ينبغي أن يتعلّمها من أساطين العِلْم المشهود لهم في مجالات عِلْم الكلام والأحاديث النبويّة، وأصول الفِقْه والرّياضيات والفَلَك والفلسفة .. إلخ. وبينما يمكنُ الرّوميَّ أن يكون قد تمتّع بسُمعةٍ طيبّة بين أتباع والده في التقوى والكَشْف، وكذلك في البلاغة الوعظيّة والذّكاء، سيكون مرجّحًا أنّه أدرك أنّ إمكانيّاتِ نجاحه في تحقيق اعترافٍ أكبر موجودةٌ في متابعاته العِلْميّة والفِقهيّة (أي في سيرته الحِرْفِيّة)، وليس في الشّعر والتصوّف (الأمرُ الذي يعني مواصلةَ سيرته فنّانًا أو ممثّلًا). وكلّما ذاعت شُهرة الرّوميّ مفسّرًا للقرآن ومحدّثًا وفقيهًا كان مرجَّحًا أن يجتذب طلَبَةَ العِلْم من أصقاعٍ أخرى ليدرسوا عليه ويحضروا مواعظَه.

لم يكن بهاءُ الدّين، برغم مزاعم كُتّاب مناقب الأولياء، مشهورًا جدًّا بوصفه عالمًا من علماء الشّرع وراء نطاق وَخْش وربّما بَلْخ. وقد تدرّب في الفقه، في أيّة حال، ثم بعد أن ظفر باهتمام الحكّام السّلاجقة وَدعْمِهم، يبدو أنّ منزلتَه الرّفيعةَ بوصفه رجلًا مثقّفًا

ومعلّمًا روحيًّا كانت حقيقيّةً. وينبغي أن يكون برهانُ الدّين قد تمتّع بشيء من الاحترام بوصفه معلّمًا روحيًّا في هذا الوقت إذا كان شمسُ الدّين صاحب [١٢١] الأصفهانيّ القويّ قد آثره في قَيْصَريّة برعايته (Af 60, 62). ويصف الأفلاكيُّ صاحبًا هذا، وهو الحاكمُ في قَيْصَريّة، بأنّه مريدٌ لسيّد برهان الدّين، جاء ليزوره ويحضر دروسَه. وأنفق الصّاحبُ مالًا كثيرًا على الفقراء بسببه (Af 63-4) وعُيِّن برهانُ الدّين إمامًا في أحد المساجد في قيصريّة (Af 61).

صاحبٌ الأصفهانيّ هذا نفسُه أصبح فيما بعدُ وزيرًا للسّلطان السّلجوقيّ عزّ الدّين كيكاوس الثاني من ١٢٤٦ إلى ١٢٤٩م. وقد قدّم برهانٌ يقينًا الصّاحبَ إلى الرّوميّ، ويلمّح الأفلاكيُّ إلى أنّه بعد وفاة برهان أصبح الصّاحبُ أخيرًا مريدًا للرّوميّ. وكان منجذبًا جدًّا إلى الرّوميّ، على الحقيقة، إلى درجة أنّه ما كان يحضر دروسَ أيّ شخص آخر. وقد لاحظ السّلطانُ هذا فانتقد صاحبًا الأصفهانيّ من أجله، سائلًا: وما الذي عند الرّوميّ ويفتقر إليه الرّجالُ الأتقياءُ الآخرون. فبدأ صاحبٌ الأصفهانيُّ دفاعًا بليغًا عن الرّوميّ ومناقبه، جاعلًا عزَّ الدّين كيكاوس يطلب لقاءَ الرّوميّ ويختبر قدراته. وقد نجح الرّوميُّ وصلاحُ الدّين، طبعًا، في التأثير في السّلطان واستمالته (Af 706- 9).

الحياةُ العائلية:

عندما عاد الرّوميُّ إلى قُونِية من سورية في وقتٍ ما بين عامي ١٢٣٧ و ١٢٤١م، لا بدّ أنّه كان في ثلاثينيّاته الأولى، وكان في ذلك الوقت مثقّفًا ومتميّزًا وفي سنّ تسمح له بأن يرتدي عباءَة والده ويتولّى إرشادَ حَلْقة مريديه. وبعد ذلك بوقتٍ قصير، توفّيت جوهر خاتون، زوجةُ الرّوميّ الأولى، ربّما في عام ١٢٤٢ أو ١٢٤٣م (٦٤٠هـ هو التّاريخُ الذي

قدّمه: Zr P 100). ومن جوهر خاتون وُلِد علاءُ الدّين وسلطانُ وَلَد، فيما يبدو في عامي ١٢٢٥ و ١٢٢٦م على الوِلاء، ذلك لأنّ إحدى الرّوايات عند الأفلاكيّ تصف خِتانَهما بأنّه حدَثَ عندما كانا في سنّ الثامنة والسّابعة على الوِلاء (Af 302- 3).

في وقتٍ ما إبّانَ السّنوات من ١٢٤٠ إلى ١٢٤٥م، يُرجَّح ترجيحًا قويًّا أنّ ابنَي الرّوميّ وهما في العَقْد الثاني من عمرهما ذهبا إلى دمشق لاكتساب ثقافة كثقافة والدهما (Af 681). وكتب الرّوميُّ رسالةً مشتركةً إلى الابنَيْن كليهما في وقتٍ ما إبّانَ هذه المرحلة يأمرُهما فيها بأن يُطيعا شَرَفَ الدّين كما يطيعان والدَهما. أمّا شرفُ الدّين، جَدُّ الوَلَدَين لأمّهما، فينبغي أن يكون قد عمل وَصِيًّا عليهما في سورية، لكن يبدو أنّهما اغتاظا تحت سيطرته وتنازعا معه بقوّة. ويطلب الرّوميُّ من الولَدَيْنِ أن يهدّئا غضبَهما بالذهاب في نزهةٍ أو بالذهاب إلى النّوم، ويعدهما بأنّه سيدعو لهما أن يعودا ناجحَيْنِ وسعيدَيْنِ من دراساتهما (Mak 142). ثمّ عادا، ولعلّ ذلك كان قبل أن يصل شمسُ تبريز، لأنّ الأفلاكي يخبرنا بأنّ الرّوميّ كان أحيانًا يُجلِسُ سلطانَ وَلَد إلى جانبه أثناءَ دروسه فيخالُ النّاس أنّهما أَخَوانِ لا أبٌ وابنٌ (Af 26)، بسبب الاختلاف الضّئيل نسبيًّا في عمرهما (أقلّ من عشرين عامًا، بينما كان الفارقُ في العُمر بين الرّوميّ ووالده ستّين عامًا تقريبًا).

يجعل گلبينارلي، الذي لا يحدّد مصادرَه بل يبدو أنّه يستمدّ المعلوماتِ من النقوش الموجودة على القبور في مقام الرّوميّ في [١٢٢] قُونية، وفاةَ جوهر خاتون سابقةً لزواج الرّوميّ من زوجته الثانية، المسمّاة «كِرّا خاتون». وقد يكون لفظُ «كِرّا» اسمًا أو لقبًا، لأنّه يُستعمل في الإشارة إلى والدة جوهر خاتون (Af 681) وإلى فاطمة خاتون، ابنةِ صلاح

الدّين، وهكذا لا يبدو أنّه ذو أصلٍ يونانيّ أو أناضوليّ، كما زُعِم أحيانًا (انظر237 GB، ملخّصًا مناقشةَ يازيجي في تقديمه لكتاب:Ariflerin Menkibeleri 2: vi- xxii). وعند گلبينارلي أنّ كِرّا خاتون تزوّجت قبلُ من شخصٍ اسمُه محمّد شاه (GM 347، ولكن قارن بـ GM 429). كان الرّوميُّ نفسُه أرمَلَ، ومن هنا تزوّج من أرملة. ومن الحكايات التي يضعُها الأفلاكيُّ، يمكن أن نستنتج أنّها كانت مؤمنةً بالخرافات إلى حدّ ما (انظر مثلًا: Af 251). وفي إحدى المناسبات زُعِمَ أنّها اشتكت من أنّه كان هناك جِنٌّ يعيشون في بيتهم وأنّ هؤلاء الجِنّ قد شكوا من العادةِ التي كان عليها زوجُها وهي أنّه يقف طوالَ اللّيل حتّى الفجر يقرأ «معارف» بهاء الدّين. والنّورُ الآتي من كلّ الشّموع أزعج الجنّ كثيرًا فلمّحوا إلى أنّ شرًّا ما يمكن أن يلحق سكّانَ البيت بسبب إزعاجهم. وإذ كانت قلقةً، فاتحت الرّوميَّ بهذه الحكاية، لكنّه لم يُجِزْ جوابًا واكتفى بأن يبتسم فقط. ثم بعد مضيّ ثلاثة أيّامٍ، قال لها: «لا تقلقي بعْدَ الآن، ذلك لأنّ الجنّ جاؤوا ليؤمنوا بي ويكونوا مُريديَّ. ولن يُؤذوا أحدًا من الأطفال أو من أصحابنا» (Af 92- 3).

ومن زواج الرّوميّ وكرّا خاتون وُلِد ابنٌ وابنةٌ، مظفّرُ الدّين أميرُ عالِمِ چلبي ومَلِكة خاتون. وينبغي أن يكون مظفَّرُ الدّين أميرُ عالِمِ چلبي قد وُلِد في أربعينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ. ووفقًا لقصّةٍ رواها الأفلاكيُّ (Af 488- 9)، نظم الرّوميّ غزليّةً بمناسبة ولادته تبدأ بـ «مرحبًا أيّها العشّاقُ فقد جاء المعشوقُ القمريُّ الوجه» (D 580). ويبدو هذا مستبعدًا نسبيًّا، في أيّة حال، نظرًا إلى تخصيص الغزليّة الواضح لشمس الدّين التبريزيّ. وقد طلب مظفّرُ الدّين عملًا في وزارة الحكومة السّلجوقيّة ويظهر أنّه عمل في الخزينة، لكنه لم ينجح في الظّفر بوظيفةٍ منتظمة ودائمة. وقد كتب الرّوميُّ رسائلَ كثيرة

إلى مسؤولي الحكومة طالبًا منهم المساعدة في وظيفة مظفَّر الدّين. وفي رسالةٍ إلى الوزير معين الدّين پروانه، يثني الرّوميُّ على پروانه لمساعدته الفقراء والمحتاجين (درويشان ومحتاجان ـ بالفارسيّة) ويعتذر عن إزعاجه له في هذا الشأن، لكنّه يطلب منه أن يساعد مظفَّرَ الدّين أمير عالِم چلبي (Mak 100- 101).

وكتب الرّوميُّ أيضًا إلى طبيب العائلة، أكمل الدّين الطبيب النّخجوانيّ، الذي هو نفسُه أحدُ مريدي الرّوميّ (الحديث رقم ٥٧ من فيه ما فيه Fih 209)، طالبًا منه أن يسعى لدى پراونه لتأمين مُرتَّبٍ أفضل لمظفّر الدّين أمير عالِم (Mak 214- 15). كذلك طلبَ الرّوميُّ من الأمير بهاء الدّين، الملقّبِ بـ «أمير السّواحل»، الذي كان قد استقبل في مرّة سابقة مظفَّر الدّين أميرَ عالِم وقدّم بعضَ المساعدة له، أن يُساعده على ظروفه الصّعبة (Mak 3 -202). وفي النهاية، يبدو أنّ أميرَ عالِم، الذي تلقّى في الظّاهر تدريبًا ليكون عالمًا من علماء الدّين قبْلَ أن يباشرَ عملًا مدنيًّا، غسَلَ يديه من شؤون الدّنيا، وتخلّى عن السياسة، وارتدى خِرْقةَ الصّوفيّة وآثرَ حياةَ الدّراويش. وتعبّر رسالةٌ مكتوبةٌ بتكليفٍ من [١٢٣] الرّوميّ إلى شخصٍ اسمُه مجدُ الدّين عن إحساسٍ بالفخر والرّاحة في شأن هذا القرار (-Mak 129 31). توفّي مظفَّرُ الدّين، وفقًا للنّقش المكتوب على قبره، في الخامس من تشرين الأول عام ١٢٧٧م (GM 429) وهو مدفونٌ أمام الرّوميّ.

أمّا مَلِكَةُ خاتون، ابنةُ الرّوميِّ وكِرّا، فقد تزوّجت من شهاب الدّين القُونَويّ، وهو تاجرٌ من قُونِية. وتشير رسائلُ الرّوميّ إلى أنّ هذا الصِّهر ذهبَ لبعض الوقت إلى سيواس للتجارة، لكنّه اضطُرّ إلى أن يدفع رسومًا وضرائبَ باهظة على الطريق، الأمرُ الذي كاد يُتلفه. فكتب الرّوميُّ إلى پراونه مرّةً أخرى نيابةً عن هذا الصِّهْر،

طالبًا أن يُعفى من هذه الرّسوم (Mak 95- 6). وربّما لم ينسجم هذا مع أفراد العائلة الآخرين أو المريدين، ذلك لأنّ الأفلاكيَّ يروي قصّةً توحي بأنّ شهابَ الدّين عُرِف بأنّه بخيل (Af 323).

توفّيت مَلِكة خاتون بين عامي ١٣٠٣ و ١٣٠٦م (يقرأُ گلبينارلي، GB 238 و GM 430، نَقْشَ قبرها قراءةً مختلفةً فيجعل وفاتَها في عام ٧٠٣ أو ٧٠٥هـ)، وهي مدفونةٌ قربَ أخيها (GB 238). ويشير نقشُ قبر كِرّا خاتون إلى أنّها عاشت بعد وفاة الرّوميّ بتسعة عشر عامًا، إذ تُوفّيت في يوم الخميس الثالث عشر من رمضان عام ٦٩١هـ، أو يوم الخميس في الثامن والعشرين من آب، عام ١٢٩٢م (GM 429).

نشاطُ الرّوميّ ومنزلتُه في قُونِية قُبيل مجيء شمس:

ربّما نَعِمَ الرّوميّ، مُضاءً بهالة والده، بسُمعة طيّبة محلّية حتّى حين كان شابًّا مراهقًا؛ ويعتقد زرّين كوب أنّ واحدةً من مواعظ الرّوميّ المحفوظة ربما يرجعُ تاريخُها إلى فترةٍ ما قبل وصول العائلة إلى قُونِية (Zr P 60). ومهما يكن، فإنّه عندما وصل برهانٌ إلى قُونِية، نُعْلَم بأنّ الرّوميَّ كان موجودًا في لارندة/ قَرَمان، في الظّاهر لعدّة أشهرٍ، وتبعًا لِذلك ليس فقط في زيارةٍ مؤقّتة. مكث برهانٌ في الجامع السّنجاريّ في قُونِية، لامًّا فيما يُفتَرَض شَمْلَ المريدين السّابقين لبهاء الدّين، لأنّه يُقال إنّ صلاح الدّين جَعَل برهانَ الدّين شيخَه (Af 65). وكلّف برهانٌ خادمًا بأن يحمل رسالةً من قُونِيةَ إلى الرّوميّ في لارندة، متودّدًا إليه لكي يعود إلى قُونِية (Af 57). وإن استطعنا أن نعتمد على هذه الرّوايات، تبيّن لنا على نحوٍ واضحٍ أنّ الرّوميّ لم يتولَّ وظيفةَ أبيه حالًا. وربما يكون

قد ذهَبَ إلى راعي العائلة السّابق في لارندة، الأمير موسى، أو بحث عن ذي مقامٍ رفيع آخر هناك كان قد عرفه.

وبرغم أنّ الأفلاكيّ وسلطان وَلَد يصوّران الرّوميَّ خبيرًا فِقْهِيًّا مشهورًا على امتداد العالَمَ في هذه المرحلة، لم يكن عالِمَ الفِقْه الوحيدَ أو حتّى الأكثر شهرةً واحترامًا في قُونِية. ففي كتاب «مُسامرات الأخبار ومُسايرات الأخيار»، وهو تاريخٌ ألّفه محمود ابن محمّد كريم الآقسرايي في القرن الرّابع عشر الميلاديّ، نجدُ أسماءَ عددٍ من قضاة البلاد السّلجوقيّة في الأناضول إبّان حُكْم السّلطان غياث الدّين كيخسرو الثاني (١٢٣٧- ٤٦م) ووزيره، معين الدّين پراونه. ويزعمُ الآقسرايي أنّ قُضاةَ هذه المرحلة كانوا أفضلَ كثيرًا في العِلْم من أولئك الذين جاؤوا في المرحلة اللاحقة. وبين الأسماء المثبتة (Akh 419)، نجدُ في المنزلة الأولى قاضيَ قُونِية، سِراج الدّين محمودًا الأُرْمَويّ، المذكور أيضًا ثماني مرّاتٍ في «مناقب العارفين» للأفلاكيّ، الذي يُوصَف بأنّه الثاني بعد الشافعيّ، المؤسِّس لواحدٍ من المذاهب الفقهية الأربعة في الإسلام.

[١٢٤] كان القاضي سراجُ الدّين ميّالًا بقوّة إلى الرّوميّ، إن كان لنا أن نثق بما يقوله الأفلاكيّ. ويصف الأفلاكيّ كيف أنّ جماعةً من الناس فاتحت القاضي، محاولةً جَعْلَه يدين ممارسة الرّوميّ للسّماع. فما كان من القاضي سراج الدّين إلّا أن يرفض ذلك، قائلًا عن الرّوميّ إنّه رجلٌ صادقٌ، مؤيَّدٌ من جناب الحقّ ولا يُبارى في علوم الظّاهر كلّها، إضافةً إلى ذلك (Af 165- 6). وفي روايةٍ أخرى، يُساق رجلٌ اسمُه علاءُ الدّين ثريانوس (ذَرْيُونُس؟) إلى القاضي سراجِ الدّين متّهَمًا بالبِدْعه لأنّه يقول عن الرّوميّ إنّه الله. وقد دبّرَ لتخليص نفسه من العقوبة ببيان أنّ الرّوميّ صَنَعَ آلهةً من النّاس وقد ألهمه

أن يتحوّل إلى الإسلام من المسيحيّة ويجعله باحثًا عن الإلهيّ. وبعد حديثه، شَعَرَ العلماء بالخجل لاتّهامه (Af 274- 6)، لكنّ الأفلاكيّ، في خاتمة الحكاية، يوحي بأنّ التُّهَمَة كانت صحيحةً برغم كلّ شيء: «في طريق أهل الحقيقة [الصّوفيّة]، مهما كان الشيءُ الذي يمكن أن يقوله مريدٌ مخلصٌ عن شيخه، يُعدّ مسموحًا. ولا يمكن أن يحاسَب عليه» (Af 276).

يُذْكَر أيضًا في «المسامرات» القاضي عزُّ الدّين السِّيواسيّ، الذي يصفه الأفلاكيُّ بأنّه معارضٌ معارضةً تامّةً للسّماع (Af 104) ومفتخِرٌ بعِلْمه (Af 422)، إلى أن أظهر له الرّوميُّ روحانيّته الفائقة. وهذه الحكاياتُ من الأفلاكيّ يُفترض أن تنتمي إلى مرحلةٍ ما بعد لقاء الرّوميّ «شمسًا»، عندما طبّقت شهرةُ الرّوميّ الآفاق؛ وهي تكشف، في أيّة حال، أنّه حتّى بعد أن أصبح الرّوميُّ مشهورًا، لم يكن المرجعَ الفِقْهيَّ الوحيد أو حتى الرّئيس في المدينة.

[١٢٤] يظلّ «المسامراتُ»، المؤلَّفُ بعد وفاة الرّوميّ بقَرْن، يذكُرُ بعدد من الشخصيات المرجعيّة الرّوحيّة الشهيرة عدا الرّوميّ. مُدْخَلٌ في قائمةٍ للصّوفيّة المشهورين في تلك المرحلة، أصحابِ الطّريقة، الشّيخُ سعيدٌ الفَرْغانيّ. وبمناسبة الحديث عنه، نقول إنّ الأفلاكيّ يصفه (Af 360) بأنّه كان، مع صوفيّةٍ آخرين، بين خُلَّص مريدي الرّوميّ، لكنّ هذا يبدو اعتقادًا مبنيًّا على الأمانيّ، لأنّ «المُسامرات» يصنّفه على أنّه شيخٌ مستقِلّ. كذلك يُدرج كتابُ «المسامرات» فخْرَ الدّين العراقيّ، الذي يذكره الأفلاكيُّ أربعَ مرّات (Af 360, 399, 400, 563)، وعلى النحو نفسه يصوّره نصيرًا للرّوميّ، وإن يكن غيرَ مُحاكٍ له بالضّرورة. الوزيرُ مُعينُ الدّين پراونه بنى

خانقاه للعِراقيّ في مدينة تَوْقات، ووفقًا لما تقول المولويّة استعملَ السَّماع هناك وقدّم ذِكْرًا مؤيِّدًا للرّوميّ (Af 399- 400). وبرغم أنّ الأفلاكيّ يصوّرُ العلاقاتِ بينهما بأنّهما حميميّة، لا يمكن بناءً تأكيد أنّ الرّوميّ والعِراقيّ كانا متحابَّيْنِ متصافيَيْنِ على هذا الأساس. وبرغم أنّ ترجيحَ التقائهما عالٍ، لا يأتي الرّوميُّ على ذِكْره، الأمرُ الذي ربّما يشير عمليًّا إلى نوعٍ من المنافسة.

ويقول كتابُ «المُسامرات» إنّه مثلما أنّ القضاةَ إبّان حُكْم غياثِ الدّين كيخسرو كانوا أفضلَ من قُضاة زماننا، يجعلُ المدرّسون (اهلِ تدريس - بالفارسية) في أيّام غياث الدّين، ومنهم شيخُ الإسلام صدرُ الدّين القونويّ الذي نَسَلَ النّاسُ إلى حَلْقته الشّهيرة من كلّ حَدَبٍ في الدّنيا، مدرّسي زماننا يَظهرون كأنّهم منافقون مقارنةً (Akh 419). ومن بين أولئك المدرِّسين الكبار في الماضي، يذكر صَدْرَ الدّين، الذي يُقال إنّه خبيرٌ في الحديث، وكذلك معلِّمٌ صوفيّ (Akh 432).

[١٢٥] ومن بين هذه المجموعة من المدرّسين، يعطي «المُسامراتُ» (Akh 419) اهتمامًا خاصًّا لـ «العاشق الإلهيّ وقُطب الزّمان» مولانا جلال الدّين محمّد البلخيّ، الذي يعزُّ وصْفُ شهرتِه وتأثير أحاديثه. ويؤيّدُ شهادةَ كُتّاب سيرة الرّوميّ وتصريحاتِ الرّوميّ نفسه التي تذهب إلى أنّ الرّوميّ حظي بالدّخول إلى أعلى المسؤولين في دولة السّلاجقة. وعندما يصفُ «المسامراتُ» (Akh 432) وفَيَاتِ عظماء العصر، يذكر تاجَ الدّين المعتزّ بن طاهر بينهم (Akh 433)، الذي يصفُه الأفلاكيّ بأنّه واحدٌ من خاصّة مريدي الرّوميّ، وهو قائدٌ موثوقٌ قام بأعمالِ خيرٍ كثيرة من قبيل إنشاء المدارس وخوانق الصّوفيّة والمشافي والرُّبُط. ومن بين قادة السُّلطان جميعًا، أحبَّ الرّوميُّ هذا

الرجل حُبًّا جمًّا. ولأنّه كان من خُراسان أيضًا، اعتاد الرّوميُّ على أن يخاطبه بـ «مُواطني» (Af 239).

وتذكر كُتُبُ مناقب الأولياء مجموعةً كبيرةً من المسؤولين والسّلاطين السّلاجقة الذين اتّصل بهم الرّوميُّ، لكنّه يمكن القولُ سَلَفًا إنّهم لم يشغلوا أنفسَهم بوصف منظَّمٍ وحقيقيّ لعلاقة الرّوميّ بهم. وقد رأينا قبْلُ كيف يصوِّر الأفلاكيُّ صاحبًا الأصفهانيَّ بأنّه مريدٌ أوّلًا لبرهان الدّين ثمّ للرّوميّ، مقدِّمًا الرّوميَّ إلى السّلطان عزّ الدّين كيكاوس (ح. ١٢٤٦- ٦٠م). وفي مستطاعنا أن نخمِّن، في أيّة حال، أنّ الرّوميّ لم تكن له صلاتٌ حميمية جداً مع العائلة الملكيّة السّلجوقية إبّان السّنواتِ التّسع من حُكْم غياث الدّين كيخسرو الثاني (ح. ١٢٣٧- ٤٦م)، الموافقةِ للمرحلة من حياة الرّوميّ التي أعقبت عودَتَه من سورية حتّى وصول شمس الدّين التّبريزيّ إلى قُونِية. وهذا قد يعني أنّ الرّوميّ لم يكن مشهورًا إلى حدّ يجعله يجتذب اهتمامَ أحد السّلاطين، أو أنّه لم يجتذب اهتمامَ هذا السّلطان بعينه، أو أنّ الرّوميَّ لم يجد هذا السّلطانَ نفسَه جديرًا بالاهتمام.

كان غياثُ الدّين الابنَ الأكبر لعلاء الدّين كيقُباذ، لكنّه ابتغاءَ تأمين مكانه على العرش، جَعَل أخوَين غير شقيقين له يُقتلان، مع أمّهما، وهي من الأيوبيّين. كذلك طهّرَ رجالَ الجيش والنُّخبة الحاكمة. وقد شهدت فترةُ حُكْمه ثورةَ قبائل التّركمان في الشّطر الجنوبيّ الشّرقيّ والأوسط من أراضي بلاده في عام ١٢٣٩م. هذا العصيانُ المسلَّحُ الذي قاده واعظٌ شعبيٌّ يسمّى بابا إسحاق (انظر: قره مصطفى في LCP، ١٧٩- ٨٣)، دامَ لثلاث سنوات ومن المرجَّح جدًّا أنّه جعَلَ غياثَ الدّين نزّاعًا إلى الشّكّ في الوعّاظ الشعبيّين كالرّومي. وقد أثبت وصولُ المغول إلى المنطقة، في أيّة

حال، أنّه تهديدٌ طويلُ الأمد كثيرًا. إذ انتزعوا أرضروم في عام ١٢٤٢م وهزموا هزيمةً ساحقةً كيخسرو الثاني في معركة كوسه داغ في عام ١٢٤٣م، التي فرّ فيها كيخسرو الثاني إلى الأناضول. وقد عقد الوزيرُ مُعينُ الدّين پراونه معاهدةً أصبح فيها السّلاجقةُ عمليًّا دولةً تابعةً للمغول(١).

كان غياثُ الدّين كيخسرو الثاني متزوِّجًا من أميرةٍ جورجيّة، هي تَمَر، ابنةُ المِلِكة روسودان مَلِكة جورجيا (١٢٢٣- ٤٧م). وتَمَرُ هذه، التي يُشار إليها بـ «السّيدة الجورجيّة»، گُرجي خاتون، عند الأفلاكيّ، وَلَدت كيقُباذ الثاني، الذي حَكَم سلطانًا في جزءٍ من البلاد السّلجوقيّةِ في شرق نهر قيزل من عام ١٢٤٩ إلى ١٢٥٧م (برغم أنّ السّلطة كانت مركّزةً في أيدي وزرائه). وهكذا كانت السّيدةُ الجورجيّة زوجةً وأمًّا لسلاطين سلاجقة. وبعد وفاة غياث [١٢٦] الدّين، تزوّجت مرّةً أخرى، وهذه المرّة من الوزير القويّ مُعين الدّين پراونه، وأصبحت مريدةً للرّوميّ (Tür 26).

ومن هذا يمكننا أن نستنتج شيئًا عن منزلة الرّوميّ وإغرائه. فمن ناحيةٍ، اجتذب أتباعًا أقوياء من خَلْفيّة مسيحيّة، مثل گُرجي خاتون هذه، ومن ناحيةٍ أخرى اجتذب تُجّارًا مُسلمين مثل صلاح الدّين زَرْكُوب، الذي كان مُريدًا لبُرهان الدّين. كذلك اجتذب رجالًا من «الفُتُوّة» أو طُرُق الأَخِيّة [جماعة الفتيان الذين يُعرف الواحدُ منهم بـ«أخي فُلان..»]، مثل حُسام الدّين. لم يكن أحدٌ من هؤلاء النّاس عالِمًا دينيًّا ذا ميولٍ فِقْهيّة؛ الأمرُ عكسُ ذلك تمامًا، فقد كانوا أناسًا عاديّين، ربّما غير منجذبين كثيرًا إلى نوع الإسلام الذي يدعو إليه القُضاة وعُلماءُ الكلام. وجد السّلاطينُ ورجالُ الدّولة أنّ من المفيد دَعْمَ عُلماء الدّين وأهل الصّلاح من ذوي

النزعات المختلفة لأسبابٍ سياسيّة. فإنّه بإنشاء مدارس الفِقْه ورعاية عُلماء الدّين والتعلّق بالوعّاظ والأولياء الشعبيّين، يمكنهم الظّفرُ باحترام طبقات المجتمع المختلفة وكَسْبُ نوعٍ من المشروعيّة الدّينيّة أو الرّوحيّة لحكمهم.

إضافةً إلى هذا طبعًا، كان كثيرٌ من هؤلاء الأشخاص مؤمنين أتقياء. وبرغم أنّ رجالَ الدوّلة من حيث هم سياسيّون كانوا يتورّطون في أعمالٍ قاسيةٍ وفي كثير من الأحيان وحشيّة، كانوا يتمتّعون عادةً بثقافةٍ جيّدة في الأدب وفنّ الحُكْم وفي كثير من الأحيان يرغبون في أن يعرفوا المزيدَ عن النّقاط الدّقيقة في علم الكلام والعقيدة والتاريخ الإسلاميّ والرّوحانيّة. حتىّ إنّه يحدث أحيانًا أن يَعدّ السلطانُ نفسَه مريدًا لرجلٍ صالح بعينه، مثلما هي الحالُ في بهرامشاه الغَزْنويّ والشّاعر سَنائي.

ومن ذلك مثلًا، يبدو أنّ خليفةَ غياث الدّين، عِزَّ الدّين كيكاوس الثاني (ح. ١٢٤٦ ـ ٦٠م)، كان يحمل احترامًا كبيرًا جدًّا بل حتّى حُبًّا للرّوميّ (انظر القصّة المشكوك فيها في: Af 254). وفي مرحلةٍ من المراحل دعا السُّلطانُ عِزُّ الدّين الرّوميَّ ليكون ضيفًا له في أنطالية، لكنّ الرّوميّ احتجب عن الرّسل الذين أرسلهم السّلطانُ لمرافقته إلى هناك (Af 1020-21). ويبدو أنّ القصّة مبنيّةٌ على ظرفٍ تاريخيّ حقيقيّ، مثلما يشير الرّوميّ نفسُه إلى أسبابه في عدم الذهاب إلى أنطالية في الحديث رقم ٢٣ من كتابه «فيه ما فيه» (Fih 97):

على المرء أن يذهبَ إلى تَوْقات؛ لأنّ تلك النّاحية دافئة. وبرغم أنّ أنطاليةَ دافئةٌ، فإنّ أغلب الناس هناك من الرّوميّين وهم لا يفهمون كلامَنا، برغم أنّه بين الرّوميّين أيضًا من يفهمون كلامَنا.

في وقتٍ ما بين عامي ١٢٥٧ و ١٢٦٠م، أملى الرّوميُّ على حُسام الدّين رسالةً موجَّهةً إلى عزّ الدّين كيكاوس الثاني هذا، يشكرُ فيها السّلطانَ على تعيين شخصٍ اسمُه نَجْمُ الدّين بن خُرَّم (انظر في شأنه: Mak 300) في منصبٍ حكوميّ. وفي هذه الرّسالة، يشير الرّوميُّ إلى نفسه بـ «الأب»، مُوحِيًا بأنّه كان على علاقةٍ بهذا السّلطان كعلاقة أبٍ بابنٍ أو شيخٍ بمُريد. ويسمّي الرّوميُّ السّلطانَ بحرًا للعدل والاستقامة ويواسيه على منفاه، مقدِّمًا له كلماتِ العزاء والنُّصْح من القرآن (Mak 59- 61). ووفقًا للأفلاكيّ، فإنّ السُّلطانَ عزَّ الدّين ينشُدُ مشورةَ الرّوميِّ وفي إحدى المناسبات بلَغَ الأمرُ أنْ وبّخه الرّوميُّ (Af 443- 4):

في يومٍ من الأيّام جاء السّلطانُ عزُّ الدّين كيكاوس، نوّر الله برهانَه، لزيارة حضرة مولانا. فلم يُولِه الاهتمامَ المناسب [١٢٧] ولم يدخل معه في أيّ حديث أو موعظة. فتواضع سلطانُ الإسلام كالعَبْدِ وقال: لعلّ حضرة مولانا ينصحني».

فأجاب الرّوميُّ: أيّة نصيحةٍ عليَّ أن أقدّم؟ ـ جعلوكَ راعيًا فعملتَ كالذّئب. جعلوك حارسًا فعملتَ كاللّص. جعلكَ الرّحمنُ سلطانًا، لكنّك تتبعُ تعاليمَ الشّيطان».

ولذلك خرج السّلطانُ باكيًا ووقف حاسرَ الرّأس عند باب المدرسة مُبديًا ندمًا شديدًا. ثمّ قال: «يا أللهُ، برغم أنّ حضرة مولانا كلّمني بقسوة، فعَلَ ذلك من أجلكَ. وأنا، عبدَكَ العاجزَ، أُذِلُّ نفسي وألحُّ عليكَ بسُلطانك. فبهذَيْنِ العَمَلَيْنِ المخلِصَيْنِ ارحَمْني». ثمّ أنشد هذين البيتين:

ارحمْني من أجل هاتَيْنِ العينَيْنِ المبلّلتَيْنِ بالدّمع،

ورحمةً لهذا الصَّدْر المحترق الممتلئ أسى.

فيـــا مَـــــنْ رحـــمتُك تتجـــاوز كـلَّ كـــثرة

ارحـــمْني، أنـــا الأقـــلّ من الأقـــلّ.

ولذلك تقدّم حضرةُ مولانا بخُطا واسعة وأظهر اهتمامًا عظيمًا به، قائلًا:

«اذهبْ، لأنّ الحقّ تعالى قد أظهرَ لك الرّحمة وغفرَ لك».

ويذهب سلطانُ وَلَد (SVE 197) إلى القول إنّه قبْلَ وصول شمس تَبريز إلى قُونِية، أظهرَ الرّوميُّ الكرامات يسارًا ويمينًا أمامَ الصِّغار والكبار على السّواء، واجتذبَ أكثرَ من عشرة آلاف مُريد. أمّا المؤرِّخُ فسيكون عليه طبعًا أن يتوقّف عند هذا الرّقم، الذي يمثِّل نسبةً مهمّةً من الأهلين، لكنّ سلطانَ وَلَد يواصل القولَ ليبيِّن أنّ كثيرًا من هؤلاء المريدين كانوا ما يزالون حتى ذلك الوقت غيرَ مخلصين إخلاصًا تامًّا (گرچه اول ز صدق دور بودند ـ بالفارسيّة). ويمكن أن نستنتج أنّ الرّوميّ حظي بدَعْمٍ من عدد مهمّ من التّجّار والحِرْفيّين، وكان قادرًا على أن يجذب ويحوّل إلى الإسلام المسيحيّين اليونانيين والأرمن. ويشير الرّوميُّ إلى هذه المقدرة لديه في الحديث رقم ٢٣ (Fih 97):

في يومٍ من الأيّام كنتُ أتحدّثُ بين جماعةٍ وكان منهم أيضًا جماعةٌ من الكفّار. كانوا في أثناء الكلام يبكون ويأخذُهم الحالُ ويغلبهم الوَجْد. وتسألُ: «وماذا يفهمون وماذا يعرفون عن هذا الضّرب من الكلام؟ المسلمون المختارون واحدٌ من الألف منهم فقط يفهمُ هذا النّوعَ من الكلام. فماذا كانوا هم يفهمون حتّى يبكوا؟ فأجيبُ بأنّه ليس ضروريًّا أن يفهموا هذا الكلامَ نفسَه، بل يفهمون ما هو أصلٌ لهذا الكلام.

مِثْلُ هذه التّحولاتِ ستكون قد أوصلت الرّوميَّ إلى دَعْمٍ شعبيّ عظيم بوصفه معلّمًا للإسلام واكتسبَ دَعْم أعضاء النُّخبة الحاكمة. ويخبرنا سلطانُ وَلَد بأنّ الخاصّةَ والعامّةَ على السّواء صاروا مريدين له وخَدَمًا، وقد أحيتهم تعاليمُه مِثْلَ نباتاتٍ أزهرت حديثًا في مطلع الرّبيع. ومثلما يصوغ سلطانُ وَلَد الأمرَ صياغةً شعريّةً، لا بدّ أن يكون الرّوميّ، بشَهامته ونُبله، قد قدّم المواعظَ من على المنبر بطريقة النبيِّ الدّافئة الخلّابة. تحدّث الرّوميُّ عن أسرارٍ خفيّة، وقال كلماتٍ لألاءة مثل اللآلئ في عِقْد أخّاذ؛ وسُمعتُهُ الطيّبة [١٢٨] عصفت بالعالَم، فقد جلب إلى الحياة روحَ الإنسان. وقد كشف أسرارًا جعلتْ كلَّ واحدٍ من مريديه يتجاوز مقامَ الصّوفيّ الشّهير، معروفِ الكرفيّ.

حتّى إنّ سلطان وَلَد يذهب إلى القول (SVE 197):

مفتيانِ بزرگ واهـل هنر — ديده اورا به جاى پيغمبر

ويعني:

المُفتونَ الكبارُ وأهلُ البراعة — رأوه في مكـــان الرّســول

وبرغم أننا ربّما لا نرغب في أن نتحمّلَ سلطان وَلَد في كلمته، لا يمكن للقُضاة وعُلماء الدّين التقليديّين أن يثيروا اعتراضات عنيفة على رجلٍ جيِّد التحصيل في علوم الإسلام ولديه أنصارٌ شعبيّون ودَعْمٌ مؤسَّسيّ، رجلٍ رتّب لكي يكتسب متحوِّلين إلى الدّين. وإذا ما صرفْنا النّظرَ عن زَعْمِ سلطان وَلَد أنّ الرّوميَّ كان لديه عشرةُ آلاف مريد، فلن يبدو غيرَ قابلٍ للتصديق كثيرًا أنّ الرّوميّ شَغَلَ وظائفَ تدريسيّة في أربع مدارس محترمة مستقلّة (در چهار مدرسه معتبر مدرّسى مى كرد ـ بالفارسيّة)، حيث كان منشغلًا بتدريس حلقاتٍ في علوم الدّين (به تدريس علومِ دينى مشغول بود ـ

بالفارسيّة). ومهما يكن، فإنّه لا يبدو مرجّحًا كثيرًا، مثلما يواصلُ الأفلاكيّ (Af 618) إخبارَنا، أنّ حاشيةً من كبار العُلماء في المدينة طافت حول الرّوميّ من مكان إلى آخر.

إنّ دراسةً مدقِّقةً لرسائل الرّوميّ في ترابطٍ مع المصادر التاريخيّة ومعجمات سِيَر الأولياء ينبغي أن تكشف عن قَدْرٍكبير في شأن علاقاته مع رجال الدولة والقُضاة وعُلماء الدّين الآخرين، ومع مريديه، خاصّةً في المرحلة الممتدّة بين خمسينيّات وسبعينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ. وقد قدّمت نشرةُ توفيق سبحاني الممتازةُ المصحوبةُ بالحواشي لرسائل الرّوميّ (مكتوبات ـ بالفارسية) الشيءَ الكثير في هذا الصّدد؛ وحين تُستعملُ هذه النشرةُ مقرونةً بتعليقات فروزانفر على المتن الفارسيّ لـ «أحاديث الرّوميّ»، أي كتاب «فيه ما فيه»، أو، في الإنكليزية، بتعليقات ثاكستون Thackston في كتابه Signs of the Unseen [وهو ترجمة إنكليزية لـ «فيه ما فيه»] (انظر الفصل ٩)، ربّما نكون قادرين حتّى على أن نستخلص معلوماتٍ إضافيّة موثوقة في شأن عمل الرّوميّ ومدى امتداد سمعته في المرحلة التي سبقت وصولَ شمس تبريز إلى قُونية.

الرّوميُّ الإحيائيّ:

موعظةٌ للرّوميّ:

ههنا يتلو نصُّ إحدى مواعظ الرّوميّ مثلما دُوِّنت في كتاب «المجالس السّبعة». وهناك إشارةٌ صغيرة إلى الزمن الذي أُلقيت فيه المواعظُ السّبعُ المحفوظة بتقليد المخطوطات. وقد اعتقد فروزانفر أنّ واحدةً منها يرجع تاريخُها إلى حياة والده، وهكذا إلى ما قبْلَ عام ١٢٣١م (FB 216)، لكنّنا لا نستطيع أن نعرف على جهة اليقين ما إذا كانت هذه المواعظُ تمثّل أسلوبَ الرّوميّ قبْلَ لقائه شمسَ الدّين التّبريزيّ أو بعده.

وبصرف النظر عن إيضاح توقّعات جنس الوعظ الفارسيّ في القرون الوسطى والافتراضات المشتركة لجمهورٍ سُنِّيّ، سيعطينا هذا فكرةً عن الاستعمال العامّ الذي وضع له الرّوميّ ثقافتَه الرّسميّة. المواعظ كانت تُؤدّى في محيط شفويّ أساسًا، [١٢٩] في مسجدٍ أو مدرسةٍ، من جانب متحدّثٍ على مِنْبرٍ أو كُرسيّ تشريف. وقد جرت العادةُ على أنّه بعد الصّلوات أو تلاوة القرآن، كان الواعظُ يقفُ في مقدّمة حَشْدٍ كبير من الناس الذين كان بعضُهم منتبهًا غايةَ الانتباه وبعضُهم انحدر من تقليدٍ اجتماعيّ. ومعظمُهم سيكون حَسَنَ الاطّلاع على الأقلّ على معرفةٍ سطحيّة للعربيّة ومطّلعًا على نحوٍ مبهمٍ على معظم الحديث النبويّ وآيات القرآن التي سمعوها. الرّجلُ الذي لديه وَرَعٌ وعِلْمٌ مُعترفٌ بهما هو وحْدَه الذي يُعطى المنبرَ لإلقاء موعظةٍ، بفضلها يكون له بعضُ سيطرة العالِمِ الخبير على معظم الجمهور. ولا بدّ من أن تَستعمل الموعظةُ المؤثّرةُ برغم ذلك كلَّ التّقانات المسرحيّة من تنغيمٍ وإيماءٍ وتعديلٍ لطبقة الصّوت، وهلمّ جرّا، من الأمور التي يتمكّن منها المتحدِّث الممتاز.

وفي مواعظ الرّوميّ الفارسيّة كان يُلقي دُعاءَ التبرُّك الافتتاحيّ بالعربيّة، لغة الطّقوس الدّينية، مع مقبوسات من القرآن ومقاطع من الحديث النبويّ. وكان أيضًا يُنشِد أشعارَ شعراء، معظمها بالفارسيّة، ويروي قِصصًا قليلةً لإيضاح قضيّته (بعضُ هذه القِصَص يظهرُ في المثنويّ). في دعاء التبرُّك العربيّ يستعملُ الرّوميُّ السَّجْعَ، وهو تقانةٌ أسلوبيّةٌ مستمدّةٌ من القرآن، وِفاقًا لطريقة عصره. وفي الموعظة الخاصّة المترجمة فيما يأتي(٢)، تُلاحَظ فاصِلةٌ واحدةٌ على امتداد الدّعاء، فارضَةً على الرّوميّ أن يستعمل كلماتٍ نادرةً مع بعض الكلمات المستعمَلة في صورها الأكثر غموضًا. يبدأ دعاءُ التبرّك

بضَربٍ من التّحميد يدور حول تعالي الله [تعالى] والحاجة إلى أن يسلِّم الإنسان بقضائه. وينتهي تقريبًا بدعاءٍ يُترضّى فيه على الخلفاء الرّاشدين الأربعة المعترف بهم عند أهل السُّنّة.

ولا يترجم الرّوميُّ دُعاءَ التبرّك العربيّ لجمهوره، لكنّه يُتبع الدّعاءَ العربيَّ لمحمّد [عليه الصّلاة والسّلام] والصّحابة الذي يختم دعاءَ البركة بدعاءٍ أطول بنثرٍ فارسيّ مجازيّ، وهو دَأْبٌ يبدو أنّ الرّوميَّ دَأَبَ عليه دائمًا. أمّا باقي الموعظة فيُلقى بالفارسيّة ـ اللّغة المتحدّث بها في البلاط والتي يتحدّث بها الجمهور المثقَّفُ في الأناضول السّلجوقيّة ـ ما عدا الاقتباسَ من حديث طويل، الذي يقدِّم عندئذٍ بترجمة فارسيّة مفعمةٍ بالحيوية وتفسيريّة. عباراتٌ مختصرة من مجموعةٍ من الأحاديث النبويّة يُؤتى بها بالعربيّة أيضًا.

وقريبًا من النّهاية، يتلاعب الرّوميُّ بصياغة الاعتراف الإسلاميّ بالإيمان: «لا إلهَ إلّا الله». فإنّه ابتغاءَ أن يتحوّل الإنسانُ إلى الإسلام عليه أن ينطقَ بهذه الشهادة أمام شهود. وكانت أيضًا تُذاع من المآذن خمسَ مرّاتٍ في اليوم في أوقات الصّلوات؛ وكانت فضلًا عن ذلك تعبيرًا يوميًّا عامًّا ، لا يزال الإيرانيّون يستعملونه في أوقات الإحساس بالإحباط أو الغضب. وكان الصّوفيّةُ يتأمّلون المعنى العميقَ والقداسةَ اللذين يحسّون بهما في هذه العبارة، ملاحظين أنّها تبدأ بمبدأ النّفي (لا) الذي ينفي تمامًا وثنيّةَ الآلهة الزّائفة، قبْلَ الإفضاء إلى إثبات الله [سبحانه]. وعدّ الصّوفيّةُ هذا تأكيدًا لاعتقادهم أنّ العابدَ ينبغي عليه أوّلًا أن يسلك طريق النّفي the via negativa، ماحيًا كلَّ أثرٍ للوثنيّة ومؤدّبًا النّفسَ الشّهوانيّة إلى أن تتحقّق بالفَناء في الله.

ثمّ بعد مَحْوِ هذه [١٣٠] العوائق، يستطيع الإنسانُ عندئذ أن يبدأ بسلوك طريق الإثبات Via positiva، المفضي إلى لقاء الله، الذي يقف في نهاية الرّحلة.

الحمدُ لِلهِ المقدّس عن الأضداد والأشكال، المنزَّه عن الأنداد والأمثال، المتعالي عن الفَناء والزّوال، القديم الذي لم يزَلْ ولا يزال، مقلِّب القلوب ومصرِّف الدهور والقضاء ومحوِّل الأحوال؛ لا يُقال متى وإلى متى؛ فإطلاقُ هذه العبارة على القديمِ مُحال؛ بدَأَ العالَمَ بِلا اقتداءٍ ولا مِثال، خلَقَ آدمَ وذرّيّتَه من الطّين الصّلصال؛ فمنهم للنّعيم ومنهم للجحيم ومنهم للإبعاد ومنهم للوصال؛ منهم من سقى شَرْبَةَ الإدبار ومنهم من كسا ثيابَ الإقبال؛ قطعَ الألسنةَ عن الاعتراض في المقال قولُه تعالى: «لا يُسأل عمّا يَفعلُ وهم يُسألون» [K 21: 23]. جلّ ربُّنا عن المماراةِ والجِدال؛ ومِنْ أينَ للخَلْق الاعتراضُ والسّؤال وقد كان معدومًا ثمّ وُجِد ثمّ يتلاشى ويسيرُ سَيْرَ الجبال: «وترى الجبالَ تحسبُها جامدةً وهي تمرُّ مرَّ السّحابِ صنعَ اللهِ الذي أتقنَ كلّ شيء» [K 27: 88]. «لا إله إلا اللهُ» [K 2: 163]، «الكبير المتعال» [K 13: 9].

بعَثَ نبيَّنا محمَّدًا ـ صلّى اللهُ عليه وسلّم ـ عند ظهورِ الجُهّال وغلبةِ الكُفْر والإضلال، فنصَحَ لأُمّته بالقول والفَعال، وأوضحَ لهم مناهجَ الحرام والحلال، وجاهدَ في سبيل الله على كلّ حال، حتّى عاد بحرُ الباطلِ كالآل، فاعتدلَ الحقُّ بسعيه أيَّ اعتدال، صلّى الله عليه وعلى آله خيرِ آل، وعلى صاحبِه أبي بكرٍ الصِّدّيق المنفق عليه كثيرَ المال، وعلى عمرَ الفاروقِ الخائضِ في طاعته غمراتِ الأهوال، وعلى عثمان ذي النّورَيْنِ المواصِلِ لتلاوة الذّكْر في الغدوّ والآصال، وعلى عليّ بنِ أبي طالبٍ كاسِرِ الأصنامِ وقاتلِ الأبطال، مارتعت بصَحْصَحِها عُفْرُ الغزال وضَوّأَ الحِنْدِسَ وميضُ الذّبال، صلاةً دائمةً بالتضرّع والابتهال.

مناجاة

يا ربّ ، يا ربّ ، أيُّها المربِّي ، ربِّنا بذلك النُّور الذي تُربِّي به عبادَك المقبِلين من أجل وِصال الحبيب ، ولا تربِّنا بعَلَف الشهوة الذي تُربِّي به الأعداءَ مِثْلَ البقر والغنَم في الحظائر، ومثل حيوانات التسمين التي تربَّى من أجل اللَّحم والجِلْد.

ربِّ أطيارَ حواسّنا بحَبِّ العِلْم والحكمة من أجْلِ الطَّيران في السَّماء، لا بحَبِّ الشّهوة من أجْل قَطْع الأعناق. إنّ لاعِبَ الفلَك، مثل لاعبي اللَّيل، يُخرج الألعابَ من وراء خيمة خيالات النجوم ولُعَب السَّيارات هذه، ونحن كالحشد المكتظّ حول هذه اللُّعب مستغرقون، ونُصفّي بقايا عمرنا[١٣١]. ها قد وصل صباحُ الموت، والحشدُ المكتظُّ لِلاعِبِ ليلِ الفَلَكِ هذا فترت همّته، وقد أسلَمْنا ليْلَ العُمر للرِّيح.

يا ربّ، قَبْلَ ان يتنفَّس صبحُ الموت، اجعَلْ هذا اللَّعِبَ باردًا قليلَ الحظوة لدى قلوبنا، ابتغاءَ أن نخرجَ في الوقت المناسب من هذا الحشد المكتظ ولا نتخلَّف عن رَكْب سُراة اللَّيل. وعندما يتنفَّس الصُّبح يظفر بنا في ناحية قبولك.

يا ربّ، ها قد وصَلَ نداءُ حياتِكَ إلى آذان الأرواح، فسارعت الأرواحُ جميعًا في صحراء مترامية الأطراف. وقد تقدَّم عطشانُ ماءِ حياةِ هذه الدُّنيا، ووقع الجميعُ فيها، برغم أنَّ الأدلّاءَ وخبراء الماءِ يصرخون بعالي الصوت : برغم أنه يشبه ماءَ الحياة، ليس هو ماءَ الحياة. ماءُ الحياة فيما بعد، دَعُوا هذا.

ماءُ الحياة هو ذلك الماءُ الذي كلُّ من يشربُ منه لا يموتُ البتّةَ، وكلُّ فرع شجرةٍ يخضرّ بالارتواء منه لا يذبل ولا يبلى، وكلّ وردة تتفتّح من ماء الحياة هذا لا تسقط البتّةَ. أمّا هذا [الذي ترونه] فليس ماءَ الحياة، بل ماء الممات. من يشرَبْ أكثرَ مِنْ ماء الحياة الفاني هذا يمُتْ قبْلَ غيره. ألستَ ترى الملوكَ أقصرَ أعمارًا

من العبيد؟ وكلّ غصن شجرة امتصَّ أكثرَ من هذا الماء ذبل وصوّح قبل غيره. وهكذا انظرْ إلى الوردة التي رويتْ أكثرَ ونضرت أكثرَ من هذا الماء فستجدها تسقط قبل سواها من عرائس البستان جميعًا.

نادرٌ ذلك الإنسانُ الذي دخلت هذه النصيحةُ وهذا النداءُ أذنَيْه، وقليلٌ من الناس مَنْ تحلَّى بإنسانيته فتَرَك هذا الماءَ العَكِر لأهل الدَّناءة والخسّة.

يا ربّ، يا ملِك، اجعَلْنا من أولئك النادرين ونجِّنا من هذا الماء العَكِر المِلْح؛ لكي لا نموتَ عند هذه العَيْن [عين الماء] مِثْل الآخرين من منتفخي البطون والوجوه، ولا نبقى محرومين من طلب ماء الحياة.

روى أبو ذرّ عن النّبيّ، عليه الصّلاةُ والسّلام، قال: سألتُ رسولَ الله ﷺ: ما في صحف موسى؟ قال: قد كان في صحف موسى:

«عجبتُ لِمَنْ أيقنَ بالموت: كيف يفرح؟ - وعجبتُ لِمَنْ أيقن بالنّار: كيف يضحك؟- وعجبت لِمَنْ أيقن بالحساب: كيف يعملُ السيئات؟- وعجبتُ لِمَنْ أيقنَ بزوال الدُّنيا وتقلُّبها بأهلها كيف يجمعُها ويطمئنّ إليها»(٠٠) ؟.

أبو ذرّ الذي هو من أتباع حضرة الرّسالة، والمستفيدين من عتَبة النبوّة، وخدَمِ حُجْرةِ الفتوّة هكذا يقول: في يومٍ من الأيام، شرَفُ جيشِ أهل الدِّين، السَّنَدُ والملاذ لأهل الأرَضين، نقطةُ دائرة العالَم، ثمرةُ شجرة بني آدم، صاحبُ طغراء: ﴿وَلَسَوفَ يُعطِيكَ رَبُّكَ فَتَرضَى﴾ [الضحى: ٩٣/٥]، ورائضُ بُراق (٣) ﴿سُبحَانَ الَّذِي أَسرَى﴾ [الإسراء: ١٧/١]، المعروجُ به إلى الأفق الأعلى ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ [النجم :٥٣/٨]، الدّنيا والآخرةُ تحت قدَميه[١٣٢] تشيران: «فكان قاب قوسين أو أدنى» [النجم :٥٣/٩].

---

(٠٠) الحديث الشريف بين علامتي التنصيص، بالعربية في الأصل [المترجم].

أبو ذرّ هذا قال: هذا الأعظمُ كان قد خرج من المسجد الحرام ومن حجرة المصلّي يناجي ربَّه، وتلا: «دعاء بعد كلِّ صلاة مستجابة»، «وجلَس على سَرير «أنا سيِّدُ ولَدِ آدمَ ولا فَخْر»، وألقى بساطَ: «الفقرُ فخري»، ووضع أريكةَ «آدمُ ومَنْ دونه تحتَ لوائي»، واتَّكأ على متَّكأ «أوَّلُ ما خلقَ الله نُوري»، وتحلَّق حولَه المهاجرون والأنصارُ وجَمْعُ «المستغفرين بالأسحار» يشكرون شُكْرَ من هم «قائمون باللَّيل وصائمون بالنهار»؛ وكان الصِّدِّيقُ بالتحقيق يثقبُ دُرَّ السِّرّ، والفاروقُ يفرُقُ بين الحقِّ والباطل، وذو النُّورَيْن يهيِّئ ضياءَ ظُلمة اللَّحد، والمرتضى يضرب حَلْقةَ باب الرِّضا؛ وبلالُ، الشبيه بالبلبل، يقول: «أرِحْنا يا بلال»؛ وصُهَيبٌ يشرب قدحَ صهباء الوفاء؛ وسَلْمانُ يتقدَّم في طريق السَّلامة، وكنتُ أنا ـ أبا ذرّ ـ قد صِرْتُ ذرَّةً في طريق عظمته، أطلقتُ لسانَ الانبساط، وقلتُ: أيْ أعظمَنا، ما في صحف موسى؟ ـ أيّ شيء في صحف موسى هو سلوةٌ لأرواح العاشقين وأنيسٌ لقلوب المشتاقين؟

رفعَ الأعظمُ قُفْلَ السُّكوت بأمر الحيّ الذي لا يموت عن حُقّة التحقيق فقال: «عجبتُ»؛ عجبتُ لذلك العَبْد الذي وضَعَ في ميدان الإيمان قَدَمَه، وآمن بجهنَّم ودَرَكات جهنَّم، ووصل إلى مسمعه صوتُ مالِكٍ وأعوانه، في بُوتقة البلاء وسجن الابتلاء: كيف يضحك؟

أيْ أعظمَنا، الفائدةُ الثانية؟

قال: وعجبتُ لِذلك العَبْد الذي شارفَ عُمُره العزيز على الانتهاء، وقد أيقنَ بالموت، ولم يُعِدّ له عدَّتَه، ويُقِرّ بسؤال القبر ولم يهيِّئ له جوابًا: كيف يفرح؟

وفي الثالثة قال: وعجبتُ لَعَبْدٍ آمن بأنَّ لِذَرّات فِعْلِه وقوله حسابًا (فَمَن يَعْمَلْ

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيرًا يَرَهُ) [الزلزلة: ٧/٩٩]، وقد نُصِب ميزانُ العَدْل: كيف يعملُ السِّيئات(٭)؟

وعجبتُ رابعًا من عَبْدٍ غَذْر الدّنيا ويدفن أعزّاءه في التُّراب، ويسمعُ من القُرّاء: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ) [آل عمران: ٣/ ١٨٥]: كيف يجمعُ الدُّنيا بقَدْرٍ كبير من الحُبِّ والحرص والتَّوق، وكيف يطمئنّ قلبُه إليها وهو يرى قبورَ الموتى وأكفانهم، ويذوق فراقَ الأحبَّة؟ ـ ولكن مَنْ لم يذق ما قد ذاقه الأحبَّةُ من مرارةِ الفراق، كيف يعرف قَدْرَ الوصال؟ ـ ومَنْ لم يعانِ الألَم، كيف يعرف قَدْرَ المرْهَم؟

[١٣٣] لا، لا، يا أخي. اجتهِدْ في أن تَخرج من هذا السِّجن، وضَعْ قَدَمَك في أوّل طريق التَّدَم؛ لكي يكون لك في هذه الدُّنيا الاثنان كلاهما. ولكن ما قيمةُ هذا؟ بل اجعَلْ همَّتَك أعلى من هذا، واستحثّ مركبَ الدِّين السَّيْرَ، ودَعْ مشاهدة الدُّنيا ولا تفتَحْ عينيك أيضًا على بهجة العقبى؛ لكي ترى جمالَ ذي الجلال. واكنس كلَّ شيء بمكنسة «لا»(٭٭). كلُّ من يكون مَلِكًا وابنًا لِمَلك، يكون لمرآته فرّاشٌ [خادم]. وإنّ «لا إله إلّا الله» هي فرّاشُ خاصّة الحضرة وملوك الحضرة الذي يكنس من أمام أعينهم العالَمَيْن كليهما.

ـ إنّ كلّ قولٍ يقع بكَ بعيدًا عن الطريق يستوي فيه الكفرُ والإيمان،

وكلّ صورةٍ تتخلّف بك عن الحبيب يستوي فيها القبحُ والجمال

ـ ولَنْ تقع على الأشواك والأقذاء في هذا الطريق إلّا بعون فرّاشٍ

استعدّ ووقف عند الرأسِ في طريق شهادة «لا»،

(٭) حرفيًا: كيف يعمل جزافًا؟ [المترجم].

(٭٭) يريد نَفْي كلّ ما سوى الله، وهو المعنى المستفاد من «لا إله إلّا الله»

ـ وعندما تقع لك «لا» مِنْ صَدْرِ إنسانٍ في طريق الحيرة

فتعالَ بنور الألوهيَّة إلى «الله» مِنْ «إلّا»(.:.)

لا تنظرْ إلّا إلى جمال الحقّ، ولا تسمعْ إلّا كلامَ الحقّ، تكُنْ خاصَّ الملِك!

ـ مررْتُ مع الحبيبِ بروضة الوَرْد،

فوقعَتْ منّي نظرةٌ على الوَرْد من دون قصْد،

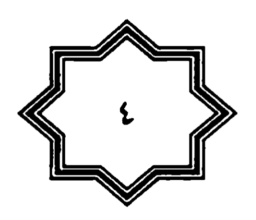
فقال لي المعشوقُ: «أخزاك الله!

وجهي ههنا وتنظرُ أنتَ إلى الوَرْد(.:.:.)؟!

والله أعلم.

(.:.) ديوان سنائي، ص ١٥ ـ ٥٢ [الأصل].

(.:.:.) كلّيات شمس، جـ ٨، ص ٢٩٩، الرّباعيّة ١٧٧٦ [الأصل].



شمسُ الدّين التّبريزيّ

[١٣٤] يعني اسمُ شَمْس «الشَّمسَ» في العربية. واللَّقبُ التّامُّ للدّرويش الذي غيَّر تمامًا حياةَ الرّوميّ وفكرَه، شمسُ الدّين التبريزيّ، يعني «شمْسَ الإيمان المنسوبة إلى تبريز»، ويتلاعبُ الرّوميّ بهذا على نحوٍ متكرِّر في غزليّاته. ويقدِّم الأفلاكيُّ (٦١٤) اسمَه التّامَّ على أنّه شمسُ الدّين محمَّدُ بنُ عليّ بن مَلِك داد، لكنّ الألقابَ الفخمة والعنوانات التشريفيّة كانت ضروريّةً في المجتمع المهذَّب في مرحلة القرون الوسطى، وشمسٌ ممنوحٌ نصيبَه. ويعطيه سپهسالار القافلةَ الآتية من ألقاب التشريف: سلطانُ الأولياء والواصلينَ، وتاجُ المحبوبينَ، وقُطْبُ العارفين، وفخرُ الموحِّدين، وعلامةُ رفعة الآخِرين على الأوّلين، وحجّةُ الحقّ على المؤمنين، ووارثُ الأنبياء والمرسلين. ويستحضرُ الرّوميُّ شمسًا بألقابٍ أُخَر أقلّ نمطيّةً ومن ثمّ أكثر تأثيرًا، منها بحرُ الرّحمة وشمسُ اللّطف وخُسْرُو الأعظم ومولى موالِي الأسرار (خُداوندِ خداوندانِ اسرار ـ بالفارسيّة)، وسلطانُ سلاطينِ الرّوح (سُلطان سلطانانِ جان ـ بالفارسيّة)، والنُّورُ المطْلَق.

وربّما بقي شمسُ الدّين حاشيةً غامضةً في المؤلّفات في تاريخ التصوّف لو لم يجعل الرّوميُّ منه إلهًا فعليًّا a virtual god ويُشِعِ اسْمَه. وبرغم أنّ الرّوميَّ حوَّلَ شمسًا إلى صورةٍ للتأليه والتمجيد في «الدّيوان» [ديوانه الشعريّ المسمّى ديوان شمس تبريز]، لا

يروي لنا تفاصيلَ واقعية كثيرة عن شمس الدّين الإنسان. وفي مقدورنا أن نجمع بعضَ المعلومات من أحاديث الرّوميّ في كتابه «فيه ما فيه» ومقدارًا صغيرًا جدًّا من المثنويّ، لكنّ شمسًا قد عُرف على الأكثر بفضل روايات مناقب الأولياء التي قدّمها سلطانُ وَلَد وسپهسالار، والأفلاكيُّ خاصّةً. وبرغم أنّ هذه المصادر تقدِّم حكاياتٍ وتفاصيل سِيريّة في شأن ميّزاته الشخصيّة، تقدّم صورةً أسطوريّة لشَمْسٍ ضخّمها المؤلِّفون المتأخّرون إلى درجةٍ أكبر حتّى من نِسَب الحياة وحجومها.

[١٣٥] صوّرت الأسطورةُ شمسًا فاتنًا للجماهير ساذَجًا، قَلَنْدَرًا عاديًّا أو درويشًا جَوّالًا ممتلِكًا طاقاتٍ خارقةً، اختار الرّوميُّ اسمَه ليكون بؤرةَ تديّنه ابتغاءَ اختبارِ مريديه وتقديم شخصيّةٍ أدبيّة لغزليّاته. وهذه النظرةُ منعكسةٌ في آثار عبد الرّحمن جامي ودولتشاه وإلى حدّ ما الأفلاكيّ. وقد عكس الدّرْسُ الغربيُّ المبكّرُ هذه النظرةَ الأسطورية المتأخِّرة إلى شمس. إذ اعتقد براون Browne (BLH 2: 516- 17) أنّ شمسًا كان الابنَ لجلال الدّين نُو مُسَلْمان (Jalal al – Din Now Mosalman) الذي قضى على فرقة الحشّاشِين. وأشار رِدْهاوس Redhouse (The Mesnevi X) إلى «تصرّف شمسٍ العُدْوانيّ والمستبدّ جدًّا». ويصفه سبرنجر Sprenger بأنّه «متشائمٌ مُغْثٍ جدًّا» [١]، بينما يقول عنه نيكلسون (Ni D xx) إنّه «أُمّيٌّ نسبيًّا، لكنّ حماستَه الرّوحيّةَ الهائلة، المبنيّةَ على الإيمان بأنّه كان لسانَ حال الله [تعالى] وناطقًا باسمه، سحرت كلَّ من دخلوا الدّائرة المسحورة لقوّته». وعند نيكلسون في عام ١٨٩٨م، أنّ شمسًا «يُشبه على نحو غريبٍ سُقراطَ» في «عواطفه القويّة، وفَقْره، وموته العنيف».

حتّى إنّه في وقتٍ من الأوقات ربّما كان ممكنًا افتراضُ أنّ شمسًا كان شخصًا

خياليًّا ابتكره الرّوميّ ليكون مرآةً لنَقْل فِكَره، مثلما كان متوهَّمًا في بعض الدّوائر أنّ سُقراط تخيّلٌ أدبيّ أبدعه عقلُ أفلاطون. لكنّ النّظرةَ الرّومانسيّة والأسطوريّة إلى شمسٍ، المبنيّةَ على تصوّراتٍ ثقاتٍ من القرون الوسطى من قبيل جاميّ ودولتشاه، تحدّاها في عام ١٩٣٧م نَشْرُ التّاريخ الشعريّ لعائلة وَلَد الذي ألّفه سلطانُ وَلَد، هذا التاريخُ الذي يفصِّل علاقةَ الرّوميّ بشمس. فإنّ سلطان وَلَد، الذي عرف شمسًا معرفةً شخصيّة، يدعوه رجلَ «عِلْمٍ ومعرفة، ومؤلِّفًا بليغًا» (SVE 71). أمّا النّشرةُ اللاحقةُ في عام ١٩٥٩م لطبعةٍ محقَّقة لكتاب «مناقب العارفين» للأفلاكيّ فقد أضافت إلى هذا بيانًا منسوبًا إلى الرّوميّ يذهب إلى أنّ شمسًا كان معلِّمًا تمامًا تعلُّمَ عصره، إذ درسَ الفِقْه الإسلاميَّ، والتقى عُلماءَ عصره بل امتلك حتّى معرفةً في الرّياضيات وعِلْم الفَلَك (Af 625- 6).

ومن حُسْن الحظّ أنّ شمسًا خلّفَ مجموعةَ مؤلّفات أو، لنقلْ على نحو دقيق، تعليقاتٍ دوّنها هو نفسُه أو مُريدو الرّوميّ من دروس شمس. وهذه، شأنُها شأنُ «معارف» بهاءِ الدّين وبرهان الدّين، لم تنتشر على نطاق واسع، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى أنّها لم تُعَدْ قراءتُها على شمس ولم تُؤخذ موافقتُه على نشرها (Mov 218). ويشير الرّوميُّ مِرارًا إلى «أسرار» شمس (Maq 39)، التي ربّما تشير طبعًا إلى تعاليمه الشّفويّة، لكنّها قد تدلّ أيضًا على نصٍّ مدوَّن. فإن كانت نصًّا مدوّنًا، فإنّها تمثّل الاسمَ الذي أعطاه الرّوميُّ لمجموعة مؤلّفات شمس. بعضُ مخطوطاتِ مقالات شمسٍ هذه تُعطى عنوانَ «كلمات» شمسٍ أو «معارف» شمس. وفي العُرْف العلميّ، في أيّة حال، يُشار إلى هذه التّعليقات الآن عمومًا باسم «مقالات» شمس. وهذا هو العنوانُ المُعطى لها في

مخطوطةٍ جزئيّة للعمل، وهي نسخةٌ مرجَّحٌ جدًّا أنّها كُتبت بيد ابنِ الرّوميّ، سلطان وَلَد؛ وإن صحَّ ذلك فقد ترجع النّسخةُ إلى حياة شمس. وبعد وفاة سلطان وَلَد بقَرْنٍ تقريبًا، دخلتْ هذه النّسخةُ في مِلْكيّة شمس الدّين محمّد الفنّاريّ (تـ ١٤٣١م)، [١٣٦] الذي هو نفسُه مؤلِّفٌ مشهورٌ لمؤلَّفاتٍ صوفيّة، وهي الآن موجودةٌ في مكتبة وليّ الدّين أفندي (Ms no. 1856). مخطوطةٌ أخرى نسَخَها جلالُ الدّين محمّد المنجِّم، ابنُ حُسام الدّين حسين، أحدِ خلفاء سلطان وَلَد. وقد اقتنى الأفلاكيُّ نسخَةً أو نُسَخًا من هذه التعليقات المجموعة لشَمْس، ويقتبس اختيارًا منها في كتابه **«مناقب العارفين»**.

وعلى الجملة بقي حيًّا نحوُ عشرين مخطوطةً لهذا المَتْن، وكلّها تقريبًا مجموعاتٌ اتّفاقيّة غير محرّرة، تثبت أنّ الكتابَ لم ينشر بطريقةٍ رسميّة. وإنّ وجودَ مِثْل هذه المجموعة كان على نحو واضح غيرَ معروفٍ وراء نطاق دائرةٍ صغيرةٍ نسبيًّا من المولويّين، الذين عُرفت بينهم هذه المجموعةُ باسم «خِرقة شَمْس». أمّا شمسٌ نفسُه فكان غيرَ مهتمٍّ بخَلْع عباءاتٍ طقسيّة أو خِرَق صوفيّة على مريديه لكي يحدِّد خلفاءه، مثلما فعَلَ صوفيّةٌ آخرون. وبدلًا من ذلك، أشار شمسٌ إلى كلماته وتأثيرها في السّامع بأنّها هي خِرْقتُه الصّوفيّة (Maq 41)؛ وفي موضعٍ آخر يعبِّر شمسٌ عن رأيه في أنّه ليست المؤلّفاتُ هي التي تؤثِّر في نفس المريد، بل الذي يؤثِّر في نفسه هو الشخصيةُ البارزة والـKerygma التي يتحلّى بها معلِّمٌ روحيّ: «ذلك الذي يحرِّك هو عَبْدُ الحقّ، لا الكتاباتُ المجرّدة. من اتّبع السوادَ فقد ضلّ» (Maq 18). ويطبّق شمسٌ حُكْمَ التجربة هذا حتىّ على شخص النّبيّ إضافةً إلى القرآن، الأمرُ الذي برغم أنه ليس غريبًا في سياق عِلمْ الكلام المعترِض يبدو ابتداعيًّا بعضَ الشيء في سياقِ إسلاميّ: «المرادُ من

كتابِ اللهِ هذا ليس المصحفَ؛ بل ذلك الرّجلُ الذي هو هادٍ؛ فكتابُ اللهِ هو، آيتُه هو، سورتُه هو، وفي تلك الآيةِ آياتٌ». (Maq 18).

ولعلّ هذه الفكرة تبيّن إخفاق المولويّين في أن يحرّروا وينشروا في صورة كتابٍ مواعظَ الرّؤساء الأوائل للطريقة وأقوالَهم ـ بهاءِ الدّين وبرهان الدّين وشمس الدّين. وهذه كانت مجاميعَ من التعليقات، وليست كتبًا مؤلّفةً وفقًا لخطّةٍ معيَّنة، والأكثرُ أهمّيّةً أنّ كلمات هؤلاء المعلّمين تُصُوِّرَ أنّها تأتي في الدّرجة الثانية بعد الرّوح الذي نفخوه في مريديهم بالاتّصال والتعامل الشخصيّ. ومن آيات التوفيق أنّ علماءَ مثل هلموت ريتر و عبد الباقي گلبينارلي وبديع الزمان فروزانفر اكتشفوا بعضَ مخطوطاتِ أعمال هؤلاء الآباء المؤسِّسين للطّريقة المولويّة في السجلّات التّركيّة في أربعينيّات القرن العشرين، وإذ أدركوا سريعًا قيمتَها الخارقة لدراسة الرّوميّ والمولويّين، أعادوها إلى دائرة اهتمام جمهور الباحثين.

وقد كانت اختياراتٌ من «**مقالات**» شمس متوافرةً بالفارسيّة منذ بعض الوقت، أوّلُها في طبعةٍ أعدّها أحمد خوش نويس (طهران: عطايى، ١٩٧٠ م)، تلاها كتابُ ناصر الدّين صاحب الزماني «خطّ سوّم: درباره شخصيّت، سخنان وانديشه شمس تبريزى» (طهران: عطايى، ١٩٧٢ م)، ثم بعدئذ الطبعة الأولى لمحمّد علي موحّد بعنوان: **مقالات شمس تبريزي** (طهران: دانشگاهِ صنعتى اريامهر [جامعة أريامهر للفنون التّقنيّة]، ٢٥٣٦ / ١٩٧٧ م). وفي السّنوات العشر الأخيرة ازداد الاهتمامُ بشمس على نحو مثير. وقد نشر محمّد علي موحّد طبعةً محقّقةً لدروس شمس مع تعليق غزير وفهارس تصل إلى ما يربو قليلًا على ألف صفحة في عام ١٩٩٠ م بعنوان: «**مقالات** [١٣٧] شمس

تبريزى» (طهران: خوارزمى). وإن كلَّ المقبوسات من «**المقالات**» في هذا الكتاب تشير إلى طبعة موحِّد لعام ١٩٩٠ م، المبنيّة على مقارنةٍ دقيقة واعية لستّ مخطوطات قديمة، أُكملت باثنتي عشرة مخطوطة أخرى أحدث عهدًا وطبعات حَجَريّة. وإنّ مقارنةَ المادّة الجزئيّة والمبعثرة والمختلفة التي حفظها لنا تقليدُ المخطوطات وإدخالَها في مَتنٍ موحَّد ساعد على أداء مهمّة في غاية الصعوبة.

ومن أقوال شمسٍ ودروسه استخلص موحِّد فيما بعد سيرةَ حياة مفيدة جدًا وإن تكن قصيرة، بعنوان «**شمس تبريزى**» (طهران: طرحِ نو، ١٩٩٦ م). وإضافةً إلى هذين العملين العِلْميّين، أعدّ موحِّدٌ اختيارًا من كتابات شمس للقارئ العامّ، «**خُمى از شراب ربّاني**»، أي «إبريق من الخمرة الإلهية» (طهران: سخن، ١٩٩٤ م). وفي السّنة نفسها، ظهرت طبعةُ جعفر مدرّس صَادقي لـ «**المقالات**» (طهران: نشْرِ مركز، ١٩٩٤ م). وقد ألهمت كلماتُ شمس وقصّةُ حياته قبْلُ كتابًا شعريًّا أصيلًا من إنشاء عبد الحُسَين جلاليان عنوانُه: «**نى نوازِ اول: احوالِ شمس تبريزى وسخنانِ او به شعر**» [بالفارسيّة بمعنى: عازف النَّاي الأوّل: أحوال شمس تبريز وكلامه شعرًا]، وقد نشره هو نفسه في طهران عام ١٩٩٢م.

وإنّ قراءةً لـ «**مقالات شمس**» ستكون ضامنةً لتبديد الأساطير التي حيكت حول الرّجل. وتُظهر كتاباتُ شمس أنّه كان رجلاً متمكّنًا تمامًا في الخطاب الفلسفيّ والكلاميّ [نسبةً إلى عِلْم الكلام] لعصره، برغم قدرٍ من مهاجمة المعتقدات التّقليديّة. وتُظهر «**المقالاتُ**» شمسًا متحدّثًا جذّابًا عبّر عن نفسه بلُغةٍ فارسيّة بسيطةٍ ومؤثّرة على نحو عميق. وقد عدّ فروزانفر «**مقالات**» شمسٍ أحدَ الكنوز الحقيقيّة للأدب الفارسيّ،

مع عمقٍ يستلزم قراءات تأمّلية كثيرة (Mov 217- 18). وإضافةً إلى القيمة الجوهرية لـ **«مقالات شمس»**، تؤلِّف المصدرَ الرّئيسَ المهمَّ الوحيدَ (هذا مع استثناء مؤلَّفات الرّوميّ نفسه، طبعًا) لفهم التحوّل الرّوحيّ للرّوميّ ولتعاليمه.

ومما لا يمكن تعليلُه، في أيّة حال، أنّ الأعمالَ المؤلَّفة عن الرّوميّ في اللغات الأوروبيّة كان عليها أيضًا أن تنتفع من كتابات شمس. وأقربُ شيءٍ إلى سِيرة الرّوميّ في الإنكليزية، وهو كتابُ أنّيماري شيمل المسمّى **«الشمس المنتصرة Triumphal Sun»*** (ScT 1978, 1993)، لا يعرف كتاباتِ شمس إلّا من خلال مصادر من الدرجة الثانية مثل أعمال عبد الباقي گلبينارلي؛ ولم يكن ذلك قبْلَ مقالة چِتّك Chittick لعام ١٩٩١م «الرّوميّ والمولويّة Rumi and the Mawlawiyyah» (IS) ذلك لأنّ المقبوساتِ القليلة الأولى مباشرةً عن «المقالات» كانت مندمجةً في مخطّطات سيرة حياة الرّوميّ. ومثلما يلاحظ موحِّد (Maq 17)، برغم أنّ آلاف الصحائف قد سُوِّدت حول الرّوميّ، لم يكن هناك فعليًّا شيءٌ عن شمس، وهذا برغم أنّ الرّوميَّ يشير على نحو جليّ إلى أنّ شمسًا إنّما هو الصّوتُ المتحدِّث في غزليّاته (D 2056):

مفخر تبريزيان، شمس حقّ ودين، بگو

بلكه صداى تواست اين همه گفتار من

أي:

فتحدّثْ يا مفخرَ تبريز، يا شمسَ الحقّ والدّين

---

* ترجمنا هذا الكتابَ إلى العربيّة بعنوان: «الشّمسُ المنتصرة ـ دراسةُ آثار الشاعر الإسلاميّ الكبير جلال الدّين الرّوميّ»، وصدرت الترجمةُ عن وزارة الثقافة الإيرانيّة، طهران، عام ٢٠٠١م.

لكنّ صوتَك هو الذي ينطق بكلامي كلّه

وإنّ سيرةَ الحياة التي ألّفها موحِّد ونَشَرَته لـ «المقالات»، اللّتين يدين لهما الوصفُ الآتي بقوّة، يسمحان لنا لأوّل مرّة، بأن ننعم النظر مباشرةً في شمس الدّين، شمس تبريز.

تَبريزُ: المنزلُ الأوّلُ للشّمس: الوضع السّياسي في أَذْرَبِيجان

[١٣٨] وفقًا للتقليد المولويّ، كان شمسُ الدّين التبريزيّ في سنّ السّتّين من عمره عندما جاء إلى قُونِية، الأمرُ الذي يحدِّد ولادتَه في ثمانينيّات القرن الثاني عشر الميلاديّ. وفي هذا الوقت تقريبًا سيطر الصّبيُّ طُغْرُل بن أرسلان على البلاد السّلجوقيّة مع الأتابك نُصرت الدّين محمد پهلوان، ابن شمس الدّين إيلدگُز، حاكمًا في وسط إيران وغربيّها، مشتملًا ذلك على تَبْريز، باسم السلطان الصّبيّ. ووفقًا لابن الأثير، كان محمّد پهلوان حاكمًا «عادلًا» وحكيمًا وصبورًا وذكيًّا في السّياسة، ونتيجةً لذلك عاش النّاسُ في أَذْرَبِيجان والرّيّ وأرّان وأصفهان في «سلامٍ وأمنٍ». وعندما توفّي الأتابك في عام ١١٨٦م انتهى هذا الأمنُ لأنّ الشّافعيّة والأحناف دخلوا في نزاعٍ في أصفهان وحرقوا المدينة، أمّا في الرّيّ فإنّ صراعًا مذهبيًّا بين السُّنّة والشّيعة أفضى إلى الدّمار (Mov 29- 32).

وبعد أن حقّق السلطانُ طُغْرُل السيطرةَ على العِراك السّياسيّ الشّديد الذي أحاط به، اجتاز تبريزَ وتقدّم منها إلى همذان، ليُقتل في معركةٍ مع الخوارزمشاه. فسيطر الأتابكُ أبو بكر بعد ذلك على تَبريز حتّى وفاته في عام ١٢١٠م تقريبًا. ويصف شمسُ الدّين التّبريزيّ

هذا الأتابكَ (Maq 369) بأنّه رئيسٌ أطولُ من كلّ المسلّحين الذين كانوا دائمًا حوله بقَدْر مرمى السّهم. ومن سوء الحظّ أنّ الأتابك أبا بكر وأخاه الأتابك أوزبك، الذي خَلَفه، تبيّن أنّهما مُدمنان على الخمر ومبذّران (Mov 31- 2).

في عام ١٢٢٠م اكتسحت جموعُ المغول تبريزَ فسلّم الأتابكُ أوزبك المدينةَ ليحميها من السَّلْب. وبدلًا من الدفاع عنها، جعَلَ أحدُ قادة الأتابك أوزبك الرّجالَ تحت قيادته، وضمّ القوّات إلى المغول، وانطلقوا معًا لسَلْب جورجية. وعندما اندفعت الموجةُ الثانية من المغول، كان الأتابكُ أوزبك في نَخْجَوان فسيطر شمسُ الدّين الطُّغرائيّ على تَبريز. أمر الطُّغرائيّ بأن تقاوم المدينة، لكنّه لحُسْن الحظّ لم يسلب المغول تَبْريز، راضين بدلًا من ذلك ببعض الجِزْية، وبعد ذلك انطلقوا لسَلْب القُوقاز، حيث بَقُوا حتى عام ١٢٢٣م.

وفي هذه الأثناء، مضى جلالُ الدّين خوارزمشاه إلى أَذْرَبيجان فحاصر تَبريز. قاومت المدينةُ لخمسة أيّام لكنّها استسلمت في آخر الأمر لجلال الدّين، الذي طلبَ أن يعرف لماذا قُتِل جنودُه المسلمون وأُرسلتْ رؤوسُهم إلى المغول. وقد لام التبريزيّون الأتابكَ أوزبك ورموا بأنفسهم إلى رحمة الخوارزمشاه. أمّا زوجةُ الأتابك، التي كانت ابنةً للسّلطان طُغْرُل ومن ثمّ إحدى الأميرات، فقد حلّت المعاملةَ بقُبلة. إذ تزوّجت من الخوارزمشاه بعد أن سمَحَ القاضي عزُّ الدّين القَزْويني لنفسه بأن يُقنعه بعضُ الشّهود بأنّ الأتابك قد طلّقها غيابيًّا. وبرغم أنّ الخوارزمشاه وعدَ بتأمين تَبريز، فرَّ بمجرّد أن عاد المغول.

في هذه الظروف المضطربة، حيث كانت القوّةُ تنتقل في تَبريز قسرًا وتكرارًا من شخص إلى آخر، كان الأجدى البقاءَ بعيدًا عن السّياسة. وقد حاول شمسُ الطّغرائيّ

[١٣٩] على نحوٍ واضحٍ أن يفعل مِثْلَ هذا، مؤيّدًا تَبريزَ ضدَّ الغزاة المغول غير المسلمين. وبسبب ذلك يُثني عليه مُواطِنُ شمسِ الطُّغرائيّ وسَميُّه، شمسُ تبريز، في كتابه «المقالات» بالقول إنّه المستشار الأكثر حِكْمةً في العصر (Maq 822).

التّصوّف في تبريز:

ولكن ماذا عن الحياة الدّينيّة والرّوحيّة في تَبريز؟ تطوّر الشّعرُ والتّصوّفُ الفارسيُّ في البَدْءِ في خُراسان، في شرقيّ إيران، أمّا غربيُّ إيران فلم يُشْعَر بأنّها أرضٌ خصبةٌ جدًّا للطّريق الصّوفيّ للحياة. وفي القرن السّادس عشر الميلاديّ، في أيّة حال، كان هناك تاريخٌ صوفيٌّ كافٍ تمامًا لتخصيص كتابٍ كاملٍ مقتصِرٍ على صوفيّة تَبريز، وقد فعلَ ذلك تمامًا حافظ حسين الكربلائيّ التّبريزيّ في كتابه «روضات الجنان». ويروي حافظ حسين الكربلائيّ التّبريزيّ هذا أنّه عندما وجد الشيخُ أبو إسحاق إبراهيم الجوينانيّ، وهو صوفيّ من شرقيّ إيران، أنّه لا بدّ من أن يقوم برحلةٍ إلى تَبريز، حذّره شيخُه بايزيد البِسطاميّ من أن يختلط بأهل تَبريز، الذين كانوا ميّالين إلى متابعة الحمقى ورَفْضِ أهل الحِكْمة (RaJ 1: 275-6). وخلافًا لذلك، وجدَ الشيخُ أبو إسحاق على نحوٍ بادٍ للعِيان أنّ النّاس هناك ملائمون تمامًا، ذلك لأنّه بقي في تَبريز إلى أن تُوفّي في عام ٨٨٨هـ، صائرًا الصّوفيَّ الرّائدَ هناك.

وقد دمّر زلزالٌ قويّ جدًّا مدينةَ تَبريز في عام ١٠٣٢م، لكنّ حاكم الرّوّاديد وَهْسُودان محمّد، أعادَ بناءَ المدينة. وقد مثّلَ شخصٌ اسمُه باله خليل صُوفيانه الصّوفيّةَ في إعادة البناء (RaJ 1:17). وابتغاءَ التعريفِ به سُمّيت ناحيةٌ من المدينة باسمه. وكثيرٌ من شواهد

القبور في تَبريز تشتمل على ألقاب «دادا» أو «دَده»، التي تدلّ على معلِّمٍ روحيّ. وإنّ شاعرًا من القرن الرّابع عشر الميلاديّ مقيمًا في تَبْريز، كمال الخُجَنْديّ (تـ ١٤٠٠م تقريبًا)، يشير إلى مِنطقةٍ في تَبريز تُدعى «وليّان كوه»، أو جَبَل الأولياء، هي فيما يبدو خانقاه أو ضريحٌ دُفِن بقُربه ٤٨٠ وليّ مُسْلمٍ على نحو مبجَّل (وفقًا لمحمّد أمين حَشَري، في كتابه «روضة الأطهار»، ٦٣؛ مقتبسٌ في Mov 13). وكان هناك موضعانِ في تَبْريز، هما سُرْخاب وچرنداب، منهما، كما تقول الأسطورةُ، تظهرُ أرواحُ الأولياء ليلًا، فتشكّل مجموعتين من الحمام الأحمر والأخضر، تطيران إلى مكّة لتطوفا حولَ الكعبة (Mov 13). وتميّزت منطقةُ سُرْخاب الواقعةُ في شماليّ المدينة بوجود مقبرةٍ تضمّ عددًا من القبور اللّطيفة في أسفل جَبَل سُرْخ (RaJ 47)، لعلّه عَيْنُ «جبَل الأولياء» المذكور آنفًا الذي أشار إليه الخُجَنديّ. أمّا چرندابُ، الواقعةُ إلى الجنوب من المدينة، فقد تميّزت أيضًا بوجود مقبرةٍ حيث يُدفَنُ عددٌ من الأولياء.

وفي الزمان الذي كان فيه شمسٌ شابًّا، كان يُقال إنّ مجموعةً من سبعين وليًّا كانت تعيش في تَبريز (RaJ 1: 49- 50). أمّا زعيمُ هؤلاء الأولياء السَّبعين، أو البابات، الذين لا بدّ من أنّهم كانوا معلِّمين شعبيّين يعتمدون على التجربة الباطنيّة والكَشْف الرّوحيّ والقداسة الفتّانة أكثر من الاعتماد على اشتهارٍ بالعِلْم والمعرفة التّقليديّتين، فكان بابا حَسَن الوليّ (تـ ١٢١٤م)، الذي بنى خانقاه في عام ١١٩٨م (Mov 15). ويصف عَيْنُ القُضاة الهمذانيّ (الذي أُعدمَ في عام ١١٣١م) شيخَه، بَرَكة الهمذانيّ، بأنّه مُرْشدٌ صوفيّ له هذه الصّفات تمامًا (JNO 416):

[١٤٠] لا يحفظ بَرَكةُ إلّا الفاتحةَ وعددًا من سُوَر القرآن، وليس في مقدوره

حتّى أن يتلوها عندما يُطلب منه ذلك. وليس لديه فكرة عن الجدال (قال، يقول)؛ وإن شئتَ أن تعرف الحقيقةَ، فإنّه لا يستطيع أن يصنع بيتَ شِعْرٍ بلهجة هَمَذان، لكنّني أعلمُ أنّه يعرف حقيقةَ القرآن وأنا لا أعرفُ، باستثناء أجزاء منه، وهذه الأجزاءُ منه التي أعرفُها لم أتعلَّمها من التفاسير وغيرها، بل من خدمته.

أمّا خواجه عبد الرّحيم الأجاباديّ (تـ ١٢٥٧م)، وهو وليٌّ تبريزيّ آخَر معاصرٌ لشمس الدّين، فيوصف على النحو الآتي (RaJ 1: 117- 18):

كان أمّيًّا في الظّاهر، مُستفيضًا من فَيْضِ أُمّ الكتاب. لم يتردّد على معلِّم ولم يقرأ شيئًا، لكنّه عندما فتحَ بابَ الكلام خرجت منه كلماتٌ طيّباتٌ عذبةٌ بالعربيّة صَعُبَ فهمُها حتّى على العلماء المحصِّلين والأذكياء في العالَم.

ويروي شمسُ تَبريز نفسُه قصّةً (Maq 321) تدور حول شخصٍ اسمُه أحمد الغزاليّ (ومن البيِّن أنّه ليس المؤلِّفَ الصّوفيَّ الذي يحمل هذا الاسم) لم يدرس العِلْمَ التقليديّ لذلك العصر. جاءه رسولٌ ببعض الكتب، فسأل أحمدُ، الأميُّ، الرّجلَ أن يقرأ بعضَ أجزاء الكتاب له. فقال أحمدُ عندئذ:

والآنَ، اكتبْ على ديباجة الكتاب هذا البيتَ الذي أُمليه:

طلبًا للكَنْز، الجسمُ خَرابٌ عندي وعلى نارِ العِشْقِ، القَلْبُ كبابٌ عندي

أيُّ مكانٍ لـ «الذّخيرة» و«اللُّباب» عندي؟

إنّ معجونَ شفةِ الحبيب شرابٌ عندي

هذا الموقفُ الإيجابيُّ من التصوّف التجريبيّ يميزُ الرّوميَّ من معاصريه الأكثر

نظريّةً في مدرسة ابن عربيّ. لكنّ الرّوميَّ لم يتعلّم هذا أوّلًا من شمس الدّين؛ فإنّ بهاءَ الدّين وبُرهان الدّين، برغم أنّهما كليهما من أهل العِلْم، يشتركان في التناول التجريبيّ للتصوّف أكثر من التناول النظريّ.

وهذا ربّما يفسّر، على الأقلّ جزئيًّا، انجذابَ الرّوميّ إلى شمس. مثلما يقول الرّوميّ:

ليس دفترُ الصّوفيّ هو السّوادَ والحرف فما هو إلّا قلبٌ أبيض كالثّلج

(M 2: 159)

أيكتبُ أحدٌ على ورقةٍ مكتوبة؟ أويغرسُ أحدٌ غرسةً في مكان مغروس؟

فيا أيّها الأخُ، كُنْ مكانًا غيرَ مزروع كُنْ ورقةً بيضاء لم يُكْتبْ عليها شيء

(M 5: 1961- 3)

[١٤١] ولا ينبغي أن يوحي هذا بأنّ تصوّف تَبريز أو شمس كان حَضريًّا تصوّفًا أمّيًّا. فإنّ صوفيّةً مثقّفين كثيرين أمضوا وقتًا في تَبريز، ومنهم أحمدُ الغزّاليّ ونَجْمُ الدّين كُبرى وأبو النّجيب، والاثنانِ الأخيران من جهة أنّهما تلميذان لـ «بابا فرج التّبريزيّ» (تـ ١١٧٢م). أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ ذهب أيضًا إلى تَبْريز في وقتٍ من الأوقات بين عامي ١١٩١ و ١١٩٦م. وبعد مضيّ نحو جيلٍ على وفاة شمس، يصف الشيخُ حسن البُلغاري تحوّلَه الرّوحيَّ في تبريز ويصنّف ثمانيةً وعشرين رجلًا بين مراتب «أولئك الواصلينَ المحقّقين والعارفينَ المدقّقين، الذين كان شُعاعُ شمسِ المعرفة الإلهيّة يسطعُ دائمًا على رياض صدورهم الصافية» (ابتغاء شواهد وتفاصيل لما تقدّم، انظر: Mov 11-19).

وعن تَبْريز، يكتب الرّوميّ قائلًا إنّها مَقامٌ، من قبوره يستنشق أربابُ العِشْق

أنسامًا باعثةً للحياة (Mov 14). وقد أراد شمسٌ أن يأتي الرّوميُّ إلى تَبْريز ويرى معالِمَها الرّوحيّة: «سنكون قد سافَرْنا معًا إلى الموصل ـ فأنتَ لم تَرَ تلك النّواحي ـ صُعُدًا إلى تَبْريز. وتكون قد وعظتَ على منبر كذا، ورأيتَ تلك الجماعةَ، ورأيتَ خَلْوتَهم» (Maq 353). وفكرةُ أنّ تَبْريز كانت مدينةً مهتمّةً كثيرًا بالتّصوّف والحياة الطّاهرة بيّنةٌ في بيانٍ آخر لشمس: «فقد كان هناك أشخاصٌ أنا أقلُّ واحدٍ فيهم، فكأنّ البحرَ قد ألقى بي خارجًا مثلما تقع خشبةٌ طافيةٌ فوق البحر في زاوية. فإذا كنتُ أنا هكذا، فكيف يكونون هم؟» (Maq 641). في مِثْل هذا الجوّ نشأ شمسٌ.

طلوعُ شمس:

المصدرانِ الأقدمُ عهدًا والأكثرُ مصداقيّةً في شأن حياة شمس، وهما سلطانُ وَلَد وسپهسالار، لا يهتمّانِ بحياة شمس قبْلَ مجيئه إلى قُونِية. على أنّ الأفلاكيّ يقدِّم معلوماتٍ أكثر، تتضمّن اسْمَ شمسٍ واسمَ أبيه وجَدّه، وعددًا من الدّقائق المتّصلة بسيرة حياته، هذا برغم أنّه ليس في مقدور المرء أن يثق لزامًا بمثل هذه المسائل. ومن التّوفيق أنّ **«مقالات»** شمس تؤكِّد بعض بيانات الأفلاكيّ، مِثْل أنّ شمسًا عاش على نحو غامضٍ ولم يُعِلْ نفسَه من مدارس الفقه أو الزّوايا الصّوفيّة، بل جَعَل معيشته من التدريس ومن التعليم في المدرسة الابتدائية، ولدينا الآنَ معلوماتٌ سِيريّةٌ عن شمسٍ تحت تصرّفنا بقَدْر ما لدينا من معلومات عن معظم الشخصيّات الأخرى من تلك المرحلة من التاريخ، أو أكثر من ذلك.

ويزعم شمسٌ أنّه كان موهوبًا بقدرات روحيّة خاصّة من الطفولة لم يستطع والداه أن

يسبرا غورها. والدُه كان «رجلًا طيبًا ذا خُلُقٍ نبيل»، سَرْعان ما تفيض عيناه بالدّمع (Mov 41)، برغم أنّه ما كان «عاشقًا» أو عارفًا. وأن يكونُ المرءُ إنسانًا طيبًا شيءٌ، أمّا أن يكون عاشقًا للحقّ فقصّةٌ أخرى تمامًا، وهكذا كان شمسٌ عاجزًا عن كَشْفِ كُشوفه الصّوفيّة (تطوّعات ـ بالفارسيّة) لوالده، برغم أنّه أراد ذلك (Maq 119).

> **كان من عيوب أبي وأمّي أنّهما كانا يدلّلاني. فالقطّةُ التي كانت تُلقي بقدحٍ وتكسره لم يكن والدي يضربها أمامي ولم يكنْ يقول شيئًا. كان يقول ضاحكًا: ماذا فعلتَ الآن؟ خيرٌ، جاء قضاءٌ بذلك، ولولاه لوقَعَ هذا عليكَ أو عليّ أو على أمّك» (Maq 625- 6).**

[١٤٢] كان شمسٌ طفلًا غريبًا، يُظْهِر حساسيّاتٍ روحيّةً غيرَ عادية قبْلَ مرحلة البلوغ. وقد نشأ عن هذا إحساسٌ بغُربةٍ غيبيّة لم يستطع شَرْحَها لمن كانوا حولَه :(Maq 740)

> **كان يُقال إنّه في صِغَري أُزيلت شَهيّتي. إذ كانت تمرّ ثلاثةُ أيّام أو أربعةٌ من دون أن آكل شيئًا، بسبب شيء قاله اللهُ، لا النّاس. كان أبي يقول:**
>
> **واأسفاه لولدي، يقول إنّه لن يأكل شيئًا. قلتُ: «لكن لستُ ضعيفًا. أنا قويّ إلى حدّ أنّني لو شئتَ أن أطيرَ من النافذة لطِرْتُ مِثْلَ الطّائر. في كلّ أربعة أيّام يغلبني شيءٌ من النّعاس للحظةٍ، ثمّ ينصرف. لا تنزل اللقمةُ في حَلْقي.**
>
> **ـ ماذا حصل لك؟**
>
> **ـ لم يحصلْ لي شيءٌ. هل أنا مجنونٌ؟ ـ هل مزّقتُ ثيابَ أَحَد؟ ـ هل وقعتُ عليك؟ ـ هل مزّقتُ ثيابك؟**
>
> **ـ ألا تأكلُ شيئًا؟**
>
> **ـ اليومَ لا آكلُ.**

- غدًا؟ - بعد غدٍ؟ - في يومٍ آخر؟

في موضعٍ آخر يقول (Maq 677) إنّه لمدّةٍ تقربُ من ثلاثين أو أربعين يومًا قبْلَ أن يبلغ البلوغَ مباشرةً، جعَلَه عشقُه الصّوفيُّ غيرَ ميّالٍ إلى الطّعام، الذي كان يخفيه في كُمّه متى قُدّم له.

شعر شمسٌ بأنّه مُبْعَدٌ عن أبيه؛ إذ يصف شمسٌ نفسَه بأنّه مثلُ بيضة بطّ تحت دجاجةٍ منزليةٍ. موطنُ شمسٍ كان البحرَ وإذا لم يستطع الأبُ أن يتابعه فيه، فمبعثُ ذلك أنّه كان ذا طبيعةٍ مختلفة وأنّ عليه أن يعود إلى بيته. وسيكون الوالدُ قد سأل مُختزَلًا بالدّموع: «إن كنتَ تتصرّفُ هكذا مع أحبّائك، فكيف ستعامِلُ أعداءك؟» (Maq 741).

والدي لم يفهمني البتّة. كنتُ غريبًا في مدينتي. والدي كان غريبًا عليّ، وكان قلبي يخشاه. كنتُ أظنّ أنّه سيقع عليّ. كان يكلّمني بلُطْف، فكنتُ أظنّ أنّه يضربني، ويخرجني من البيت (Maq 740).

وعندما كان والدُه يسأله: «ماذا حدثَ لك؟ - أعرفُ أنّك لستَ مجنونًا، لكنّني لا أفهمُ أيّ سلوكٍ لديك» (Maq 77)، كان شمسٌ يجيب بإخباره بأنّهما لم يُقطعا من القُماش نفسه.

الرّياضةُ الدّينيّة:

كان شمسٌ شافعيًا (Maq 182) ودرس الفِقْهَ، قارئًا على نطاقٍ واسع في المتون الفقهيّة الأساسيّة. وهو يذكر، تحديدًا، واحدًا من المتون الفقهية الشافعية الرّئيسة

الخمسة، كتاب «التّنبيه في فروع الشّافعيّة» (Maq 676) لأبي إسحاق الشّيرازيّ (تـ ١٠٨٣م)، الذي كانَ أحدَ المدرّسين الأوائل في المدرسة النّظاميّة الشّهيرة في بغداد. وفي غضون ذلك، كان الرّوميُّ حنفيًّا وقد درَس كتابَ «الهداية»، العملَ الرّئيس لبرهان الدّين عليّ بن أبي بكر المرغينانيّ. ويستشهد الأفلاكيُّ (301) بقول الرّوميّ: «في شبابي، في دمشق، كان لي صديقٌ كان رصيفي في دراسة «الهداية». ويُفترَضُ أنّ الرّوميّ أيضًا درّس هذا العملَ لابنه، سُلطان وَلَد».

[١٤٣] وبرغم أنّ الرّوميَّ يعبّر عن انتقادٍ للشّيعة في شأن الحِداد الطّقسيّ على الحسَيْن (M 6: 777 ff.)، يبدو أنّ أتباع المذاهب السُّنّية الأخرى، خاصّةً الشافعيّة كانوا يُكنّون له احترامًا. وإذْ حُبِي الرّوميّ نظراتِه وآراءه العالميّة، لم يَعُدّ اتّباعَ مذهبٍ فِقْهيّ مختلف عائقًا للارتباط بإنسانٍ من النّاس. وتُظهِر حكايةٌ رواها الأفلاكيُّ الرّوميَّ يحاول أن يثني حُسام الدّين عن تغيير اتّباعه من المذهب الشّافعيّ إلى الحنفيّ (انظر «الخِلافة» في الفصل الخامس، فيما بعد). وشمسٌ أيضًا لم يكن متعصّبًا في شأن انتمائه المذهبيّ. ويقولُ شمسٌ قولًا واضحًا إنّه لن يسمح لانتمائه إلى المذهب الشافعيّ بأن يقف في طريق قبوله الأشياءَ النافعة في أعمال أبي حنيفة (Maq 183).

وبسبب الاختلافات التي حدّدها المذهبان في المسائل العِباديّة والنصوص الفِقْهيّة المختلفة التي قرأها الرّوميُّ وشمس، ربّما ناقشا في نقطةٍ ما المزايا النّسبيّة للانتماء إلى مذهب الشافعيّ في مقابل الانتماء إلى المذهب الحنفيّ. وأيًّا تكن الحالُ، فإنّ عِرْفانهما تسامى عن مِثْلِ هذه الانتماءات. ويبدو أنّ شمسًا أقلُّ اهتمامًا بالتعبّد والتشريع منه بأحواله ومقاماته الصّوفية. ذلك أنّه يقول (Maq 178):

اجْعَلْ همّكَ أن تعرفَ مَنْ أنا وما جوهري؟ ـ وإلى أيّ شيء جئتُ، وأين أذهبُ؟ ـ وأصلي من أين؟ وفي أيّ شُغلٍ أنا في هذه السّاعة؟ وعلى أيّ شيء أركِّز؟

لكنّه لم يرفض رفضًا تامًّا الدّراسة العلميّة للدّين، لأنّه لم يحبَّ دعوى كثيرين افتخروا ببحثهم الرّوحيّ (Maq 249):

في البَدْء لم أكن أختلطُ بالفُقهاء، كنتُ أختلط بالدّراويش فقط. كنتُ أقول إنّ الفقهاءَ غُرباءُ عن الدَّرْوشة لا عهد لهم بها. والآنَ إذ عرفتُ ما الدّروشةُ وأين هم زادت رغبتي في مجالسة الفقهاء على رغبتي في مجالسة الدّراويش؛ لأن الفقهاء عانوا كثيرًا للحصول على شيء. وهؤلاء يفاخرون قائلين إنّنا دراويش. ولكن أين الدّرويش الحقّ؟

على هذا النحو كان شمسٌ على قدر كبير من الثقافة، خلافًا لما توحي به أوصافُ إنسانٍ عاديّ تحوّلَ إلى صوفيّ. ومهما يكن، فإنّه أخفى طبيعته عن علماء الدّين وكذلك عن الأتقياء الممارسين، إلى حدّ أنّ معاصريه كانوا في حَيْرةٍ في شأن ما إذا كان يَعُدّ نفسَه فقيهًا أو فقيرًا، صوفيًّا ممارسًا الفَقْرَ الرّوحيَّ (Maq 326):

سأل شخصٌ صديقي عنّي: أهو فقيهٌ أم فقيرٌ؟
فقال: «فقيهٌ وفقيرٌ معًا».
فقال: «ولكن لماذا يتحدّث الجميعُ عن فِقْهه؟»
فأجاب: «لأنّ فَقْره ليس من تلك الجزئيّات التي
يحسُن أن تُقال لهذه الطّائفة ... يُخرجُ الكلامَ
بطريق العِلْم، ويقولُ الأسرارَ بطريق العِلْم وفي
رداء العِلْم؛ لكي لا يُقال كلامُه.»

يصف سلطان وَلَد شمسًا بأنّه «رجلُ ثقافةٍ و حِكْمةٍ وفصاحةٍ وإنشاء» (SVE 71)، بينما جعَلَ الأفلاكيُّ الرّوميَّ يصفه بأنّه لا نظيرَ له في عِلْم الكيمياء والفَلَك والنجوم والمنطق وعلم الكلام والفلسفة، «لكنّه عندما لزم صحبةَ رجال الله، أخفى هذه العلوم» (Af 626).

ثقافةُ شمسِ التّبريزيّ:

[١٤٤] من الفقهاء الذين تحدّث عنهم شمسٌ بتحبّب شمسٌ الخويي من أَذْرَبِيجان (وافته المنيّة في عام ١٢٣٩ أو ١٢٤٠م وهو في سنّ الرّابعة والخمسين، بسبب السُّلّ)، شافعيٌّ أيضًا، يُذكر في «طبقات الشافعيّة»، وهو معجمٌ سِيريّ لعلماء الشافعيّة ألّفه جمالُ الدّين عبد الرّحيم الإسنوي (١٣٠٥ – ٧٠م)، بوصفه عالِمًا محقّقًا في عِلْم الكلام، والفلسفة (الحكمة، وربّما أيضًا المداواة بالأعشاب)، والطبّ. درسَ في خراسان على تلميذٍ للفَخْر الرّازيّ قبْلَ أن يعود إلى سورية، حيث أصبح قاضيًا[٢]. ومن المحتمل كثيرًا أنّ شمسَ الدّين الخويي هذا هو قاضي القُضاة الشّافعيّ في دمشق، الذي نصّبه المعظّمُ في عام ١٢٢٦م بعد وفاة القاضي الحنفيّ غير الكَفِيّ، جمالِ الدّين يونس المصريّ. تردّد شمسُ الدّين الخويي على مجالس المعظّم قبْلَ تعيينه، لكن يبدو أنّه لم يؤثِر أن يتدخّل في المسائل السّياسيّة، كما يقول المؤرّخون. وبرغم ذلك، سافر لمدة قصيرة إلى قُونية في عام ١٢٣٧م بصحبة كمال الدّين بن العديم مبعوثَيْن من الملِك الأشرف إلى السّلاجقة (Hum 187، 237). ويحدّد الذّهبيّ هُويّةَ شمسِ الخويي بأنّه تلميذٌ للفخر الرّازيّ ومحرّرُ تفسير القرآن غير المكتمل للرّازيّ، داعيًا الخوييَّ بـ «قاضي القُضاة». وعند موحِّد (Mov 50- 51)، أنّ شمسًا الخويي هذا كان أيضًا قريبًا جدًّا من ابن

عربيّ، وغيرُ معتادٍ تمامًا أنّه فقيهٌ، لكنّه خلافًا لكثير من المعلِّمين، آثرَ الخويي أولئك التلاميذَ الذين كانوا مُبدِعين وصنعوا شيئًا جديدًا ممّا تعلّموه على أولئك الذين حفظوا وكرّروا فقط ما كان في الكتب.

هناك بعضُ التّعارض في مخطوطات «المقالات»، إلى حدّ يجعلنا غيرَ قادرين على أن نكون متأكّدين تمامًا من أنّ شمسًا الخوييّ أو شخصًا مجهولًا آخر، هو شمسٌ الخُونجيّ، هو المقصودُ في النّقاش (Mov 54). وبرغم ذلك، يشير كتابُ «المقالات» إلى أنّه قاضي دمشق، الأمرُ الذي يبدو أنّه (إلّا إذا كان ذلك إقحامًا متأخّرًا في الكتاب) يثبّت كونَه قاضيَ قُضاة الشّافعية في دمشق من عام ١٢٢٦ إلى ١٢٣٩م.

ويبدو أنّ شمسًا التّبريزيّ كان حاضرًا في مجالسه المفتوحة العامّة في دمشق (Maq 607). المعلّمون في المساجد أو الزوايا الصّوفيّة كانوا يميزون على نحوٍ نموذجيّ بين الموضوعات التي تُناقَش في الدّروس العامّة والموضوعات التي تُناقَش مع خاصّة المريدين. فقد درّسَ قُطبُ الدّين الأبهريّ، المُسمّى «مُفتي بغداد ورئيسَها وقائدَها»، صَفَّين، «أحدُهما خاصٌّ والآخر عامٌّ، وفقًا للقابليات المختلفة لكلّ شخص، سواءٌ الخاصُّ والعامّ» (Owh 56). ويتراءى أنّ شمسًا الخويي لم يقبل شمسًا التّبريزيّ واحدًا من خاصّة مريديه. ولم يَعنِ هذا فقط أنّ شمسًا التّبريزيّ لم يُدعَ لحضور حلقاته الخاصّة، بل كذلك أنّه لم يتلقّ مُرتَّبَ تلميذٍ مُنتظِم.

ويَحْدِس موحِّد (Mov 53) أنّ الخويي لم يشأ أنْ يتبنّى شخصًا له طبيعةُ شمسٍ التّبريزيّ التي يعزّ التّنبّؤ بها ليكون أحدَ خاصّة مريديه. ولعلّ شمسًا أدرك أن شخصيّته كانت أقوى في تحطيم المعتقدات التقليدية منها في أن يعيش فقيهًا، ولكن ربّما توقّع

برغم ذلك شيئًا أكثر من الدّروس العامّة العاديّة في [١٤٥] الفقه الإسلاميّ. ألّح شمسٌ على الخويي لكي يبيّن لماذا لم يعلّمه أكثر (Maq 221):

انفصلتُ عن القاضي شمس الدّين لأنّه لم يكن يعلّمني. قال: لا أستطيع أن أخجلَ من الله، خلقَك اللهُ جميلًا ظاهرًا وباطنًا مثلما خلقَك ولستُ بمُستطيعٍ تشويهَ خَلْق الله. أرى جوهرًا في غاية الشّرَف والنّفاسة، ولا أستطيع الكتابةَ على هذا الجوهر.

شيءٌ طبيعيّ أنّ هذه قد تكون ببساطةٍ طريقةً للتخلّي عن شمسٍ برفقٍ، ذلك لأنّ تعليقًا آخر لشمس تَبريز كأنّه يشير إلى أنّ الخويي لم يرغب به تلميذًا (Maq 831):

ذلك القاضي في دمشق شمسُ الدّين الخويي لو أسلمتُ نفسي له لصار أمرُه جميلًا حتى آخر العُمر، لكنّني مكرتُ، وتقبّل هو هذا المَكْر. واحسرتا على ذلك اليوم الذي أبدأ فيه المَكْر.

وإذ أخفق شمسٌ التبريزيّ في الظفر بالدخول إلى حَلْقةِ خاصّة مريدي الخويي، قرّر الانصرافَ إلى العمل. وعندما أعلن شمسٌ قراره، سأله الخويي (Maq 241):

«ولكن أهذا ما علّمتُكَ إيّاه؟ ـ قلتُ: لا، أعملُ عملًا صغيرًا». فقال: «بُنيَّ، أتعرفُ كيف تعملُ بكلّ استغراقكَ ومزاجك اللطيف؟». كان يعجّب الفقهاءَ منّي قائلًا: «انظروا إليه، برغم هذا المقام وهذه السّلطنة يعمل».

معلّمو شمسٍ الصّوفيون:

عندما كان شمسٌ ما يزال صبيًّا، لزم صحبةَ أستاذٍ روحيّ مضطرمِ العاطفة (يارِ گرم حال ـ بالفارسيّة)، كان يُديره في رقصٍ تأمّليّ (السّماع). وبيد هذا الأستاذ، شعرَ

بأنّه شبيهٌ بعصفور سجين أو مِثْلُ قطعة خبز فُتِّتت وبُدّدت بيدَي شابّ بَدينٍ لم يأكل ليومَيْن أو ثلاثة، عيناه مِثْلُ طاسَيْنِ مملوءين دَمًا في انتظار الطعام. لكنّ شمسًا كان ما يزال خامًا. «اتركْه ناحيةً لكي يحترق بنفسه» (Maq 677).

لا يذكر سپهسالار شيئًا عن معلّمي شمسِ الصّوفيّين. أمّا الأفلاكيّ فلا يذكر إلّا واحدًا اسمُه الشيخ أبو بكر سلّه باف التّبريزيّ، كان شمسٌ «في البَدْء» مُريدًا له. وبعد التدرّب لديه لبعض الوقت، أراد شمسٌ أن يحرز قدرًا أكبر من الكمال ومن ثمّ مضى في رحلةٍ «ليزور أولياءَ وأرباب صفاء كثيرين» (أبدالًا وأقطابًا، Af 615). وفي هذه المعلومة، اعتمد الأفلاكيُّ اعتمادًا واضحًا على «المقالات»، الذي يصف هذا الشيخَ «پير» ـ پير سلّه باف [بالفارسيّة] ـ بأنّه شخصٌ أمضى عمرَه مع المطرودين. ويشعر موحِّد (Mov 62) بأنّ تلاميذ الشيخ سلّه باف لا بدّ من أنّهم كانوا ينتمون أوّلًا إلى الطبقة العاملة من أهل المدن، التي كثيرًا ما ألّفت جماعاتٍ شابّة لها رمزُها التشريفيّ الخاصّ (الفُتُوّة). ومتى جاء مسؤولٌ حكوميٌّ لزيارة سَلّه باف، ضاعف أتباعُه مئاتِ المرّات الاحترامَ الاعتياديَّ المُظهَر لشيخهم، مُظهِرين فعليًّا علاماتِ ازدرائهم للمسؤول الحكوميّ، الذي لا بدّ في دوائر أُخَر من أن يُقدَّم له احترامٌ مساوٍ لاحترام الشّيخ. وفي أيّة حال، لا يبدو ما إذا كان سَلّه باف مارسَ الطّقوسَ الاحتفاليّة للطّرق الصّوفيّة الكثيرة؛ ويشير شمسٌ [١٤٦] (Maq 756) إلى أنّ سَلّه باف لم يدأب على خَلْع أردية التّشريف (الخِرْقة الصّوفيّة) على مُريديه.

ولا يُذكر الشيخُ سَلّه باف كثيرًا في مصادر أُخَر. ويبدأُ مَتْنُ «روضة الجِنان» المنتمي إلى القرن السّادس عشر بإعلامنا بأنّ سَلّه باف درّسَ شمسَ تبريز، في المرحلة التي كانت تُذاع

فيها الأساطيرُ الأخيرةُ المشتّبَهُ فيها المعتادة حول معلّمي شمس والرّوميّ (RaJ 1: 291).

ويُفضي هذا إلى حديثٍ مختَصر في معنى المعلّم والتلميذ (المُريد والمُراد)، متبوعٍ بمقبوسٍ من «البُستان» لسَعْديّ الشّيرازيّ حول وليّ كبير من تَبريز، يشيرُ، كما يُقال لنا، إلى أبي بكر سَلّه باف (RaJ 1: 293). ويحاول المؤلّفُ أن يخفي حقيقةَ أنّه لا يمتلكُ معلوماتٍ إضافيّةً حول الشّيخ سَلّه باف بتقديم حكاياتٍ عامّة عن النّبيّ وصوفيّةٍ مجهولين كثيرين (RaJ 1: 294-6). ولا بدّ أنّ الشيخ سلّه باف كان معاصرًا لـ «الأولياء السَّبعين» في تَبْريز، لكنّه لا يُجعَل منهم في القائمة التي قدّمها حسين الكربلائيّ (RaJ 1: 49- 50). ويبدو أنّ الشّيخ سَلّه باف رَأَسَ زاويتَه الخاصّة في محلّة چَرَنْداب في تَبْريز إلى الغَرْب من ضريح الإمام حَفَدة (تـ ١١٧٥م)، أمّا الشّيوخُ السَّبعون في تَبْريز فكانوا مرتبطين بـ «بابا حسَن وليّ»، الذي كان ضريحُه وزاويتُه في محلّة سُرْخاب.

مَسيرُ شمسٍ إلى الغرب:

تشيرُ رواياتُ الأفلاكيّ إلى أنّه بعد أن ترك شمسُ تَبرْيزَ رحل إلى بغداد ودمشق وحلب وقيصَريّة وأَقْ سَراي وسِيواس وأرضروم وأرزنجان.

ولا يقدِّم سپهسالار مِثْلَ هذه التفاصيل، لكنّه يؤكّد أنّ شمسًا كان يسافر متواريًا عن أنظار الناس، غير مُدَّعٍ منزلَةً لنفسه (Sep 123):

> **قبْلَ زمان حضرة مولانا [الرّوميّ]، ما كان مخلوقٌ مطّلعًا على حاله [شمس] وحتى الآن لم يدرك أحدٌ حقائقَ أسراره. كان دائمًا يقدّم كراماتٍ ويخفي نفسَه عن الناس. كان يتصرّف ويلبس مِثْلَ التجّار. وفي كلّ مكان ذهبَ إليه، كان ينزل في خان المسافرين ويضع قُفلًا ضخمًا على باب حجرته، برغم أنّه في الدّاخل لم يكن يوجد سوى حصير من قشّ.**

في تلك الأيّام، كان اختيارُ الإنسان الإقامةَ معتمِدًا على الحِرْفة والطّبقة الاجتماعيّة. فخاناتُ المسافرين كانت في الأعمّ الأغلب للتُّجّار، في حين يُنزَل العُلماءُ في مدرسة، ويُدعى القُضاةُ إلى الإقامة في منزل قاضٍ، أمّا الصوفيّةُ فيُقيمون في زاوية أو خانقاه للدّراويش. وكانت الخوانقُ عمومًا تقدِّم ضيافةً مجّانيّة، أمّا في خان المسافرين فكان على شمس أن يدفع ثمن الحجرة والطّعام (Mov 68). وبرغم أنّه كان يأكلُ قليلًا (Af 629 ، 689) وكثيرًا ما يذهب من دون طعام لعدّة أيّام (776 ، Maq 626)، احتاجَ إلى مصدر دَخْل. كان يعلِّم الأطفالَ قراءةَ القرآن (729 ، Maq 291)حتّى إنّه طوّر منهجًا لتعليم القرآن كاملًا في ثلاثة أشهر (343 ، Maq 340). ولكن عندما لايخطّط للإقامة لمدّة طويلة في مكانٍ ما، كان ينسج أربطةَ سراويل ليؤمّن نفقاته (Af 690 ، Sep 123). ويشير الأفلاكيُّ وسپهسالار (Sep 125) كلاهما إلى أنّ شمسًا كان في شبابه يذهب متستِّرًا باسمٍ مُستعارٍ ليعمل في [١٤٧] البناء (مشّاقى [بالفارسية] ، Mov 69). ويقول شمسٌ إنّه في أَرْزَنجان حاول أن يعمل في عمل البناء (فاعلى ـ بالفارسية)، لكنّه بسبب عاداته الغذائية المقتصِدة جدًّا كان يبدو ضعيفًا جدًّا في شأن العمل الشاقّ ولم يكن أحدٌ يستأجره (Maq 278).

إنّ صوفيّةً كثيرين انحدروا من طبقة عاملة، من عائلات حِرْفيّة أو محترفة للتجارة، مثلما تؤكِّد أسماؤهم: خَيْرٌ النّسّاج، وأبو بكر الكَتّاني، ومحمّد علي القصّاب، وفريد الدّين العطّار، و، مثلما هي حالُ أستاذِ شمس، أبو بكر سَلّه باف (ناسِجُ السِّلال). ولأنّ الأمر كذلك، رفضوا ممارسة الاستجداء، بل لعلّهم كانوا يشعرون بأنّ العمل اليدويّ أشرفُ من الأعمال الإدارية ووظائف الحكومة. وإذًا لم يكن تعليمُ الصّغار حِرْفةً مرحَّبًا بها، ونجد شمسًا في مرحلةٍ ما يقول للشّيخ إبراهيم، أحَدِ الأتباع

الأوائل لبهاء الدّين والرّوميّ: «كنتَ تأتي إلى الكُتّاب وتراني مجرَّدَ معلِّم. لكن ما أكثرَ الأشخاص الذين يقدِّمون لنا الخِدمْة في الخفاء» (Maq 729).

لقاءاتُ شمس:

لعلّ شمسًا أمضى شطرًا كبيرًا من حياته يطوف من مكان إلى آخر ويحضرُ دروسَ معلِّمين مشهورين، وجد أنّ معظمَهم مخيِّبين للآمال في اعتبار أو آخر. ويروي جامي، الذي لا يحدِّد أيَّ مصدرٍ ويبدو مُلتبسًا نسبيًّا في شأن المعلومات، أنّه حسْبَ بعض الروايات كان أبو الغنائم محمّد رُكن الدّين السَّجّاسيّ (توفّي بعد ١٢٠٩ م) معلِّمًا لشمس تَبْريز (JNO 464). وقد أدار السَّجّاسيّ (وليس السَّنْجابي، كما يُثبت دولتشاه [Dow 17] اسمَه خطأً) رباطًا صُوفيًّا يُسمّى «رباط الدَّرَج» على الضّفّة الغربيّة لنهر دجلة في بغداد.

وقد أنشأ هذا الرّباطَ شرفُ الدّولة عليّ بن حسَن، الذي كان والدُه الوزيرَ للخليفة العبّاسي المسترشِد بالله (ح . ١١١٨ – ٣٥ م). كان ركنُ الدّين في مكّة في عام ١١٩٣ م (Owh 16 - 18)، لكنّ شمسًا الشابَّ الذي، كما يخبرنا الأفلاكيّ (631 ،616) أمضى وقتًا في بغداد، يمكن أن يكون لقيه هناك في وقتٍ ما بعد عودته، عندما كان شمسٌ بين الثالثة عشرة والتاسعة عشرة أو في العشرينيّات من عمره.

ولا يأتي شمسٌ على ذِكر رُكْن الدّين السَّجّاسيّ في «مقالاته»، إلّا أنّه يذكر واحدًا من مُريدي رُكْن الدّين (أوحد الدّين الكِرْمانيّ) وواحدًا من معلِّميه، أبو النّجيب عبد القاهر السُّهْرَوَرْديّ (١٠٩٧ – ١١٦٨ م تقريبًا)، مؤسِّس الطريقة السُّهْرَوَرْديّة. ويروي شمسٌ حكايتين سمعهما في شأن أبي النّجيب السُّهْرَوَرْديّ هذا (367 ، Maq 178). عَيّن

أبو النجيب السُّهْرَوَرْديّ خليفةً له في رياسة الحركة السُّهْرَوَرْديّة قُطْبَ الدّين الأبهريّ (١١٠٧ – ٨١ م)، الذي عيّن هو نفسُه مُريدَه الرّئيسَ، رُكْن الدّينَ السّجّاسيّ، ليخلفه على إدارة «رباط الدَّرَج» في بغداد. تُوفّي قطبُ الدّين في بغداد مباشرةً قبْلَ أن يكون شمسٌ قد وصَلَ إليها، لكنّه جاء من قرية أَبْهرَ في أَذْرَبِيجان ويمكن أن يكون قد تمتّع بسُمعةٍ طيّبة في تَبريز، وفي هذه الحال لعلّ شمسًا بدأ على نحو محقّق يجد مُريديه. ولأنّ شمسًا عرفَ تلميذَ السّجّاسيّ وخليفتَه أوحد الدّين الكرْمانيّ، ليس في وسعنا أن نحكم بأنّ شمسًا كان يتردّد أيضًا على حَلْقة السّجّاسيّ في مرحلةٍ من المراحل.

[١٤٨] يروي جامي (JNO 464) متطوِّعًا أيضًا أنه سمع أو قرأ ادّعاءاتٍ تسمّي بابا كمال الجُنديّ، وهو مريدٌ لنجم الدّين كُبرى وبابا فَرَج التّبريزيّ، معلِّمًا لشمس. ويبدو مرجَّحًا تمامًا، في أيّة حال، أنّ شمسًا كان ذَكَر الجُنديّ أو بابا فَرَجًا في «مقالاته» لو أنّه أمضى أيَّ وقتٍ معهما أو لو أنّهما تركا أيَّ انطباعٍ باقٍ فيه. ومثلما رأينا قبْلُ، يُبدي شمسٌ ملاحظةً ازدرائيّةً في شأن أتباع الطّريقة الكُبْرَويّة (انظر فقرة «الرّوميُّ كُبْرَويًّا؟» ص٣١).

ويؤكّد شمسٌ لِقاءً مع متكلِّمٍ مَدْرسيّ، هو أَسَدُ الدّين المتكلِّم، الذي كان يقيم، مثلما يقول الأفلاكيّ (673)، في سيواس في الأناضول (Maq 294 - 5):

في يومٍ من الأيام كان «أَسَدُ المتكلِّمُ» يفسِّر الآيةَ الكريمةَ «وهو معَكُم أينما كنتُم». وبرغم فَضْلِه الكبير، عندما كنتُ أسألُه عن شيء على الملأ كان ينفجر غيظًا.

في يومٍ من الأيام سألتُه: «عندما تقول: «وهو معكم»، أي إنّ اللهَ معكم، كيف يكون اللهُ معكم؟ قال: أنتَ شخصٌ تافهٌ؛ أيُّ غرضٍ لك في هذا السّؤال؟ ومثلما كان في الحِلْم كان في الغضب، كانَ ينفجر غضبًا. قُلتُ: ما

معناه؟ ـ ليس لي غرض، فلم يردّ على هذا السّؤال. فأجبتُ: «أنت كَلْبٌ معقودُ اللّسان، طبعْتَ نفسَك على الإيذاء. كيف تفسِّر معنى«هو معكم»، كيف يكون اللهُ مع العَبْد؟

قال: «نعم، اللهُ مع العَبْد في العِلْم». قلْتُ: «إنّ العِلْم غيرُ منفصلٍ عن الذات، وليس ثمّةَ صفةٌ منفصلةٌ عن الذّات». فقال: أنتَ تسأل أسئلةً قديمةً.

قلتُ: «وماذا تعني بـ «القديم»؟. إنّه سؤالٌ يموتُ الإنسانُ من جِدّته. والنّاسُ يقولون إنّ المتكلِّم هو هذا؟!

كذلك يقول شمسٌ عن «أسد» إنّه «عديمُ الإنصاف» في اتّهاماته لشهاب الدّين السُّهْرَوَرْديّ (Maq 297)، الفيلسوف الإشراقيّ الكبير. ونجده في موضع آخر يدافع عن السُّهْرَوَرْديّ في وجه «الكلاب» الذين اتّهموه بالتجديف (Maq 275). ولعلّ شمسًا لم يلقَ السُّهْرَوَرْديّ، الذي أُعدِم في حلب عام ١١٩١ م، لكنّ تعاليمه أحدثت على نحو لا لَبْسَ فيه قَدْرًا كبيرًا من النّقاش والجِدال في عصر شمس. ويقول شمسٌ (Maq 296) إنّ السُّهْرَوَرْديّ أراد أن يُبطل كونَ الذّهب والفِضّة أداةً للتبادل التجاريّ؛ لأنّهما كانا أساسَ الشرّ كلّه. ولا بدّ من أن تكون هذه الفكرةُ قد راقت شمسًا، الذي يَعُدّ شهابَ الدّين السُّهْرَوَرْديّ هذا، الفيلسوفَ، أفضلَ من مواطنه أبي النّجيب السُّهْرَوَرْديّ، الصّوفيّ (Maq 297 ، Mov 90)،هذا برغم أنّ شمسًا يؤكّد الحُكْمَ الذي ذهب إليه آخرون كثيرون[٣] في أنّ عِلْم الفيلسوف كان أكبرَ من عقله (Maq 297).

ويذكر شمسٌ أيضًا لقاءاته مع فيلسوف آخَر، «الحكيم» شهاب هريوه، الذي آمن إيمانًا لا يتزعزع بأنّ العقلَ دليلٌ لا يخطئ، أمّا الوَحْيُ والمعجزاتُ والبَعْثُ فغيرُ عقلانيّة، وهي مفيدةٌ فقط للعامّة (Maq 82 ، 118). كان شهابُ هريوه هذا نفسُه «دَهْريًّا» و

«كافرًا»، لكنّ هذا لم يؤثّر في طريقة شعورهما المتبادَل، ولعلّ مرجعَ ذلك أنّ شمسًا أُعجبَ بخَلْوته وسلوكه الزهديّ [١٤٩] (Maq 271). رأى شهابٌ أنّ الموتَ يخلّص من العذاب (Maq 286) وتحاشى صحبةَ معظم الناس لأنّهم مزعجون، لكنّه استمتع بصحبة شمس (Maq 271)، الذي كان لديه مزاج مماثل.

اعتقد أتباعُ شهاب هريوه بأنّه «فيلسوفٌ» عرفَ كلَّ شيء؛ أمّا شمسٌ فيُنكر هذا، كان يُقرّ بأنّ شهابًا كان فيلسوفًا يمكن أن يعرف أشياءَ كثيرة (Maq 658).

كان شمسٌ يذكره دائمًا بتعابير ودّيّة، قائلًا إنّه «كان كافرًا صغيرًا دَمِثًا، شهابًا» (Maq 297) و «إنّ شهابًا، برغم أنّه يقول الكفر، كان صافيًا وروحانيًّا» (Maq 225). جاءت أسرةُ شهاب هريوه من هَراة، أمّا هو نفسُه فقد عاش في نَيسابور، في شرقيّ إيران، قبْلَ أن يأتي إلى دمشق، حيث التقاه شمسٌ (Mov 84 - 7).

يشير كتابُ «المقالات» لشمسٍ إلى شخصٍ اسمُه الشيخ محمّد، وهو رجلٌ عجيبٌ (شگرف مردى ـ بالفارسّية) ذو شخصية مدهشة، جَبَلٌ غليظٌ كان مشاهيرُ العَصْر الآخرين بالمقارنة معه مجّردَ طِيقانٍ [جمع طاق] مفردة. كان مواسيًا جيّدًا (نيكو همدرد ـ بالفارسّية) ومنسجمًا على نحو عجيب (نيكو مونس) مع شَمْسٍ، وكان يخاطبُ شمسًا بـ «الأخ» أو «الابن» (Maq 299). وكان شيخ محمّد هذا صديقًا أيضًا لشهاب هريوه، الذي رأى وفاتَه في المنام. ولا يحدِّد شمسٌ هويّةَ هذا الشّخص بحِرْفته، ولا يبيّن أنّ الشّيخَ محمّدًا قد ألّفَ أيّة كُتُب. وإنّ رواجَ اسْمِ محمّد يجعل من المستحيل تقريبًا أن يعرف الإنسانُ يقينًا إلى مَنْ يشير إليه هذا الاسم. فقد يشير إلى محمّد الذي هو رُكنُ الدّين السّجّاسيّ الذي التقيناه قبْلُ. ومهما يكن، فإنّ بعض مخطوطات «مناقب العارفين»

للأفلاكيّ يقتبس أجزاءً مختصَرةً من «المقالات» متضمِّنةً أحدَ المقبوسات وهو منسوبٌ في «المقالات» إلى الشّيخ محمّد هذا (Maq 299). وفي رواية هذه المحادثة بين شمس والشّيخ محمّد، يحدِّده الأفلاكيّ (Af 676) على نحوٍ دقيق بـ «الشيخ محمّد بن عربيّ في دمشق». وإنّه شيءٌ عاديّ أنّ ذاكرة الأفلاكيّ والمريدين المولويّين أو فَرْضياتهم في مسائل من هذا القبيل ليست دقيقةً دائمًا، لكنّه يبدو مرجَّحًا تمامًا أنّ شمسًا كان يبحث عن الرّجال المشاهير في عصره. وفي دمشق، قليلون جدًّا كانوا أكثرَ شهرةً من ابن عربيّ. ولهذه الأسباب نؤثِرُ أن نعتقد، جَرْيًا مع موحِّد (Mov 100- 103)، أنّ الشيخَ محمّدًا هذا هو العارِفُ الصّوفيّ الشهير محيي الدّين ابن عربيّ (تـ ١٢٤٠م)،مؤلِّفُ الفتوحات المكّية [٤].

وُلِد ابنُ عربيّ في إسبانية في عام ١١٦٥م، ربّما قبل عشرين عامًا تقريبًا من ولادة شمس. ثمّ بين عامي ١٢٠٢ و ١٢٠٤م،كان ابنُ عربيّ في مكّة، حيث التقى مجْدَ الدّين إسحاق، وهو صديقٌ إيرانيّ لحاكم قُونِية السّلجوقيّ، غياث الدّين كَيْخُسرو الأوّل. وفي عام ١٢١٠م زار ابنُ عربيّ قُونِيةَ، ثمّ عندما وافت المنيّةُ صديقَه مجْدَ الدّين، تزوّج من أرملتِه، أمّ صدر الدّين القونويّ. وقد أصبح صدرُ الدّين القونويُّ هذا، وهو معاصرٌ للرّوميّ، أكبرَ مُريدٍ لابن عربيّ، برغم أنّ ابنَ عربيّ نفسَه رَحَل إلى دمشق. درّس ابنُ عربيّ آراءً ابتداعيّة تمامًا فوقع مرّات كثيرة في شُبْهة البِدْعة.

[١٥٠] تعلّم شمسٌ الكثيرَ من الشّيخ محمّد هذا، لكنّ ذلك لم يكن بقدر ما تعلّم من الرّوميّ، أوّلًا لأنّ شمسًا لم يكن مقتنعًا بإخلاصه (Maq 304- 5):

كان الشيخُ محمّد يسجدُ ويركع في أوقاتٍ كثيرة ويقول: «أنا عَبْدٌ لأهل الشَّرْع». لكنّه ليس لديه متابعةٌ [للنّبيّ]. كان لي منه استفادةٌ كبيرة، ولكن ليس مثلما

استفدتُ منكم. ما استفدتُه منكم لا يشبه ما استفدتُه منه. شتّانَ بين الدُّرِّ والحصى! لكنّ المريدين (فرزندان ـ بالفارسيّة) لا يدركون قَدْرَكم أبدًا، وهذا عجيبٌ، وفي النهاية يدركون ذلك. وأنتم غيرُ مهتمين بأن تظهروا للمريد وغير المريد! بعضُهم يحاول بألف طريقة أن يُظهر من نفسه شيئًا، وبعضهم يحاول بألف حيلةٍ أن يُخفي نفسَه.

ينتقد شمسُ الشيخَ محمّدًا انتقادًا قاسيًا في محادثة بينهما لادّعائه ضمنيًّا منزلةً أسمى من منزلة النّبيّ محمّد. يقول الشيخُ محمّد إنّ النّبيّ كان مجرّدَ حاجبٍ له (پرده دار ـ بالفارسيّة ـ وهو مَنْ يتولّى عادةً الإذنَ بالدخول إلى مَلِكٍ، أو شخصيةٍ ملكيّة أخرى، جالسًا وراءَ سِتارة) باستثناء أنّه في هذا الحالة تُوحي الإشارةُ إلى الحجاب أو السِّتارة أيضًا بأنّ النّبيّ محمّدًا لا يعطينا إلّا لمحةً خاطفةً إلى عالَمِ الأسرار الإلهيّة الذي يشغلُه الشيخُ محمّدٌ (Maq 299):

مثلما كان الشيخُ محمّدُ بنُ عربيّ في دمشق يقول: «إنّ محمّدًا هو حاجبُنا». فكنتُ أقولُ: «ما تراه في نفسِكَ، لماذا لا تراه في محمّد؟ ـ كُلُّ إنسانٍ هو حاجبٌ لنفسه. قال: «حيثُ توجدُ حقيقةُ المعرفة، أيُّ مجالٍ للادّعاء، أو لقول افعَلْ هذا ولا تفعَلْ ذلك؟». فقلتُ: «لكنّ ذلك المعنى صحيحٌ [فقط] له [النّبيّ]، وتلك الفضائلُ الأُخَر زيادة. وإنكارُ هذا عليه وتخصيصُه [لك]، أليس هو عَيْنَ الادّعاء؟ أليس تسميتُك إيّايَ أخًا وابنًا ادّعاءً؟ وهكذا تدّعي لنفسك في الوقت الذي تقول فيه إنّ الإنسان لا ينبغي أنّ يدّعي!».
كان مواسيًا رائعًا، ومؤنسًا رائعًا. كان رجلًا عجيبًا، الشيخ محمّد، لكنّه لا يتابع [النّبيّ]. قال أحدُهم: «كان جوهرَ المتابعة». فقلتُ: «لا، لم يتابع».

كثيرًا ما كان الشيخُ محمّد يتّهم العلماءَ أو المفكرين الآخرين بالخطأ، وهكذا كان شمسٌ أحيانًا يُظهِر عندما كان الشيخُ محمّدٌ نفسُه يخطئ (Maq 240; Af 677). وفي إحدى المناسبات وبّخه شمسٌ بلُطْفٍ في مسألةٍ بلاغيّة في شأن الحديث النبويّ. وعندما أدرك الشيخُ محمّدٌ ما كان شمسٌ منشغلًا به، قال: «تجلدني بالسَّوْط جَلْدًا قويًّا!». ثم في نهاية الحديث، خاطبَ الشيخُ محمّدٌ شمسًا بـ «يا وَلَدي»، لكنّه بدأ يضحك من عَدَم مناسبة مخاطبةِ شمسٍ على نحو ما يخاطبُ شيخٌ شابًّا أو مريدًا مُطيعًا (Maq 240). ومن الواضح أنّ شمسًا كان لديه شيءٌ يعلّمه إيّاه، أيضًا. وكان الشيخُ محمّدٌ أحيانًا يستسلمُ لمجادلات شمس، برغم أنّ هذا لم يكن يرضي شمسًا، وكأنّه تعلّم من خلال هذا المنهج الجدليّ (Maq 120).

وهكذا، برغم أنّ شمسًا كان لديه الاهتمامُ العميقُ نفسُه الذي لدى الشيخ الأكبر بالتأمّل الصّوفيّ، وكان يقول عنه إنّه «كان جَبَلًا» (Maq 239)، [١٥١] عابه بسبب عجزه عن اتّباع طريق النّبيّ ورعايةِ جانب الشَّرْع. وذلك مبعثُ أنّ شمسًا، برغم أنّ «الشيخَ محمّدًا كان طالبًا للحقيقة» وكان يرغب في أن يغدو شمسٌ صديقَه الحميم، لم يقبل ما أراده الشيخُ منه، توّاقًا بدلًا من ذلك إلى أن يكون لديه هذا النّوعُ من الصلة مع الرّوميّ. وكان شمسٌ يسألُ فيما بعدُ الرّوميّ: «أرأيتَ، عندئذٍ، كم هي عاليةٌ رُتبتُك؟» (Maq 144).

أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ:

يذكر «مقالاتُ» شمسٍ مرّتين أوحدَ الدّين الكِرْمانيّ (تُوفّي قريبًا من عام ١٢٣٨م)،

وهو صوفيٌّ تركيٌّ تُوصَفُ أعمالُه العجيبة في كتاب «مناقب أوحد الدّين الكِرْمانيّ»، وهو مجموعةُ حكايات جمعَها مريدوه بعد جيلٍ أو جيلين من وفاته، وربّما كان ذلك بين عامي ١٢٥٠ و ١٣٠٠م. وعلى غرار ما رأينا، كان الكرمانيّ مريدًا لرُكْن الدّين السّجّاسيّ ومن هنا كان منتسبًا إلى الطّريقة السُّهْرَوَرْديّة. ومهما يكن، فإنّ الكِرْمانيّ كانت له شهرةٌ في محبّة الأولاد الصّغار [الأماريد]. ومثلما يبيِّن جامي، «هو في شهود الحقيقة كان يتوسّل بالمظاهر الصّورية، ويشاهدُ الجمالَ المطلق في صُوَر المقيَّدات». ويصف أتباعُه (Owh 194) كيف أنّه في إحدى المناسبات كان الشيخُ مستمتعًا بـ «السّماع» مع عددٍ من الصِّبية الجميلين، فما كان منهم وقد أخذهم الحالُ إلّا أن يضعوا عمائمَهم. كان عددٌ من غير السالكين حاضرًا في هذه المناسبة فوبّخوا الشّيخَ وأدانوه بسبب ميوله. وتُظهره حكاياتٌ أُخَر ينظر بشهوانية على نحو صريح إلى الأولاد الصِّباح الوجوه الذين كان يمرّبهم علانيةً (Owh 193, 212). ووفقًا لبعض التّواريخ، يشير جاميّ إلى أنّه «لمّا تحصُلُ له حرارةٌ في حالة السَّماع والرّقص، يشقّ ويمزّق قمصانَ الأماريد [الغلمان المُرْد] ويصل صدره بصدورهم» (JNO 590). ويسبب مِثْل هذا السّلوك، يُقال لنا إنّ أبا النّجيب السُّهْرَوَرْديّ لم يأذن لأوحدِ الدّين بحضور مجالسه، داعيًا إيّاه مُبتدِعًا (JNO 589). ويقدِّم هذا قصّةً جميلةً لجاميّ، ولكن لأنّ السُّهْرَوَرْديّ توفّي قبلَ أوحد الدّين بنحو سبعين عامًا، إن كان الحَدثُ الموصوفُ حصلَ فعلًا، لا بدّ من أن يكون شخصٌ آخر (لعلّه أبو حَفص عُمر السُّهْرَوَرْديّ؟) هو الذي دعا أوحدَ «مُبتدِعًا» .

كانت إيرانُ بلدًا مُضفًى عليه طابعٌ إغريقيّ تمامًا بعدَ إخضاع الإسكندر الأكبر إيّاه وكان تأمّلُ الله [تعالى] في مَظهر صبيٍّ جميل (شاهِد ـ بالفارسيّة) يمكن أن يُعَدَّ استمرارًا

لعبادة الإفيب(.:.) ephebe، أو نظيرًا لها. ولدينا عِلْمٌ بأنّ الصّوفيّةَ كانوا أحيانًا يستعملون عباءة الدّرويش [الخِرْقة] لإخفاء سلوكٍ مناقض ومجاوزةٍ في الخَلاعة، ذلك لأنّ مؤلّفين متعاطفين مع التصوّف، مِثْل سعديّ وأوحديّ المَراغيّ وابن الجوزيّ، يدينون جميعًا هذا السّلوك. ويحذّرُ شمسٌ سلطانَ وَلَد الشابَّ من الحشيش واللّواط، وهما رذيلتانِ عظيمتان منتشرتان فيما يبدو بين الصّوفيّة (Af 633). ويروي سپهسالار (Sep 25) أنّ الرّوميَّ التقى أوحدَ الدّين الكِرْمانيّ في دمشق. ويبدو أنّ الرّوميّ كوّن رأيًا معاديًا، إن كان لنا أن نثق بما يقوله الأفلاكيُّ (Af 439- 40، وقارن بـ JNO 590)، الذي يروي أنّ الرّوميّ رفض فكرةَ أنّ أوحدَ كان يعشق الأماريدَ المحيطين به بطهارةٍ وتعفّف، وقال مرّةً: «ترك الشيخُ أوحدُ الدّين ميراثًا سيّئًا في العالَم».

وتُروى حكايةٌ شهيرةٌ حولَ شمس وأوحد في عددٍ من المصادر (من ذلك مثلًا: JNO 590). ويصوّرها الأفلاكيُّ (Af 616) هكذا: في بغداد وصَلَ شمسٌ [١٥٢] إلى أوحد، الذي كان منحنيًا فوق حوض غسيل (طَشت ـ بالفارسيّة). فسأله شمسٌ عمّا يحاول أن يفعله، فبيّن أوحدُ أنّه ينظر إلى القمر في ماء الطّشت. فردّ عليه شمسٌ بقوّة: «إن لم يكن على قفاك دُمَّلٌ، لِمَ لا تنظره في السّماء؟ اذهب والتمس طبيبًا لكي يعالجك». ويقدِّم جاميّ أداءً شعريًّا للقصّة نفسها، باستثناء أنّها تحدث في دمشق وتُدخِل الشمسَ، لا القمرَ (مقبوسة في Mov 97- 8):

رأى شمسُ تَبْريز أنّ أوحدَ الدّين

جعَلَ النّظرَ إلىصِباحِ الوجوه عقيدتَه الدّينية

(.:.) تعني الكلمة شابًّا إغريقيًّا، خاصةً الأثينيَّ في سنّ الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة الذي يتلقّى تدريبًا عسكريًّا يؤهله لأن يكون مواطنًا كاملًا [المترجم عن: المورد].

(الهُيام بمغازلة سُحُب الغُبار الدّائرة المُثارة في سماء دمشق)

فأنزلَ شمسٌ رأسَه على قريبٍ من رأس الشيخ وسألَ:

أيُّها الشيخُ، في أيّة حالٍ أو شهودٍ أنتَ الآن؟

قـــال: «أنظـــرُ إلى عـــين الشّـــمـــس

فـــلا أراهـــا إلّا في حـــوض مـــاء»

فقال شمسٌ: «انظر، أيها الشيخُ العزيز، كم أنتَ أعمى

انظر إلى الأعلى مباشرةً، لماذا تحوّل نظرك؟

ارفعْ رأسَكَ المُطْرق من الأسفل إلى الأعلى

ارفـــعْ عينيـــكَ المفتـــوحتين إلى الشـــمـــس»

وبعيدًا عن هذه الحكايات الأسطوريّة، يشير كتابُ «مناقب أوحد» (١٩١، ٢٦٥) إلى أنّ أوحدَ الدّين كان له محادثةٌ في مسجد البطّال في قَيصَريّة مع شخصٍ اسمُه كاملٌ التّبريزيّ، وهو لَقَبٌ يخبرنا الأفلاكيُّ (٦١٥،٦٣٤) بأنّه كان أحيانًا يُطلَق على شمس. وقد حاول إبراهيم حقّي القُونويّ (Bay 151- 2) أن يثبت أنّ وَقْفًا دينيًّا مؤرّخًا في عام ١٢٣٢م يؤكّد أنّ شمسَ الدّين التّبريزيّ كان مقيمًا في قيصَريّة في ذلك العام. ويقول شمسٌ إنّ أوحدَ أكمل المرحلةَ الأولى من ارتقائه الرّوحيّ، مستوى سُكْر الهوى، الذي هو (على نحوِ ساخر) مماثلٌ لنفور راهبٍ مسيحيّ من الدّنيا (Maq 700). وبينما كانت خيالاتُ أوحد تحلّق فوق مراتب الجَهْل والعِلْم، لم تبلغ قِمَم انفِتاح الأعين (Maq 217).

أناسٌ كثيرون ذُكِروا خُلَفاءَ لأوحد يذكرهم أيضًا شمسٌ في «المقالات»، الأمرُ الذي يظهر منه أنّ أوحدَ كان أسَنَّ من شَمْس. ومهما يكن، فإنّ شمسًا لا يَعُدّ أوحدَ معلّمًا مناسبًا (Maq 294, 218):

قال لي أوحدُ الدّين: «وماذا يحدث إن جئتَ إليّ ونكون معًا؟

قلتُ: نأتي بكاسي خمر، واحدةٍ لي، وواحدة لك، ونُديرهما حيثُ يجتمع الناسُ للسّماع.

قال: لا أقدر على فِعْل ذلك.

قُلتُ: وإذًا صُحبتي ليست من شأنك. يجب أن تبيع المريدينَ والدّنيا كلّها بكأس.

هذه الحكايةُ تُظهر كيف ينبغي أن يكون شمسٌ قد أثّر في الروميّ ولماذا وجدَ الرّوميَّ مناسبًا جدًّا ـ ذلك لأنّ الرّوميَّ كان مستعِدًّا للتخلّي عن سُمعته ابتغاءَ الصُّحبة الرّوحيّة التي قدّمها شمسٌ.

[١٥٣]لكنّ أوحدَ الدّين الكِرْمانيّ وحلْقته لم يؤثّرا في شمس. وإنّ اثنَيْن من مُريدي أوحد، زَيْنَ الدّين صَدَقة والشيخَ عِماد الدّين، كانا في قُونِيةَ، حيث اجتذب زَيْنُ صَدَقة مجموعةً ساذجةً من المريدات (Owh 184). ويقول شمسٌ مشيرًا على نحو واضح إلى هذَيْن المريدَين (Maq 82- 3):

إنّ حلاوةَ الإيمانِ ليست من النّوع الذي يأتي ويذهب. رأيتُ زَيْنَ صدقة ضائعًا، مثلما تُطلِق العِنانَ لجواد سباقٍ في البرّيّة؛ فإنّه يمضي في الضّياع. أمّا عمادٌ فأحسنُ منه.

ربّما كان عمادٌ أحسنَ، لكنّ تعليقات أُخَر في «المقالات» تقلّل من شأنه برغم ذلك؛ ويظهر أنّ عمادًا، من جهته، لم يكن يقيم وزنًا كبيرًا لشمس (Maq 331).

ضالّةُ شمسٍ المنشودة:

جرت العادةُ على أن لا يأذن الشيخُ الصّوفيّ لتلميذٍ مبتدئ بأن يسافر بعيدًا جدًّا

عنه، لكنّه متى أكملَ المريدُ ارتقاءَه الرّوحيَّ (صار كاملًا)، توبتَه ورياضاته، لم يعد الغيابُ عن حضرة الشّيخ ضارًّا (Maq 144- 5). ويأتي الدّافعُ إلى تجوال شمس وبحثه عن مشاهير رجال العصر من رغبته في العثور على صحبة وليٍّ صادق (Maq 759- 69):

كنتُ أتضرّعُ إلى حضرة الحقّ أن اخلطْني بأوليائكَ واجعلْ لي صُحبةً لهم. فرأيتُ في المنام أنّه قيلَ لي: سنجعلُ لك صُحبةً مع أحد الأولياء. فقُلتُ: فأين ذلك الوليُّ؟ فرأيتُ في اللّيلة التالية أنّه قيلَ لي: إنّه في بلاد الرّوم. ثمّ بعد مدّةٍ رأيتُ أنّه قيلَ لي: ليس الوقتُ الآن. الأمورُ مرهونةٌ بأوقاتها.

ويزعم شمسٌ أنّ له وضعَ صُوفيّ أُوَيسيّ، وهو الصّوفيُّ الذي لا تأتي استنارتُه الرّوحيّةُ من خلال مُعلِّمٍ، بل تأتي مباشرةً من الله (Maq 133- 4):

كلُّ إنسانٍ يتحدّثُ عن شيخه. وقد أعطاني الرّسولُ عليه السّلامُ في المنام الخِرْقَةَ، ولا أعني تلكَ الخِرْقَةَ التي تتمزّق بعد يومين، وتهترئ، وتُلقى في المواقد، ويُستنجى بها، بل خِرْقةَ الصُّحبة. الصُّحبة التي لا يتّسع لها الفهمُ، الصّحبةُ التي ليس لها أمسِ واليومَ وغدا.

ونتيجةً لهذا الحَدْس الرّوحيّ الفِطْريّ، لا يذعن شمسٌ بسهولةٍ لسلطان المعلّمين الرّوحيين (Maq 784):

رأيتُ دراويشَ أعزّاءَ كثيرين، وحظيتُ بصُحبتهم، والفرقُ بين الصّادق والكاذب منهم يُعْلَم من ناحية القول ومن ناحية الحركات.. إنّ قلْبَ هذا الضّعيف لا ينزل بكلّ مكانٍ، وهذا الطّائرُ لا يلتقط كلَّ حبّة.

وبدلًا من ذلك، يختبر أولئكَ الأصحاب والأصدقاء الذين يرى فيهم بعض المواهب الرّوحيّة (Maq 219):

[١٥٤] كلُّ مَنْ أحبُّه أقدِّم له الجفاء. فإن قبِلَ ذلك أكونُ له مِثْلَ الكُرة. الوفاءُ نفسُه شيءٌ إن تفعلْه مع طفلٍ عمرُه خَمسُ سنوات يؤمنْ به ويغدُ مُحِبًّا لك. لكنّ الشيءَ الحقيقيّ هو الجفاء.

ومن هذا، يقصِدُ شمسٌ على نحوٍ واضح إلى أنّه يرفض أن يعمل عملَ المنافقين، حتّى من أجل العُرْف الاجتماعيّ (Maq 778):

إن تعاملتَ مع النّاس من دون نفاق لحظةً فإنّهم لا يسلِّمون عليك بعد ذلك بسلام المسلمين. ومن الأوّل إلى الآخِر كنتُ أؤثر أن أُمارسَ الصّدْقَ مع أتباع الطّريق من دون نفاق.

وقد استلزم هذا شخصًا ذا التزامٍ وميل مشابِهَيْنِ، ومن أجل ذلك بدأ شمسٌ البحثَ عن إنسانٍ له طبعٌ كطبْعه لكي يكون رفيقَه الرّوحيّ (Maq 99, 219 - 20):

أستطيعُ أن أُحدِّث نفسي. أستطيع أن أتحدّث مع كلّ مَنْ رأيتُ فيه نفسي... أريدُ شخصًا من جنسي لكي أجعلَه قِبلَةً وأتوجّه إليه لأنّني قد مللتُ من نفسي. فهل تفهمُ ما أعنيه عندما أقول إنّني مللتُ من نفسي؟ والآنَ عندما جعلتُه قِبْلةً يفهمُ ويُدرك ما أقولُه.

لم يعثر شمسٌ تمامًا على الشيخ الذي كان ينشُده، لكنّه اقترب من أن يجد في الرّوميّ نوعَ الصّحبة الرّوحيّة التي تاق إليها (Maq 756):

منذ أن غادرتُ بلدتي، لم أر شيخًا واحدًا. يستحقّ مولانا الشّيخيّة، لو فعلَ ذلك، لكنّه لا يعطي الخِرْقة. وإذا جاؤوا إليه وأجبروه قائلين: «أعطِنا الخِرْقة، احلِقْ شَعْرَنا» يفعلُ ذلك بالإلزام؛ وهذا شيءٌ، وأن يقول: «تعالَ، صِرْ مريدي»، شيءٌ آخر.

لم يجرِ الشيخُ أبو بكر على عادة إعطاء الخِرْقة. لم أرَ شيخي. هو موجودٌ،

لكنّني خرجتُ من بلدتي في طلبه ولم أظفر به. ومهما يكن، فإنّ العالَمَ ليس خاليًا من شيخ. يقول إنّ ذلك الشيخ [الحقيقيّ] يعطي خِرْقة من دون أن يكون لدى الشخص [المستلِم] خبرٌ، ويعطي مُلْكًا، وبعدئذ مات [كذا]. لم أجدْ شيخي، ولا حتّى شخصًا لا يستاء عندما يُقال شيءٌ عنه... وحتّى عندما تكون لدى شخصٍ هذه الصّفةُ، يظلّ بينه وبين الشّيخيّة طريقٌ طولُه مئةُ ألفِ عام. لم أجد هذا أيضًا، لكنّني وجدتُ مولانا على هذه الصّفة، وإنّ رجوعي من حلب إلى صُحبته إنّما كان بناءً على هذه الصّفة. ولو قالوا لي: «إنّ أباك نهضَ من القبر مؤمِّلًا أن يراك وجاء إلى «تَلْ باشِر» [على بعد ثلاثين كم عن حلب] من أجل رؤيتكَ، وسيموتُ ثانيةً؛ فتعالَ، شاهدْه» لقلتُ: قل له: «مُتْ، ماذا يمكن أن أفعل؟» ولما كنتُ خرجتُ من حلب. لكنّني جئتُ [إلى قُونية، على مسافة أكثر من أربع مئة كيلو متر] من أجل تلك [الصّفة التي عليها مولانا الرّوميّ].

شمسٌ في سماء قُونِيَة:

يخبرنا الأفلاكيُّ (Af 618) بالتّاريخ الدّقيق لوصول شمسٍ إلى قُونِية، الذي ربّما نَسَخه من إحدى مخطوطات «مقالات شمس»، التي يظهر أنّ أقدمَها عهدًا كُتبت وكان شمسٌ ما يزال [١٥٥] حيًّا. وتتفق هذه المخطوطاتُ جميعًا على أنّ شمسًا وصَلَ إلى قُونيةَ في صباح يوم سبتٍ، في السّادس والعشرين من شهر جُمادى الثانية في عام ٦٤٢هـ. وهذا التاريخُ يطابق التاسعَ والعشرين من تشرين الثاني، عام ١٢٤٢م في التوقيت اليوليوسيّ Julian Calendar، لكنّ ذلك كان يومَ ثُلاثاء وفقًا لجداول التقاء التوقيت العامّة. وإنّ

السادس والعشرين من جُمادى الثانية صادف أن يكون في يوم سبتٍ في العام اللّاحق، أي في عام ١٢٤٥م. وشيءٌ عاديّ أنّ عامَ ١٢٤٤م أو اليومَ من الأسبوع (يوم السبت) ربّما حدث تذكّرُهما على نحو خاطئ بعد مضيّ عقود عندما دُوِّنت «الحقائق»، لكنّه بفَضل الاختلافات المحلّية في رؤية قمر الرّبع الأوّل وتحديد بداية شهر التقويم، ربّما لم يكن التاريخُ في قُونِية متوافقًا على نحوٍ دقيق مع التقاويم العامّة. ومهما يكن، فإنّه مثلما يلاحِظُ موحِّد (Mov 107)، كما أنّ التاريخَ الإسلاميّ لا يبدأُ بولادةِ النّبيّ أو وفاته أو حتّى دَعْوته الأولى، بل بدخوله المدينةَ المنوّرة، هكذا أيضًا يبدأ تاريخُ شمسٍ، الذي لا تُعرف سنةُ ولادته ووفاته، بدخوله قُونِيةَ.

وفي «المقالات»، التي يبدو أنّها تؤرّخ أوّلًا منذ الوقت الذي كان فيه في قُونية، يتحدّث شمسٌ عن نفسه بوصفه شيخًا كبيرًا (Maq 734)، وهذا يتّفق مع عُرفٍ يحتفظ به المولويّةُ يذهب إلى أنّ شمسًا كان متجاوزًا سنَّ السّتّين عندما جاء إلى قُونية (Mov 124). وبُعيدَ الوصول إلى المدينة، أقام شمسٌ في خان بائعي الأرزّ حسب ما يقول سپهسالار (Sep 126، الذي يذكر أنّ شمسًا وصلَ إلى قُونِيةَ في اللّيل)، أو، وفقًا لما يقول الأفلاكيّ (Af 86)،في خان بائعي السُّكّر، وهو تعارضٌ يحلُّه موحِّد (Mov 107- 8) باقتراح أنّ هذا الخان قد تغيّر مالكوه أو أسماؤُه في وقتٍ من الأوقات في الفترة الفاصلة بين عام ١٢٤٤م وكتابة الرّوايات. ويقول سپهسالار إنّهما التقيا في دكّان صغير أو في سُرادق (دكّه ـ بالفارسيّة) خارجَ الخان، حيث كان مشاهيرُ المدينة يلتقون. ويقول عبد الباقي گلبينارلي إنّه لم تَعُد هناك أيّةُ علامةٍ لموقع هذا الخان أو السُّرادق، لكنّه في الماضي كان المكانُ معروفًا بـ «مَرَج البَحْرَين» (السّهلُ الذي يلتقي فيه بَحْرانِ معًا)، وهي إشارةٌ إلى القرآن (K 25: 53 و

55:19) وإلى لقاء هذَيْنِ المصدرَيْن للقوّة الرّوحيّة اللّذين لا يُسبر غوراهما. وقد جرت العادةُ على أن يجلب أتباعُ الرّوميّ الشّموعَ من ضريحه ليلًا ويتركوها في هذا الموضع لإحياء ذكرى لقائهما (Mov 108).

شمسٌ ينوِّرُ الرّوميّ:

برغم أنّ معظم «مقالات» شمس بالفارسيّة، يصف شمسٌ لقاءَه الأوّل للرّوميّ والكلماتِ التي تبادلاها بالعربيّة (Maq 685):

وأوّلُ كلام تكلّمتُ معه كان هذا: أمّا «أبا يزيد» كيف ما لزمَ المتابعة، وما قال: «سبحانَك ما عبدْناك». فعرف مولانا إلى التّمام والكمال هذا الكلامَ، وأمّا هذا الكلام إلى أين مخلصُه ومنتهاهُ؛ فَسكِر من ذلك لطهارة سِرّه؛ لأنّ سرّه كانَ منقًّى طاهرًا، فظهر عليه. وأنا عرفتُ لذةَ ذلك الكلام بسُكره، وكنتُ غافلًا عن لذّة هذا الكلام.

[١٥٦] قبْلَ هذا الجزء من القصّة مباشرةً، يتحدّث شمسٌ عن موهبته في المحفّزات الإلهيّة ويُثني على الرّوميّ بأنّه إنسانٌ جديرٌ بالمقام الرّفيع. ومهما يكن، فإنّ شمسًا والرّوميّ كليهما، برغم شجاعتهما الصّوفيّة، يتابعانِ النّبيَّ، خلافًا لـ «بايزيد البِسطاميّ» (تـ ٨٤٨ أو ٨٧٥ م). ويعود شمسٌ المرّةَ تِلْوَ الأخرى إلى مسألة متابعة النّبيّ هذه (متابعت ـ بالفارسّية)، وإنّ حالة «بايزيد» قدّمت على نحو واضح مِـحَكًّا استطاع شمسٌ به أن يقيسَ التوجُّهَ الدّاخليّ للآخرين ويختبرَ ما إذا كان ولَعٌ بالتأمُّل الصّوفيّ أو انغماسٌ في سلوكٍ تناقضيّ هو الذي غلب على محبّةِ إنسانٍ للمكتسبات الرّوحية للنّبيّ واحترامه إيّاها.

وفي أحد الأحاديث أنّ النّبيَّ صاح بحضرة الحقّ : «ما عبدْناكَ حقّ عبادتِكَ، ولا

عَرفْناكَ حقَّ معرفتِك»، وكذلك: «إنّه ليُغانُ على قلبي حتّى أستغفر اللهَ تعالى في اليوم واللّيل مئةَ مرّة». ووفقًا لمعتقدٍ تقليديّ صوفيّ، من ناحية أخرى، صاح بايزيدُ في نوبة انفعالِ حالة اتّصالٍ صوفيّ بالله: «سُبحاني» موحِّدًا نفسَه مع الحقّ بطريقةٍ شعَرَ معظمُ المسلمين معها بأنّ هذا القولَ ابتداعيّ. وشيءٌ عاديّ أنّ الصّوفيّةَ شرحوا هذا البيانَ والبياناتِ المشابهةَ له وفهموها بوصفها نوعًا من الهتاف الخاطف والقَسْريّ (وسمّوها شَطْحيّات) الذي يغلُب على الصّوفيّ في لحظة نَشْوةٍ إلهيّة عابرة خاصّة. وبما هي كذلك لم يكن من الممكن تفسيرُها بالاعتقادات أو الادّعاءات، في السّياق الذي كانت فيه ابتداعيّة.

هذا النّمطُ من الدّفاع كان شائعًا كثيرًا بين الصّوفيّة بالقَدْر الذي نكون فيه مُغْرَونَ بأن نرفض السّؤالَ الذي عرضَه شمسٌ على الرّوميّ بوصفه تبسيطيًّا.

وحقيقيّ أنّ العلماء (FB 60) قد اعترضوا بأنّه حتّى العضوُ الصّوفيّ المبتدئ الأكثر سذاجةً كان قادرًا على إجابة سؤالٍ كهذا، وليس ثمّة ما هو مثيرٌ في الإجابة التي يروي الأفلاكيُّ أنّ الرّوميّ قدّمها لشمس (زرّين كوب، كتاب «سرّنى» ١: ١٠٠). لكنّ السّؤالَ على الحقيقة أكثرُ تعقيدًا. ولم يَسِم علماءُ الدّين التقليديّون وحْدَهم مِثْلَ هذا الكلام بالابتداع، بل إنّ كثيرًا من الصّوفيّة لم يستطيعوا على نحوٍ سهل جدًّا غفرانَ تزيّدات بايزيد. فابنُ سالمٍ البصريُّ، مثلًا، اتّهم بايزيدَ بالابتداع ورُوي أنّه قال وفقًا لأبي نَصْرٍ السّرّاج في كتاب اللُّمَع (Mov 115):

فرعونُ لم يقلْ ما قال أبو يزيد، رَحِمه اللهُ، لأنّ فرعون قال: «أنا ربُّكم الأعلى»، والرّبُّ يُسمَّى به المخلوق، فيقال: فلانٌ رَبُّ دارٍ وربُّ مالٍ، وربُّ بيتٍ؛ وقال أبو يزيد رَحِمَه اللهُ: «سُبحاني سُبحاني..» ، و «سُبحانُ» اسمٌ من أسماء الله تعالى الذي لا يجوز أن يُسمّى به غيرُ الله تعالى.

وعندما حوكمَ الحلّاجُ وأُعدم في عام ٩٢٢م بسبب قوله: «أنا الحقّ» تضمّن الاحتجاجُ العنيف إدانةً لتجديفات بايزيد. الشِّبليّ والجُنَيدُ كلاهما أبعدا نفسيهما عن الحلّاج، مُدَّعِيَيْنِ الالتزامَ بمبادئ الدّين والاعتمادَ على القرآن ومثال النّبيّ (السُّنّة)، وفي اللحظة نفسها حاولا أن يفسِّرا البيانَ بعيدًا بأنّه نتاجُ سُكْرٍ روحيّ. ومثلما أنّ السّكْرانَ غيرُ مسؤول عمّا يمكن أن يقولَه، لا ينبغي أن يُلزَم شخصٌ ثَمِلٌ بالمحبّة الإلهيّة بأنّ يُعلِّل تحليقاتِ هُيامه.

[١٥٧] نعم، لكنّ الإنسان لا يمكن أن يتّبع مُرادَ الله بِالسُّكْر، هكذا اعترض شمسٌ (Maq 690). وعن لَقَب «سُلطان العارفين» المُطْلَق على بايزيد، يعرض شمسٌ الأسئلة الآتية (Maq 738- 9):

كيف يمكنني أن أدعوه «سُلطان العارفين»؟ ـ ليس حتّى أميرًا! أين متابعةُ محمّد عليه السّلام؟ أين المتابعةُ في الصّورة وفي المعنى؟ أي إنّ النّورَ والضّياءَ نفسَه الذي لِعَين محمّد ينبغي أن يكون نورًا لعينيه، عَينا محمّد ينبغي أن تغدوا عينيه، ينبغي أن يكون متحلّيًا بصفاته جميعًا من الصّبر وغيره، كلّ صفةٍ هكذا إلى ما لا نهاية.

ويعلن شمسٌ في مكان آخر (Maq 690):

قال: «نريدُ ذِكْرًا». وقال: «إنّ الذّكرَ لا ينبغي أن يعوق عن المذكور، وذلك هو ذِكْرُ القلب. وإنّ ذِكْرَ اللّسان ضئيلُ القيمة». أراد بايزيدُ أن يأتي بالذّكْرِ الذي في القلب إلى اللّسان. وعندما كان ثملًا قال: «سبحاني». إنّ متابعة المصطفى لا يمكن أن تكون بالسُّكْر. هو من هذه الناحية ثَمِلٌ. وبالسُّكر لا يمكن حصولُ متابعة صاحية. إنّ «سُبحاني» جَبْرٌ. وقد غرق الجميع في الجَبْر.

ومن الطريقة المعتدلة لانتقادات شمسٍ للشخصيّات المختلفة، يتجلّى أنّه لم يكن يحبّ

أن يَدين أيّ إنسان بالابتداع. ومن الوجهة الأخرى، يبدو واضحًا تمامًا أنّه شَعَرَ بأنّ الصّوفيّة الذين كانوا ملتزمين بالشريعة على نحو غير كاف ـ وعند شمسٍ يتضمّن هذا بايزيدَ وأوحدَ الدّين الكِرْمانيّ وابنَ عربيّ، بين آخرين ـ لم يكونوا جديرين بالاتّباع بوصفهم مرشدين روحيّين. «لا يستحقّون الاقتداء بهم» (Maq 131).

على أنّ مفهومَي «المتابعة» و «والطّاعة» يمكن إرجاعهما إلى القرآن، حيث يُعاد ذكرُهما كثيرًا؛ وإنّ فِعْلَ صيرورة الإنسان مُسلمًا نفسَه يدلّ لغويًّا على تسليم الإنسان لأحكام الله أو أوامره. ففي القرآن (سورة البقرة، الآية ٣٨)، مثلًا، يأتي الفعلُ «تَبِعَ» من الجذر نفسه الذي تأتي منه «المتابعة»: «فإمّا يأتينّكم منّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدايَ فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون». ومهما يكن، فإنّ شمسًا لم يفهم من هذا طاعةً بسيطةً أو تكرارًا صَمًّا. بمتابعة محمّد، عنى شمسٌ متابعتَه في الطّريق الصّوفيّ، ترسُّمَ خُطا محمّدٍ على امتداد الطّريق في عروجه في السّماء، مارًّا بالأنبياء السّابقين وفي المناطق المقدّسة للألوهيّة. شمسٌ صريحٌ في هذا: «إنّ متابعةَ محمّد هي هذه: ذهبَ في المعراج، فامضِ أنتَ أيضًا وراءه» (Maq 645).

وليس معنى هذا أنّ شمسًا يريد لنا أن نلتزم تفسيرًا دنيويًّا وضيّقًا وفقهيًّا لمغزى رسالة محمّد. فإنّ رؤية شمس ومزاجَه هما ما نجده لدى الصّوفيّ والعارف. وإشارةً إلى حديثٍ يقول فيه النّبيُّ إنّ شَعْرَه شاب همًّا بسبب التأثّر بحضّ الله في القرآن على أن يكون مستقيمًا في اتباع أوامره (K 11: 111 و 42:15)، يقول شمسٌ (Maq 119):

[١٥٨] العاشقُ هو الذي يعرفُ أحوالَ العاشق، خاصّةً أولئك العشّاقَ الذين يمضون في المتابعة. ولو حدّدتُ معنى المتابعة الحقيقيّة لانتاب اليأسُ الكُبراء.

والمُتابعةُ الحقيقيّةُ هي أن لا يشكو الإنسان من الأمر، وإن هو شكا فليس له أن يترك المتابعةَ، مثلما قال الرّسول: «شيّبتني سورةُ هود». وإن أنتَ قلتَ: «شيّبتني سورةُ هود» أجلسناك بجانبه. وليس من المناسب قولُ «شيّبتني» إلّا أن يكون الأمرُ ثقيلًا. فانظر كيف صَرَخَ الرسولُ الصّادقُ عندما نزلَ قولُه تعالى: «فاستقِمْ كما أُمِرْتَ» في سورة يونس؟ فلنبحث في معنى تلك الصّرخة.

هكذا، عندما استبان شمسٌ موقفَ أفضليةِ للشّريعة أو النّبي، لم يعد في مقدوره أن يثق بأنّ ذلك المعلّم مرشِدٌ روحيّ، مهما أمكن أن يكون هذا المعلّم موهوبًا أو ذكيًّا أو بصيرًا في غير ذلك. وقد اختُصِر له هذا الموقفُ على نحوٍ واضح في شخص بايزيد البِسطاميّ، الذي كثيرًا ما يذكره في ضوءٍ سَلْبيّ. ويُروى أنّ بايزيد كان شديدَ الاهتمام بمتابعة مثال النّبيّ إلى الحدّ الذي امتنع فيه عن أَكْل البطّخ لأنّه لم يجد أيّةَ روايةٍ تصوِّر كيف أنّ النّبيَّ أَكَل البِطّخ. وبرغم هذا، يحفظُ شَمسٌ لبايزيد واحدًا من الأشياء الأكثر سُخْريةً التي كان عليه أن يقولها في شأن أيّ إنسان (Maq 741):

يقولون إنّ أبا يزيد هذا لم يأكلْ البِطّخَ وقال: لم أعلَمْ كيف أنّ النّبيَّ عليه السّلام أكَلَ البِطّخَ. ومهما يكن، فإنّ لهذه المتابعة صورةً ومعنًى؛ وقد حفظتَ صورةَ المتابعة وظاهرَها، أمّا حقيقةُ المتابعة ومعنى المتابعة فكيف أضعتَه؟ ـ فإنّ المصطفى صلواتُ اللهِ عليه يقول: «سبحانَك، ما عَبدْناكَ حقَّ عبادتك»، وهو يقولُ: «سبحاني، ما أعظمَ شاني». إن كان لأحدٍ ظَنٌّ بأنّ حالَه أقوى من حال المصطفى، فهو أحمقُ وجاهلٌ جدًّا.

يذكر شمسٌ بايزيدَ في مواضع أُخَر كثيرة في «المقالات»، ليظهره عادةً متواضعًا على نحوٍ غير كافٍ، مثلما هي الحالُ في قصّة امرأةٍ كشفت عن وجهها أمامه وهو يدرِّس ووبّخته عندما اعترض على سلوكها (Maq 702). وفي موضع آخر يقول إنّ مئةَ ألفِ

بايزيد لا يبلغون خُفَّي موسى (Maq 761)، هذا برغم أنّه يورد أيضًا حكايةً إيجابيّةً ينتقص فيها بايزيدُ أهميّةَ الكرامات المنسوبة إليه (Maq 795).

هذه التّعليقاتُ السّلبية على بايزيد جميعًا تُوحي بأنّ الرّوميَّ ربّما كان ميّالًا إليه على نحو قويّ. ويبدو أنّ سؤالَ شمسٍ الأوّليّ عن بايزيد والطّريقةَ التي عرضَه بها عزفا على وترٍ لدى الرّوميّ، ربّما حتّى لو أقنع الرّوميَّ بفَضْله على بايزيد بفضل اتّباعه للنّبيّ. بحثَ شمسٌ طويلًا وعلى نحوٍ شاقّ ولم يجد إلّا الرّوميّ يمكن أن يتحمّل سعْيَه المُخلِصَ وغيرَ العاديّ وراءَ الحقيقة. فلا أحدَ من الرّجال الكبار الذين لقيَهم شمسٌ امتلك فهمًا عِرْفانيًّا للدّين مجموعًا بقَدْرٍ مساوٍ له من محبّة قويّة [١٥٩] لحضرة النّبيّ. يقول شمسٌ للرّوميّ (Maq 723): «لأنّ أبا يزيدَ ليست لديه قدرةٌ على صُحبتي. لا لخمسة أيّام، ولا ليومٍ واحد، ولا لأيّ وقت أبدًا. لا يقدرُ على صُحبتي إلّا شخصٌ يميل إليه قلبي ويهتمّ به».

اختراعُ لقاءٍ أسطوريّ: الحبُّ لأوّل نظرة

حتّى زمانِ اكتشاف «مقالات» شمس ونَشْرها، لم يكن بمقدورنا إلّا الاعتمادُ على رواياتٍ من الدّرجة الثانية والثالثة في إعادة بناءِ اللقاء الأوّل المهمّ جدًّا بين شمس والرّوميّ. ولنقارنْ روايةَ شمسٍ في «المقالات» بروايات مصادر متأخّرة. وربّما كان سلطانُ وَلَد حاضرًا، أو لم يكن حاضرًا، عندما التقى الرّوميُّ وشمسٌ أوّل مرّةٍ، لكنّه في أيّة حالٍ لم يكن مهتمًّا بالتفاصيل الدّنيويّة، كان مهتمًّا فقط بالتحوّل الذي يحدث على المستوى الرّوحيّ. ويصفُ سلطانُ وَلَد لقاءَ شمسٍ بلُغة شِعْر الحُبّ، جاعلًا الرّوميَّ

يُلقي نظرةً خاطفةً على وجه شمس عندما رُفع الحجابُ، واقعًا في المحبّة (ويقصد بذلك المحبة الأفلاطونيّة من مُريدٍ لشيخه)، وآخِذًا به إلى البيت حيث عاشا بسعادةٍ لمدّة سنةٍ أو سنتين قبْلَ أن يبدأ مريدو الرّوميّ بالعمل بمقتضى حسَدِهم (SVE 42).

ويقول سپهسالار(Sep 127) إنّ شمسًا والرّوميّ جلسا محدِّقًا كلٌّ منهما في الآخر لشيءٍ من الوقت قبْلَ أن يكلِّم شمسٌ الرّوميّ. يسأل شمسٌ الرّوميَّ عن روايتين متناقضتين في شأن بايزيد. فمن ناحيةٍ، كان بايزيدُ مثابرًا جدًّا على مُتابعة مثال النّبيّ الكريم حتّى إنّه رفض أن يأكل البِطّيخ لأنّه ليس هناك شيءٌ مدوَّنٌ في أيٍّ من المعلومات السِّيريّة حول النّبيّ يشير إلى أنّه أكلَه أو بيّن كيفيّة أَكْله إيّاه. ومن ناحيةٍ أخرى، يقول بايزيد: «سُبحاني، ما أعظمَ شأني» و: «ما في جُبّتي غيرُ الله»، في حين أنّ النّبيّ، برغم عظمة شأنه، قال: : «سبعين مرّةً في اليوم أستغفرُ عند جناب الرّبّ».

ويظفر الأفلاكيّ (Af 619)، متابِعًا فيما يبدو الرّواياتِ الشّفوية المتداولة بين المُريدين المولويّين في زمانه، بروايةٍ أكثرَ زخرفةً:

يروي الأصحابُ الكبارُ أنّه في يومٍ من الأيّام خرج حضرةُ مولانا من مدرسة بائعي القُطن في صُحبة جماعةٍ من أرباب العِلْم وكان يمرّ بخان ناثري السُّكّر (شكر ريزان ـ بالفارسيّة). فانتصب حضرةُ مولانا شمسُ الدّين وتقدّم وأمسك بزمام رَكوبة مولانا، قائلًا: «يا إمامَ المسلمين، أيُّهما أعظمُ: أبايزيد أو محمّد؟»

فأشار مولانا إلى أنّه «على هَوْل ذلك السّؤال بدا أنّ السّماوات السَّبْع انشقّت ووقعت على الأرض ونشِب حرِيقٌ هائلٌ في داخلي وغمر عقلي ورأيتُ دخانًا يصعد حتّى العَرْش». أجاب مولانا: «حضرةُ محمّدٍ، رسول الله، كان أعظمَ

الخَلْق. وليس بايزيد في المرتبة نفسها».

فأجاب شمسٌ: «وإذًا كيف تشرحُ أنّه بكلّ عظمته كان يقول: «ما عرفناكَ حقَّ معرِفَتِك»، في حين أنّ بايزيد يقول: «سُبحاني، ما أعظمَ شأني، أنا سلطانُ السّلاطين»؟».

وقد جعل الأفلاكيُّ (Af 619- 20) الرّوميَّ يجيب بالقول إنّ ظَمَأ بايزيد رُوي برشفةٍ واحدة، ورأى هذا النّورَ كما كانت نافذتُه الصغيرةُ تُدخِلُه، أمّا [١٦٠] النّبيُّ فلم يتوقّف ظمؤه إلى الله وواصل التقدّمَ، ماضيًا إلى المزيد ومُبصرًا المزيدَ من نور الله يومًا بعد يوم، وساعةً بعد ساعة. وإِثْر سماع هذا الجواب، «صرَخَ شمسٌ ووقع على الأرض. فوجّه حضرةُ مولانا بأن يُقام ويُحْمَل إلى مدرسة مولانا».

جاء الرّحالةُ الشّهير ابنُ بطوطة (١٣٠٤- ٦٩م) إلى قُونية في عام ١٣٣٢م- بعدما يقرب من ستّين عامًا من وفاة الرّوميّ وعشرين عامًا من وفاة سلطان وَلَد. وهو يتحدّث عن المولويّة وضريح الرّوميّ، ويروي القِصّةَ الآتية عن «الشيخ الشاعر» (Bat 294):

يُذكَر أنّه كان في ابتداء أمره فقيهًا مدرّسًا، يجتمع إليه الطّلبةُ بمدرسته بقُونِية، فدخل يومًا إلى المدرسة رجلٌ يبيع الحلواء، وعلى رأسه طبقٌ منها، وهي مقطّعة قِطَعًا، يبيع القطعة منها بفَلْس. فلما أتى مجلسَ التّدريس قال له الشيخ: هات طبقك. فأخذ الحلوانيُّ قطعة منه وأعطاها للشيخ.. فأخذها الشّيخُ بيده، وأكلها. فخرج الحلوانيُّ، ولم يطعم أحدًا سوى الشّيخ. فخرج الشّيخ في اتّباعه، وترك التّدريس، فأبطأ على الطلبة. طال انتظارهم إياه، فخرجوا في طلبه فلم يعرفوا له مُستَقرًّا. ثم إنّه عاد إليهم بعد أعوام، وصار لا ينطق إلّا بالشّعر الفارسيّ المتعلّق الذي لا يفهم. فكان الطلبةُ يتبعونه ويكتبون ما يصدرُ عنه من ذلك الشّعر، وألّفوا منه كتابًا سمّوه المثنويّ.

وأهل تلك البلاد يعظّمون ذلك الكتابَ ويعتبرون كلامه، ويعلّمونه ويقرأونه بزواياهم في ليالي الجمعات.

ثمّ بعد فترة قصيرة، في كتاب «الجواهر المضيئة» لابن أبي الوفاء (١٢٩٧-١٣٧٣م) (٥)، بلغت الحكايةُ درجات إعجازيّة حقًّا. كان الرّوميّ جالسًا في مكتبته إلى جانب بعض الكتب وقد تحلّق تلاميذُه حوله. أقبلَ شمسٌ، فحيّاهم، وجلسَ، وسأل وهو يشير إلى الكتب: «ما هذه؟» أجاب الرّوميّ، «أنتَ لا تعرف». وقبل أن يُنهي الرّوميُّ الكلامَ، اضطرمت النّيرانُ في الكتب والمكتبة. فصاح الرّوميُّ: «ما هذا؟» فردّ شمسٌ بمِثْله: «أنتَ لا تعرف أيضًا»، وقام وانصرف. فنهض الرّوميّ من مكانه تاركًا وظيفتَه وعائلته خلْفَه، وتبعه مفتونًا ومرتجِلًا الأشعار، من مدينة إلى مدينة، لكنّه لم يدركه مرَّة أخرى (FB 57).

ويحكي جامي وأمين أحمد الرّازي وآذر جميعًا روايةً لهذا اللقاء الأسطوريّ، لكنهم يستبدلون الماءَ بالنار. كان الرّوميُّ جالسًا قرب بركة حديقة وبجانبه بعضُ الكتب عندما وصل شمسٌ وسأل: «ما هذا؟» فأجاب الرّوميُّ: «هذه تُسمّى مناظراتٍ، لكنّه لا حاجة لك إلى أن تُزعج نفسَك بها». فلمَسَ شمسٌ الكتبَ وألقاها في الماء. فاضطرب الرّوميّ لتلف هذه الكتب النادرة والنّفيسة. فامتدّ شمسٌ إلى الماء واستعادها واحدًا بعد الآخر. فرأى الرّوميُّ أنّه لا أثرَ لأذى الماء عليها. فسألَ: «أيّ سرّ هذا؟». فأجاب شمسٌ: «هذا ذوقٌ وحالٌ، أيُّ خبرٍ لديك عنه» (انظر، مثلًا، JNO 467).

[١٦١] ويقول دولتشاه (Dow 217- 18) إنّ الرّوميّ كان راكبًا على دابّة عندما وثب شمسٌ، على حين غِرّة وأمسك بالعِنان ليعرض هذا السّؤال: «ما الهدفُ من المجاهدات والرّياضات وتكرار المعارف وتحصيل العِلْم؟» فقال الرّوميُّ: «إنّه طريقُ

السُّنّة وآدابُ الشّريعة». فقال شمسٌ: «هذه كلُّها من ناحية الظّاهر». فقال الرّوميُّ: «فماذا وراء هذا؟» فقال شمسٌ: «العِلْمُ هو أن تصل إلى المعلوم» وأنشد هذا البيتَ من ديوان سَنائي:

العِلْمُ الذي لا يحرّرك من نفسك　　　الجهلُ خيرٌ من هذا العِلْم كثيرا

فأدركتِ الرّوميَّ الحيرةُ من هذا الكلام وسقط أمامَ هذا الرّجل العظيم، وتوقّف عن تكرار الدّروس والتعليم.

اللقاءُ الذي سبقَ اللقاءَ الأوّل:

في أربعة مواضع في «المقالات» على الأقلّ، يشير شمسٌ إلى فترةٍ فاصلة من خمسة عشر أو ستّة عشر عامًا بين لقائه الحاضر ولقائه الأوّل للرّوميّ. ويقول في أحد المواضع إنّ رسالتَه إنّما كانت لكي يحرّر الرّوميّ: «أرسَلُوني قائلين إنّ عبدَنا اللطيف الظّريف مأسورٌ بين أناسٍ أجلاف، ومن المؤسف أنّهم يزعجونه» (Maq 622). ويشير شمسٌ إلى خمسة عشر عامًا قضاها منتظرًا في موضع آخر (Af 734)، وهي مرحلة فِراق يعزوها إلى تنسُّكه (Maq 290):

لا أختلطُ بأحدٍ إلّا قليلًا. وحتّى مع هذا الصَّدْر [السيّد العظيم] الذي لو غربلتَ العالَمَ كلّه لما وجدتَه مضت ستّ عشرة سنة لم أقل فيها أكثر من «السلام عليكم»، ومضى.

ويتراءى أنّ شمسًا سمع الرّوميَّ يدرّس أو على الأقلّ يناقش مسائل مع طلبةٍ آخرين في تلك المرحلة؛ ذلك لأنّه يخبرنا (Maq 690):

الصُّورُ مختلفةٌ ولكنّ المعانيَ واحدة. أتذكّرُ عن مولانا منذ ستّة عشر عامًا

أنّه كان يقول: «الخلائقُ مِثْلُ حبّات العِنَب. متعدّدةٌ من جهة الصّورة لكن عندما تعصرها في كوب هل يبقى هناك تعدّدٌ؟»

وربّما في إحدى المدارس الحنفيّة الشافعيّة المشتركة في دمشق سمع شمسٌ الرّوميَّ يدرّس أو يناظر (Zia 248 n: 11).

أدرك شمسٌ في ذلك الحين خَصلةً خاصّة في الرّوميّ، لكنّه شَعَرَ بأنّه لمّا يظفر بمستوى النّضج الرّوحيّ الذي يجعله متأثرًا بشمس. وهو يُعْلِم الرّوميَّ (Maq 618- 19):

كان ميلي إليكَ قويًّا منذ البدء، لكنّني كنتُ أرى في مطلع كلامك أنّك في ذلك الوقت لم تكن قابلًا لهذه الرّموز. وحتّى لو أخبرتُك، لم يكن مقدَّرًا في ذلك الوقت، ولم نكن قد ظفرنا بهذه اللحظة الحاضرة معًا، لأنّه في ذلك الوقت لم تكن لديك هذه الحالُ الرّوحيّة.

في الأحوال جميعًا، في هذا الوقت يبدو أنّ الرّوميّ لم يهتمّ بشمس (Maq 763):

[١٦٢] رمزُ حالِ المطلوب أنّه ليس له علامةٌ في العالَم. وكلّ علامةٍ موجودةٍ هي علامةٌ للطالب، لا المطلوب... كان المطلوبُ لستّة عشر عامًا ينظر في وجه المحبوب، فأدركَ الطالبُ بعد خمسة عشر عامًا أنّه جديرٌ بالاهتمام (اهل سخن ـ بالفارسيّة).

ولا يأتي سپهسالار وسلطانُ وَلَد على ذكر التعارف الأوّل بين شمس والرّوميّ، لكنّ الأفلاكيّ يذكر لقاءً مختصرًا في ساحة دمشق (Af 82, 618) عندما كان الرّوميّ طالبًا هناك. وإذا صحّ هذا، فإنّه يمكن أن يكون قد حدث بعد سنوات قليلة من وفاة بهاء الدّين، في عام ١٢٣٣م تقريبًا أو ما يقرب منه، وذلك بعد أن بعثَه بُرهانُ الدّين ليعزّز تعليمه. وإنّ خمسة عشر أو ستّة عشر عامًا قبْلَ اللقاء الأوّل في عام ١٢٤٤م ستجعل تاريخَ

هذا الحدث مبكّرًا وذلك في عام ١٢٢٩م. ويحدس موحّد (Mov 139) بأنّ شمسًا عرف بهاءَ الدّين وسيّد برهان الدّين عن بُعْد، لكنّهما لم يتعرّفاه، لأنه لم يحدّثهما. يقول شمسٌ: «لم أتحدّث مع أحدٍ ما عدا مولانا» (Maq 739).

العلاقة بين شمس والرّوميّ:

إنّ كونَ شمس أحدث انقلابًا روحيًّا في الرّوميّ أمرٌ ليس في مقدورنا أن نشكّ فيه، لكنّ طبيعة علاقتهما تجاوزت الأدوار التقليدية المعروفة للشيخ والمُريد. وإذا كان الرّوميُّ قد خضع لقَدْرٍ كبير من إرشاد شمس، فقد كان هو نفسُه برغم ذلك عالِمًا ومدرّسًا ناضجًا، مستحِقًّا لأن يحظى بمتابعةٍ خاصّة به. رأى شمسٌ روحَه منعكسًا في الرّوميّ، وهو العالِمُ الأكثر موهبةً وروحانيّةً الذي قُيِّض له أن يلقاه في حياته. وعلى افتراض أنّ الرّوميّ كان شابًّا صغيرًا، يمكن أن يكون قد اتّخذ الدّورَ التقليديّ للمريد، لكنّ شمسًا، بفضل توبيخه وثناءاته، يكشف عن الطبيعة الفريدة لعلاقتهما. ويشكو شمسٌ من الرّوميّ لأنّه «كانت علومُه الكثيرة تتقدّم، وتغدو مانعًا» (Maq 361)، أو أنّه كان يظلّ يقرأ مؤلّفاتِ الآخرين من أجل الإرشاد والتّلقين.

> **هذا العالِمُ المتعدِّدُ المواهب، المتبحِّرُ في الفِقْه والأصول والفروع، هذه الأشياءُ لا تعلّقَ لها أبدًا بطريقِ الله وطريق الأنبياء، بل هي حاجبةٌ له عنه. عليه أوّلًا أن يتأذّى منها جميعًا، وأن ترفع إصبعك قائلًا: «أشهدُ أن لا إله إلّا الله». وقد تبرأ من هذه العلوم وأصبحَ مثل ذلك الرّوسيّ المسكين [كان الرّوسُ فقراءَ وبائسينَ، وفقًا لما يقول موحّد Mov 142] ـ يرتدي جِلْدًا ويضع على رأسه قُبّعةً مخروطيّةً ويبيع الكبريت مدّةً، حتى إنّه يأكُلُ صفعةً، لكي ينقص جزءٌ**

من هذه الأنانيّة، ويتّضح له طريق الإسلام.

ليس في مقدور أحدٍ أن يقول له هذا، وهكذا على الإنسان أن ينافق. وهو مستحِقٌّ تمامًا للشّيخيّة والمُريديّة، وبرغم ذلك هناك مئةُ ألفٍ مثل مولانا، بينما هناك طريقٌ وراء الشيخيّة والمريديّة (Maq 778- 9). أذهبُ حيثما شئتُ وحيدًا، بمفردي وأجلس في أيّ دكّان. ليس في مقدوري أن آتي به ـ وهو رجلٌ يطوف في حَلْقة مُفتي المدينة ـ معي إلى كلّ مكان أو إلى أيّ دكان. أدخلُ في كلّ حمّام لكي تعلم أنّني معك لا أبالي أبدًا. لم أعمل عملَ [١٦٣] المشايخ فأقول: «أذهبُ إلى هنا شئتَ أم لم تشأ؛ فإن كنتَ لي فستأتي معي». بل كلّ ما يأتي صعبًا عليكَ ليس واجبًا (Maq 761).

جئتُ إلى مولانا، وكان أوّلَ شرطٍ أن لا آتي لكي أكون شيخًا له. فلم يوجِدِ اللهُ حتى الآنَ على هذه الأرض مَنْ يمكن أن يكون شيخًا لمولانا؛ وهو ليس بشرًا. ولكن لستُ من يكون مُريدًا أيضًا. لم يَعُدْ هذا باقيًا فيَّ. آتي الآنَ من أجل المحبّة والارتياح. ولا بدّ الآنَ مِنْ أنّني لست محتاجًا إلى أيّ نفاق. وأغلبُ الأنبياء نافقوا. والنفاقُ هو أن تُظهِر شيئًا مخالفًا لما هو في قلبك (Maq777).

في حضوري، عندما يستمع إليّ، يَعُدّ نفسَه ـ أنا خَجِلٌ حتّى من ذِكْره ـ طفلًا عمرُه سنتان أمامَ والده، أو مُسْلِمًا جديدًا لم يسمع شيئًا عن الإسلام. تسليمٌ عجيب! (Maq 730).

أحتاج إلى أن أتبيّن في أيّ طريقٍ ستمضي حياتُنا معًا. بطريق الأُخوّة والمحبة؟ أو بطريق الشيخيّة والمُريديّة؟ ـ هذا لا يسرّني. أستاذ وتلميذ؟ (Maq 686).

ومثلما رأينا، تزوّج الرّوميُّ ثانيةً بعد وفاة جوهر خاتون، أمّ سلطان وَلَد وعلاء

الدّين. وفي شأن زوجته الثانية، كِرّاخاتون التي كانت ما تزال شابّةً، يقول شمسٌ (Maq 661):

ألا تفكّرُ بدخولي في هذا المنزل؟ حتّى إنّه أذِنَ لزوجته بأن توجد معنا! وبرغم أنّه كان يغارُ من أن ينظر إليها الملَكُ جبريلُ، كانت تجلسُ أمامي مثلما يجلس ابنٌ عند قَدَمي والده لكي يعطيَهُ كِسْرةَ خُبز. ألا ترى هذه القوّة؟

وشمسٌ نفسُه كان صاحبًا غيورًا (Maq 74):

إنّ مَنْ ظفِرَ بصُحبتي علامتُه أن تغدو صُحبةُ الآخرين باردةً لديه ومُرّةً. ولا يعني ذلك أن تغدو باردةً ويظلُّ مصاحِبًا، بل أن لا يقدر على صُحبتهم.

يقول شمسٌ للرّوميّ إنّ عليه أن يتعلّمَ ممارسةَ التصوّف، لا أن يقرأ عنه فقط: «تريد أن تكتشف بالتعلُّم؛ لكنّه يستلزم الذّهابَ والسَّعْيَ» (Maq 128).

ويفاخر شمسٌ بأنّ إجاباتِه المُفحِمة عن الإشكالات المختلفة صرفت الرّوميّ أخيرًا عن تعلّمه بالكتب (Maq 186):

أيُّ إشكالٍ يعرضُه أهلُ هذا الرُّبْعِ المسكون، يجدون جوابًا حاضرًا عنه لديّ، في كلّ ما لديهم من إشكالات. فكلماتي تقدِّمُ جوابًا عن سؤالٍ مُفْحِم. فلكلّ سؤالٍ من أسئلتهم هناك عشرةُ أجوبةٍ وحُجَجٍ لطيفةٍ وحُلْوةٍ، غير مدوّنة في أيّ كتاب. مثلما يقول مولانا: «منذ أن عرفتُك، صارت تلك الكتبُ تافهةً في نظري.

كان شمسٌ يُدخِل الرّوميّ في مناظرةٍ على نحوٍ يمكن أن يصلا فيه معًا إلى الحقيقة. ويحدث أحيانًا أن يكون شمسٌ قاسيًا ويكون الرّوميّ تعِبًا من البحث أو يكون عليه أن يعمل في عمل آخر، لكنّ شمسًا يُصِرّ (Maq 119-20).

[١٦٤]يبدو أنّ شمسًا ترك مولانا عَمْدًا وأنّ اختياره البُعدَ عن مولانا جزءٌ من إرشاده

ابتغاءَ الوصول إلى المرحلة اللاحقة من الارتقاء الرّوحيّ. ويبيّن شمسٌ أنّ مفارقتَه القسريّة للرّوميّ لم تنشأ عن إحباطٍ أو غضبٍ أو فتور محبّة:

ما فعلتُه معكَ، لم أفعلْه مع شيخي. تركتُه مقهورًا ومضيتُ. لكنّه كان يقول: «أنا شيخٌ». وكان مولانا يقول شيئًا آخر (Maq 221 - 2).

حسنًا، كيف أزعجُكَ، ولو أنّني قبّلتُ قدمَك لخشيتُ من أن تخِزَ أهدابي قدمَك. (Maq 99 - 100).

وصْلُكَ عزيزٌ جدًّا. والمؤسفُ أنّ العُمَر لا يفي. لا بدّ من دُنيا مملوءةٍ ذَهَبًا لكي أنثرَ على وَصْلك (Maq 665).

والظاهرُ أنّ شمسًا رأى في لُطف الرّوميّ المفرط عيبًا أو نُقصانًا:

لدى مولانا سُكْرٌ في المحبّة، ولكن ليس لديه صَحْوٌ في المحبّة. أمّا أنا فلديّ سُكْرٌ في المحبّة، وصَحْوٌ في المحبّة، ليس لديّ نسيانٌ في السُّكْر (Maq79).

قال مولانا مرّاتٍ كثيرةً إنّه أرحَمُ منّي. هو نَمِلٌ حقًّا. وإذا ما وقع شخصٌ في ماءٍ أسود أو في نارٍ أو في جهنم، يجلس [مولانا] يراقبُ وقد وضع يدَه تحت ذَقْنه. لا يُلقي بنفسه لا في الماء ولا في النار من أجل ذلك الشخص، بل يراقبُ فقط. أنا أيضًا أراقب، لكنّني أُمسكُ بأطراف ثوبه قائلًا:

«أنتَ أيضًا أيّها الأخُ تقعُ. اخرُجْ معنا، أنتَ أيضًا راقبْ. وذلك الإمساكُ بأطراف الثوب والإخراجُ هو هذا القول. (Maq 774)»

يرى موحِّد (Mov 145 - 51) ثلاثَ مراحل متتابعة من «التحوّل الرّوحيّ» لدى مولانا بناءً على ما يقوله شمسٌ في شأنه في أوقات مختلفة. الأولى روميٌّ خامٌ أو نيءٌ، لمّا يَفْرُغ من الإدلال والفخر بتعلّمه. وفي هذه المرحلة، وفقًا لموحِّد، لا يكون الرّوميّ مطمئنًا إلى التسليم بكلّ ما يقوله شمسٌ، ويواصل قراءةَ مؤلّفات الآخرين. في المرحلة

التالية لعلاقتهما يغدو الرّوميّ مُستغرَقًا كليّةً بشمس، لكنّ شمسًا يحاول إخراجَه من هذا الاستغراق مُعيدًا إيّاه إلى عالَمِ الواقع. وهذه المرحلةُ تشملُ على الأقلّ الانفصالَ الأوّلَ عن الرّوميِّ، ولكن عند عودته إلى قُونِيةَ بعد اختفائه الأوّل، يرى شمسٌ الرّوميَّ إنسانًا كاملًا في التحوّل الرّوحيّ. وفي المرحلة الأولى من هذا الظّفر بالكمال، يعكس الرّوميّ تعاليمَ شمسٍ وفيوضاته إلى الآخرين، مثلما يعكس القمرُ ضياءَ الشمس. وعند موحِّد أنّ هذه المرحلة تطابق مرحلةَ تأليف «الدّيوان». في المرحلة الثانية، المنعكسة في المثنويّ، يظفر الرّوميّ بمنزلةٍ تتجاوز حتّى درجةَ معرفة شمس، وهي درجةٌ تجعلُ الأنبياءَ والأولياءَ يتوقون إلى أن يكونوا في صُحبته.

وبينما تعكس تعليقاتُ شمسٍ في شأن الرّوميّ النّطاقَ الكامل للمواقف الذي لخّصه موحِّد، لا نعلمُ أنّ هذه البيانات أُعِدّت، حقًّا، على نحو متسلسل. وبرغم أنّه يبدو أنّ «المقالات» يرجع تاريخُها غالبًا إلى الوقت الذي أمضاه شمسٌ في قُونِية، ليس من الممكن، على الأقلّ حتى الآن، تحديدُ زمان بياناتٍ محدَّدة على أساس الشواهد الدّاخلية للمقالات. وبناءً على ذلك، لا نعلمُ على جهة اليقين [١٦٥] ما إذا كانت هذه البياناتُ تمثّل ثلاثَ مراحل للتطوّر مرتّبةً حسبَ زمان وقوعها أو أنّها تعكس فقط تغيّراتٍ في المزاج أو السّلوك من يوم إلى يومٍ ومن ظرفٍ إلى ظرف، أو ربّما الاختلافَ بين العبارات التي تقال في الجَمْع وفي الخَلْوة.

وأيًّا كانت الحالُ، فإنّه من الواضح أنّ الرّوميّ كان أكثرَ من مجرَّد مُريدٍ بسيطٍ لشمس؛ ففي الوقت نفسه كان شيخًا جُمعت فيه فضائلُ أو كمالاتٌ لعلَّ شمسًا نفسَه لم يمتلكها، من مثل موهبة شَرْح حقائق التصوّف بلُغة بسيطة للناس العاديّين: «قلتُ صراحةً لمولانا أمامَهم

إنّ كلماتي لا تصلُ إلى فهمهم، فاشرح أنتَ. إذ ليس لديّ أمرٌ من الحقّ تعالى بأن أتحدّث بهذه التعابير السّوقيّة (Maq 732). ولكن إذا استطاع الرّوميّ أن يضيء الناسَ العاديّين، فما من سببٍ لذلك إلّا أنّه يعكس النّورَ الذي يُشِعّه شمسٌ عليه:

أأُنافقُ أم أتحدّثُ من دون نفاق؟ إنّ مولانا هذا مِثْلُ ضوء القمر. لا تستطيع العينُ الوصولَ إلى شمس وجودي، بل تستطيع الوصولَ إلى القمر. فمن شدّة الشّعاع والضّياء، لا يكون للعين قدرةٌ على النظر إلى الشمس. والقمرُ لا يصل إلى الشمس، إلا إذا وصلت الشمسُ إلى القمر (Maq 115).

وجْهُ الشّمسِ إلى مولانا. لأنّ وجْهَ مولانا إلى الشّمس (Maq 720).

ويؤكّدُ الرّوميُّ نفسُه هذا الانعكاسَ ويشير إليه:

يا شمسَ تبريز، مِنْ شَمْسِك نتلألأُ نحنُ مِثْلَ القمر؛ فماذا نعلم نحنُ؟

(D 1579)

شمسُ تبريزَ هو الأكثرُ شهرةً من الشّمس

وأنا، الذي أكونُ جارًا للشّمس، مشهورٌ كالقمر

(D 1629)

وفي موضعٍ آخر، يُشبّه الرّوميّ نفسَه بالظّلال التي يُلقيها في الآفاق كلّها ضياءُ الشّمس:

شمسُ تبريزَ الذي بسببه امتلأتِ الآفاقُ بالنُّور

دُرْتُ وراءه في كلّ الجهات مِثْلَ الظلّ.

وبرغم أنّ الرّوميَّ يرى نفسَه انعكاسًا لشمس، يرى شمسٌ نفسُه شيئًا أعظمَ تمامًا في الرّوميّ، الذي هو على تساوٍ مع الأولياء وحتّى الأنبياء:

له طريقتانِ في الكلام (سُخَنْ ـ بالفارسيّة): واحدةٌ نفاقٌ، وواحدةٌ صِدْقٌ أو

إخلاص (راستى ـ بالفارسيّة). أمّا التي هي نفاقٌ فإنّ أرواحَ الأولياء جميعًا توّاقةٌ إلى أن تظفر بمولانا وتجلس معه. وأمّا التي هي صِدْقٌ وليس فيها نفاقٌ فإنّ روحَ الأنبياء يتوق إليه: «ليتّنا كنّا في زمانه، لكي نكونَ في صُحبته، ونسمعَ كلامه. وهكذا، لا تضيعوا أنتم الآن، ولا تنظروا إلى هذا، بل انظروا إلى هذا الآخر الذي ينظر إليه روحُ الأنبياء بشوق وحسرة» (Maq 104- 5).

الأنبياءُ في حسرة حضوره (Maq 684).

إنّ رؤيةَ وجهِكَ، واللهِ، مباركة. أيُّ إنسانٍ لديه أمَلٌ في أن يرى نبيًّا مُرْسَلًا عليه أن يرى مولانا عندما يكون غير متكلِّف (بى تكلّف ـ بالفارسيّة)، صادقًا مع نفسِه (بررسته ـ بالفارسيّة)، وليس عندما يكون شديد المراعاة للرّسميّات... ما أسعدَ مَنْ وَجَدَ مولانا. فمَنْ أنا؟ ـ أنا مَنْ وَجَدَه، فيا لَسَعادتي (Maq 749).

[١٦٦] واللهِ، إنّني ضعيفٌ في معرفة مولانا؛ ليس في هذا الكلام أيّ نفاق وتكلّف وتأويل، إنّني ضعيفٌ في معرفته. في كلّ يومٍ أعلمُ شيئًا عن حاله وأفعاله لم أكن أعلمه البارحة. تعرّفْ مولانا أفضلَ، لكي لا ترتبك فيما بعد. «ذلكَ يومُ التّغابُن» (K 64: 9) [يومُ التغابُن، أو يومُ القيامة. ذلك لأنَّ الذين يظنّون أنفسَهم صالحين يَرَون كافرين، ومن كان لديهم خوفٌ من جهنّم يظفرون بالفردوس]. هذه الصّورةُ الجميلةُ وهذا الكلامُ الجميل هو يصنعهما، فلا ترضوا بذلك، لأنّ وراءه شيئًا، فاطلبوه منه (Maq 104) .

أتحدّث حَسَنًا وأقول جميلًا من داخلِي المضيء، المنوَّر. كنتُ ماءً أغلي بنفسي وألتوي وآخذ الرّائحة، حتّى سُبِك وجودُ مولانا عليّ، وجرى. والآنَ ينسابُ جميلًا وعذبًا وبهيجًا (Maq 142).

يصف شمسٌ الرّوميَّ بأنّه بلغ المرتبة الثانية من المراتب الأربع للكمال (Maq 700-701)، وهي مرتبةُ سُكْر الرّوح. وبرغم أنّ سيّد برهان الدّين كان لديه إحساسٌ أكبر بهذه المرتبة، فإنّ الشّخصَ الأكثر تحقّقًا روحانيًّا من كل أولئك الذين عرفهم شمسٌ كان الشّيخَ أبا بكر (سلّه باف)، الذي بلغ مرتبةَ «السُّكْر بالحقّ»، ولكن من دون الصّحو الذي يعقبُه.

التّحديقُ في الشمس: نظرةُ الرّوميّ إلى شمس

من المثير للعجب أنّ الرّوميّ لا يروي تفاصيلَ كثيرة في شأن شمس سواءٌ أكان ذلك في «فيه ما فيه» أم في «المثنويّ»، مقطِّرًا كلَّ شيءٍ بدلًا من ذلك في شعرٍ رمزيّ. لكنّ الأفلاكيّ (Af 652) يورد روايةً تذهب إلى أنّ الرّوميَّ قال مرّةً إنّه جرى على عادة أن يحمل نسخةً من كتابات والده معه ويقرأ فيها باستمرار، لكنّ شمس الدّين منعه من فِعْل ذلك، فأطاعه الرّوميّ في هذا الأمر لبعض الوقت. وفي إحدى الّليالي رأى الرّوميُّ في المنام أنّه كان يقرأ كتابَ «المعارف» لوالده، ثم بُعيدَ الاستيقاظ دخَلَ شمسٌ الحجرةَ ليلومه. فأكّد الرّوميُّ أنّه لم ينظر في الكتاب لبعض الوقت، وإذ ذاك بدأ شمسٌ يقصّ على الرّوميّ منامَه الكامل، ويشير إلى أنّ الأحلامَ هي التعبيرُ عن فِكَرنا اليقِظة. «بعد ذلك، طوالَ الوقت الذي كان فيه مولانا شمسُ الدّين على قيد الحياة، لم أمسَّ ذلك الكتاب» (انظر أيضًا: Af 623).

رأينا قبْلُ بعضَ الألقاب التي كان سپهسالار والرّوميُّ يدعوانِ بها شمسَ الدّين. الألقابُ المتضمِّنةُ لاحقةَ «الدّين» كثيرًا ما كانت تُستعمل في المِدَح أو في عنوانات الرّسائل،

مثلما نرى في عبارة «شمس الحقّ والدّين». وفي «المثنوي» و«فيه ما فيه»، في أيّة حال، يشير الرّوميُّ باعتدالٍ إلى شمس الدّين التّبريزي أو شمسٍ تبريزي، ومرّةً واحدة في المثنويّ إلى «شيخ الدّين». وفي واحدةٍ من رسائله، يدعو الرّوميُّ شمسًا «سلطانَ الفُقَراء عظّمَ اللهُ قَدْرَه». في إحدى الغزليات (D 898) يسألُ الرّوميُّ شمسًا: «أأنتَ ساحرٌ؟». فيضحك شمسٌ برفقٍ ويجيب: «وأينَ يؤثّر السّحرُ؟ ذِكْرُ الله فعّالٌ».

[١٦٧] وفي سياق الإشارة إلى أبطال التصوّف، يقول الرّوميُّ مرّةً لشمس: «أنتَ ذو النّوني وجُنَيدي وبايزيدي» (D 1507)؛ وهو أيضًا «فخرُ الأولياء». ويدعو الرّوميُّ شمسًا بألقابٍ مختلفة مثل: شمس الزمان، وفخر القبائل، وسلطان الحقائق والمعاني، وأصل أصلِ الإيمان، وخاصّ خاصّ سِرِّ الحقّ، والمظهر الإلهيّ، والرسول اللامكانيّ، ونقطة روح لم يزَلْ، ونور المصطفى، وآية البصيرة، والرّوح المحض، وخلاصة الوجود... (Mov 163, 176). وفي غزليّاتٍ كثيرة يدعوه الرّوميُّ أيضًا «خداوند» أي مولى أو سيّد lord [في الإنكليزية]، حتى عندما لا ينسجم تمامًا مع وزن الغزليّة.

فشمسٌ هو «خداوندِ خداوندِ خداوندانِ به حق»، أي «مولى مولى موالي الحقّ»، و«صَدْرِ خداوندِ خداوندانِ»، أي «رئيس مولى الموالي». ومثلما هي الحالُ في الإنكليزيّة، الكلمةُ الفارسيّةُ المقابلة لـ «مولى»، أو Lord في الإنكليزية، وهي كلمةُ «خداوند»، تعني سيّدًا دنيويًّا، وتعني أيضًا «الله». والحقّ أنّه في غزليّاتٍ من الدّيوان [ديوان شمس تبريز] يصوِّر الروميُّ شمسًا بأوصافٍ ربوبيّة. وفي أحد المواضع، يدعو الرّوميُّ شمسًا «قِبْلَةَ صلاته» (D 1687). والقرّاءُ المطّلعون على الشعر الفارسيّ القديم يعرفون أنّ هذه اللغة المتّسمة بالمبالغة ليست جديدةً أو غير مسبوقة في أدب البلاط، لكنّ الاستعمالَ المتكرّر

لهذه العبارات يميِّز موقفَ الرّوميّ من شمس عن موضوعات المديح الدّنيويّ كلّها. ولعلّه لم تكن هناك سابقةٌ لمخاطبة أيّ شخصٍ، ما عدا الأنبياء، بالألفاظ الآتية (D 1526):

أنتَ ذلك التّورُ الذي قال لموسى : «أنا اللهُ، أنا اللهُ، أنا اللهُ»

وشمسٌ هو «موسى العَهْد» أو «موسى الزمان» (D 245)، وهو وراء متناول إدراك جبريل (D 117)، الملَك المقرَّب الذي أنزلَ القرآنَ على محمّد. ودعونا الآن نسمعْ الرّوميّ يتوسّل إلى شمسٍ على نحو مفصَّل:

أيّها النّاطقُ الإلهيّ،

يا عينَ الحقائق،

يا خلاصَ الخلائق من هذا القُلْزُمِ المليء بالنار!

أيُّ شيخ قديمٍ أنتَ!

أيُّ مليكٍ عديمِ النظير أنت!

مُنقِذٌ للرّوح من آفة العلائق أنت.

في طريق التّضحية الأرواحُ صَيدٌ لك؛

آهٍ، أيٌّ من هذه الصُّيود لائقٌ بالرّوح.

فمَنْ يكون المخلوقُ حتّى يزعمَ عشقَك

يا مَنْ عاشقٌ لجمالِكَ نورُ جلال الخالق؟!

أيّ علاجٍ يمكن أن تصف لي

أنا الذي صادني العشقُ؟

أنا عَليلُ تباريحِ العشق

أيّها الطبيبُ الحاذق!

[١٦٨] قال لُطفكَ: تقدّمْ

قال قَهْرُك: تراجَعْ

ليُخبرْني أحدٌ أيٌّ من هذَيْنِ صادق.

يا شمسَ الأرواح!

يا شمسَ الحقّ التّبريزيّ!

إنَّ كلَّ ذرةٍ من شُعاعك

روحٌ

لطيفٌ

ناطق

يدعو الرّوميُّ شمسًا إلى منبر الجمعة ليعدِّد صفاتِه، لكنّه يستخلص أنّه لو اعتلى شمسٌ المنبرَ لأنبتَ المنبرُ أجنحةً ورفرف في الهواء مثل قلب الرّوميّ (D 2078). حتّى الرّوميُّ نفسُه قُذِف به إلى عالَمٍ فوق الملائكة؛ وبفضل العشق الذي جاد به شمسٌ التبريزيّ على مولانا أصبح «الرّوحُ القُدُسُ» متجلّيًا فيه (D 1747). لكنّ كلّ ما يمتلكه الرّوميّ إنّما تلقّاه من شمس (D 1754).

وإنّ شمسًا والارتقاءَ الرّوحيّ الذي يُحدثه في الرّوميّ يُنتجانِ فيضًا من الكلام يتدفّق منه في صورة شعر. ويصف الرّوميّ نفسَه بأنه حامِلٌ من روح شمس:

خاتونُ [سيِّدةُ] خاطري التي تلِدُ في كلّ لحظةٍ حامِلٌ، ولكنْ من نور جلالكَ

(D 2234)

يا شمسَ الحقّ التبريزيّ، إنّ قلبي حاملٌ بك فمتى أرى ابنًا مولودًا على إقبالك؟!

(D 2331)

أنتَ سمائي، وأنا الأرضُ مندهشةً:

ما الأشياءُ التي تُنميها من قلبي في كلّ لحظة!

أنا أرضٌ جافّةُ الشّفةِ، فأغثني بماء الكرَم

فبفضل مائكَ تتحوّلُ الأرضُ إلى وَرْدٍ وبستان

ماذا تعلمُ الأرضُ عمّا زرعتَ في قلبها؟

هي حامِلٌ منكَ، وأنتَ تعلمُ ماذا تحملُ

إنّ كلَّ ذرّةٍ حاملٌ منكَ بسِرٍّ مختلف

فاجعَلْها ملتفّةً بألَم الحامل مدّةً

عجائبُ في رَحِم هذه الدّنيا المتلفّفة

يَلِدُ منها: «أنا الحقّ» وهتافُ «سبحاني»

(D 3048)

إنّ فِكَري وتأمّلاتي من أنفاسِكَ كأنّني ألفاظُكَ وعباراتُك

(D 1683)

وفي الغزَل الآتي، يصف الرّوميُّ التّحوّلَ الغريب والمحيِّر الذي أحدثه شمسٌ فيه (D 2789):

[١٦٩]أمامَ شمعِ نُورِ الرّوح، يكون القلبُ مِثْلَ فراشة

وفي شُعاعِ شمعِ الحبيب، اعتزلَ القلبُ ولزِمَ المنزل

شخصٌ عظيم، مروّضٌ للأسود، ثمِلٌ بالعشق، فتنةٌ

صاحٍ في حضرة المعشوق، مجنونٌ عند نفسه

غضبيُّ الشّكْل، سِلْميّ الرّوح، مُرِّيّ الوجه، سُكّريّ

لم أرَ في الدنيا غريبًا بهذه القرابة

البصيرُ ذو الألْفِ عقلٍ، لو أبصر وجهَهُ اللألاء كالشّمع

لالتفّت ذراعُه بقَدَمه، ووقع ثمِلًا

إنه بَيْدرٌ اضطرمت فيه النّارُ في فضاء صحاري العِشْق

حِنطتُه نارٌ، وروحُه كأسٌ

يشملُ النّورُ العالمَ كلّه مِثْل جبَل الطُّور

لو تحدّثتُ من دون حجابٍ عن حالِ قلْبٍ أسطوريّ

أأدعوه شَمعًا، أم صورةً فاتنةً، أم سالبًا للقلوب ، أم راحةً للرّوح

أم روحًا محضًا، أم سَرْويَّ القَدّ، أم كافرًا، أم معشوقًا للرّوح؟

أمامَ سريره، يرقصُ الشيخُ المُسِنّ مِثْل السّكْران

وإن يكن بَحْرَ عِلْمٍ، حكيمًا، راجحَ العقل

أمسكَ بأذيال العِلْم بأسنانه

ولكنّ كماشةَ العشق لم تُبقِ له حتّى سِنًّا واحدة

[١٧٠] أنا من نُورِ الشّيخ والهٌ، والشيخُ فَني في المعشوق

وهو مِثْلُ مرآةٍ ذاتِ وجهٍ واحد، أمّا أنا فلي رأسان مِثْل المِشْط

وقد تقدّمت بي السِّنُّ في جَمال ذلك الشّيخ اللطيف وحُسْنِهِ

وأنا مِثْلُ الفراشة محترقٌ فيه، أمّا هو فليس لديه اهتمامٌ بي

قلتُ: «في النهاية، يا مَنْ أنتَ في العِلْم أستاذُ الكائنات

وفي الفنّ أستاذُ الأقاليم، الطفـْلِ في كوخٍ صغير»

فقال: «أقولُ لكَ، أيُّها البعيدُ النّظر، المُغمضُ العين

استمع منّي إلى نصيحةٍ روحانيّةٍ، مُحْكمةٍ، من نصائح الشيوخ:

انظرْ كيف غرقَ علمي ومعرفتي وحكمتي وثقافتي كلُّها

في جمال ذي الخَدِّ الوَرْديّ، واللؤلؤة التي لا تُقدَّر بثمن

وعندما نظرتُ، ماذا رأيتُ غيرَ آفة الروحِ والقلب؟

فيا أيّها المسلمون، ليكنْ عندكم شيءٌ من العَوْنِ الحبيب رحمةً

ها قَدْ قُلتَ هذا كلَّه مستورًا، فاكشِفْه في النهاية

ولا تخشَ الحُسّادَ، واشرَحْه كما يفعل الرّجال

إنّ شمسَ الحقِّ والدّين التّبريزيّ هو المولى الذي منه

صار هذا المتروكُ بفضل عِشْقِه صَدْرَ المَجْلِس

يريدُ الرّوميُّ من شمسٍ أن يغفر له افتخاره، مثلما يصوِّرُ في هذا الغزلية (D 2449):

كنتُ قبْلَ هذا أطلبُ مُشترِيًا لكلامي

والآنَ أريدُ منكَ أن تحرّرني من كلامي

وقد نحتُّ أصنامًا كثيرةً لكي أخدعَ الناسَ جميعًا

والآنَ أنا ثمِلٌ بالخليل [إبراهيم]، مَلَلْتُ من آزر [نحّات الأصنام]

جاء صَنَمٌ [معشوقٌ] لا لونَ له ولا رائحة فتعطّلت يدي بسببه

فاطلبْ أستاذًا آخر لدكّان نَحْتِ الأصنام

وقد بعتُ الدّكّانَ، وألقيتُ الفَرْضيّاتِ جانبًا

عرفتُ قَدْرَ الجنون، وبرئتُ من الفِكَر

[١٧١] وإنْ عرضتْ صورةٌ للقَلْب قُلتُ: «اخرجْ أيّها المضِلّ»

ولو بدا متردّدًا لخرّبتُ تركيبه وتكوينه

إنّ العواطفَ المتضادّة تضادًا تامًّا التي يثيرها شمسٌ في الرّوميّ تذكّر الإنسانَ بمعلّمٍ زنّي(*) a Zen master يشير إلى مُريده ويطرده معًا. ويصف الرّوميُّ التأثيرات المتضادّة بأنّها تُحْدَث ابتغاءَ إفناء الحياة:

يا عدوَّ صَوْمي وصلاتي

ويا عمري وسَعادتي المتدّين..

عندما صِرْتُ صيدًا، كيف أطير؟

وعندما صرتُ قتيلًا لك، ماذا تركتُ ليضيع منّي؟

(D 1565)

قال مبتسمًا: «اذهبْ واشكُرْ يا مَنْ صرتَ قُرباني في عيدي

قلتُ: «قُربانُ مَنْ؟ ـ فقال الحبيب: «قُرباني، قُرباني، قُرباني»

(D 2114)

الرّقصُ تحتَ سماء فيروزيّة، مظلَّلًا بالشّمس:

أحدث لقاءُ شمسٍ اكتمالَ تحوّلٍ نموذجيّ في تناول الرّوميّ للتقوى والرّوحانيّة؛

---

* الزّنّية Zen فرقةٌ بوذيّة تؤمن بأنّ في ميسور المرء أن ينفذ إلى طبيعة الحقيقة من طريق التأمّل [المترجم عن قاموس المورد].

فقد اكتشف أنّه وراء أشكال العبادة المأمونة والجافّة والمقبولة اجتماعيًّا (الصّلاة، والوعظ والتذكير وتعلّم أصولِ الفِقه وتطبيقها) وتهذيبِ النّفس (الصّيام، والإمساك بزمام الأهواء والنفس)، هناك روحانية عِشْقية فائقة a meta – spirituality of love، تكمن في احتفاءٍ مبهجٍ ومُبْدِع بعلاقتنا بالله. وههنا يكمن الفرقُ بين الرّوميّ الزاهد والعارف؛ ومثلما يُوضِح سلطان وَلَد (SVE 53- 5)، عينا العارفِ مثبتتانِ على الله أمّا عينا الزاهد فمُثبتتانِ على أعماله (همُّ العارف ربُّه، وهمُّ الزّاهد نفسُه). الإنسانُ الذي يمارس الفَقْرَ الرّوحيّ يسأل عن الشّيء الذي عليه أن يفعله؛ والعارفُ ينتظر لكي يرى ماذا سيفعل الحقّ. نسيَ العارفُ نفسَه، أو، على نحو أكثر دقّةً، استُهلكت نفسُه في الحقّ، ذلك لأنّه يجمع بين كونه عارفًا للحقّ وزاهدًا بنفسه.

لو ذهبتُ إلى المشرق والمغرب،
ولو صَعِدْتُ إلى السّماء،
لا علامةَ عندي للحياة
ما لمْ تصلْ علامةٌ منك.

كنتُ زاهدَ دولةٍ،
كنتُ صاحبَ منبرٍ،
[١٧٢] جعلَ القضاءُ قلبي
عاشقًا لك ومصفّقًا،

(من D 2152)

ويروي سپهسالار (Sep 64) أنّ الرّوميّ اقتدى بوالده في الوعظ واستعمال

الرياضات الزهدية. وكلُّ عبادةٍ أو رياضةٍ رُوي أنّ النّبيَّ أدّاها، تابعها الرّوميّ والتزم بها. ومهما يكن، فإنّه لم يؤدّ السّماعَ قبْلَ أن يلقى شمسًا، الذي أرشده إلى المشاركة في هذه الصّورة من صور التأمّل الجسديّ والسّمعيّ لأنّ «كلّ ما تطلبُه سيزداد بالسَّماع». وأوضح شمسٌ، كما يقول سپهسالار (Sep 65)، أنّ السّماع حُظِر في الشّرع لأنه يضاعف الأهواء والشّهوات عند معظم النّاس، أمّا طُلّابُ الحقّ وعشّاقُه فإنّه يزيد تركيزَ انتباههم على الألوهيّة ومن هنا كان حلالًا لهم.

ومن المؤكّد أنّ هذا أحدُ الأشياء التي عناها الرّوميُّ عندما قال إنّ شمسًا أضرم النّار في روحه وأحرق كتبَه وعبادتَه اليقظة وأعمالَه الظاهرة. وقد رأينا قبْلُ كيف أنّ ممارسةَ أوحد الدّين الكرمانيّ السَّماعَ أوقعته في أفعالٍ غير لائقة. ولكن منذ أن علّم شمسٌ الرّوميَّ أداء السَّماع ـ وهو تحريكُ الجسم بحركة دائرية تأمّليّة بمصاحبة الموسيقا والذّكر أو الشعر ـ اقتدى الرّوميُّ به وجَعَلَ السّماعَ دأبَه وديدنه. هذا التحوّلُ النموذجيّ سمح للرّوميّ بأن يشارك في السّماع، وهو منهجٌ لتعبّد وَجْديّ ومن ثمّ مُضعِفٍ لأسس العبادة الظاهرة، فعُدّ مُريبًا أخلاقيًّا أو حتّى حرامًا في محافل كثيرة. وحتّى عندما كان زُوّارُ الرّوميّ يندفعون إليه ويصطدمون به في أثناء السّماع للتعبير عن ورَعهم والتبرّك به بتقبيل يديه وفَضْلِ إزاره، لم يكن الرّوميُّ يمنعُهم، برغم أنّ هذا السّلوك عرّضه يقينًا إلى الانتقاد (Fih 74):

> **لي طبعٌ يجعلني لا أريد أن ينزعج منّي قلبُ أيّ إنسان. والآنَ فإنّ جماعةً يصطدمون بي في السَّماع فيمنعهم بعضُ الأصحاب، فيزعجني ذلك. وقد قلتُ مئةَ مرّة لا تقولوا لأحدٍ شيئًا من أجلي. أنا راضٍ بذلك.**

ويكرّر سلطانُ وَلَد في كتابه «انتهانامه» أنّه قبْلَ وصول شمس الدّين سلَكَ والدُه

سُبُلَ الطاعة وتهذيب النفس. وعندما دعاه شمسُ الدّين إلى «السّماع»، أذعن الرّوميُّ لأَمْره (مقتبس في GB 136-7)

صار السّماعُ عنده دينًا وطريقًا صحيحًا ونما من السّماع في قلبه مئةُ بُستان

الرّوميُّ في السّماع: انقلابُ الحال ونَظْمُ الغَزَل

تربط كُتُبُ المناقب أيضًا حياةَ الرّوميّ شاعرًا بمزاولته السَّماعَ. فعندما كان يدور، كان «ينشئ كلماتٍ عاليةً» (Sep 67)، ويقدّم الأفلاكيّ مناسبةَ نظمِ كثيرٍ من أشعار الرّوميّ (ولعلّ أغلبها لم ينشأ عن خيال محض). لكنّ الرّوميَّ نفسَه يقول:

[١٧٣]منذ أن اشتعلتْ نارُ عشقِكَ في قلبي احترق كلُّ ما امتلكتُه إلّا عِشْقَك

وقد وضَعَ العقْلَ والذكاء والكتب على الرّفّ وتعلّمَ الشّعْرَ والغزَلَ والدّوبيت

ويعزو سلطانُ وَلَد أيضًا، الذي لا بدّ أنّه كان في آخر العَقْد الثاني من عمره في عام ١٢٤٤ م، نَظْمَ والده الشّعْرَ إلى شمس، لكن يبدو أنّه يوحي بأنّ هذا لم يحدث إلّا بعد اختفاء شمسٍ الأخير (SVE 53):

صار الشّيخُ بسبب فِراقِه كالمجنون

صار من دون رأسٍ وقَدَمٍ بسبب العشق مثل ذي النون [يونس]

صار الشيخُ المفتي من أثر العشق شاعرًا

صار ثمِلًا برغم أنّه كان زاهدًا

لا مِنَ الخمرةِ التي كانت من ابنةِ الكَرْم

فإنّ الرّوحَ النّوريَّ لايحتسي إلّا صهباءَ النُّور

ومهما تكن الحالُ، فإنّ هذه مفارقةٌ تاريخيّة لأنّنا نجد قصائدَ كثيرة ترجع تاريخيًّا

على نحوٍ واضح إلى مرحلة الاختفاء الأوّل لشمس، أو إلى عودته. لكنّ سلطان وَلَد في رواية قِصّةٍ مزخرفة لوالده بعد عشرين عامًا على وفاته، أبهمَ الحقائق الدّقيقة من أجل تقديم الصّورة الكاملة لمسألة أنّ الرّوميّ بدأ معالجةَ الشّعر تحت تأثير شمس.

وقد قَبِلَ فروزانفر الرّواياتِ المتداولةَ في شأن كون شمس العامِلَ المُلْهِم الذي دفَعَ الرّوميَّ إلى النَّظْم، أمّا موحِّد (Mov 173) فلا يمكن أن يصدّق بأنّ الرّوميَّ افتقر تمامًا إلى الميل إلى الشعر قبْلَ مجيء شمس. كان الرّوميّ على دراية بالشعر العربيّ للمتنبيّ (Af 623) وعرَفَ على أقلّ تقديرِ الشاعرَيْن سَنائي والعطّار من كتابات برهان الدّين محقّق وتعاليمه، إن لم يكن من قراءته هو ودراسته. لكنّ الرّوميّ يوضح في مقطعٍ من «فيه ما فيه» (Fih 74) أنّ الشّعرَ كان الحرفةَ الأكثر احتقارًا عند قومه ولو أنّه بقي في خراسان لما شَرَع في معالجته، باقيًا بدلًا من ذلك مدرِّسًا وواعظًا وزاهدًا ومؤلّفًا تقليديًّا. حتّى إنّه يزعم أنّ نَظْم الشّعر كان مُغْثيًا له مِثْلَ غَمْس الإنسان يدَه في أمعاء حيوان. ويفعلُ الإنسانُ ذلك ليس بسبب أنّه يستمتع به، بل لأنّه يعلم أنّ ضيوفَه سيتمتّعون بالوجبة متى كان اللّحمُ مُنظّفًا ومطبوخًا:

أنظمُ شعرًا من أجل أن لا يملَّ الأحبّةُ الذين يأتون إليّ، إذ أسلّيهم به. ولو لم يكن الأمرُ كذلك لما كنتُ في حاجةٍ إلى الشعر أبدًا. واللهِ إنّني أتضايقُ من الشّعر، ولا شيءَ عندي أسوأ منه. فالإنسانُ ينظر ماذا يحتاجُ الناسُ في بلدِ كذا من البضائع وماذا يشترون منها؛ يشترون هذا ويبيعون هذا، ولو كان بضاعةً رديئة. وقد درستُ العلومَ وتحمّلتُ العنتَ لكي يأتي إليّ الفضلاءُ والمحقِّقون والأذكياءُ ونُشّاد الحقيقة لكي أعرض عليهم أشياءَ نفيسةً وغريبةً ودقيقة. هكذا شاءَ الحقُّ تعالى. جمع هذه العلومَ كلَّها هنا، وأتى بهذه المتاعب

لكي أُشتغلَ بهذا العمل. فماذا في وسعي أن أعمل؟

[١٧٤] علينا أن نأخذ إيضاحَ الرّوميّ هذا بشيء من التردّد، لأنّه على الإنسان حتمًا أن يمتلك ميلًا داخليًّا إلى الشّعر إن كان له أن يفيض بأكثر من خمسين ألف بيتٍ من الشعر، معظمُها ارتجاليّ. لا شكّ في أنّ الرّوميّ امتلكَ موهبةً في اللّغة والشعر، ولكنْ ربّما لم يكن له أن ينهمك فيه لولا أنّ شمسًا لم يبدّدْ آراءَه العِلْميّةَ القَبْليةَ المضادّة له، أو لولا أن الظروفَ الاجتماعية للوعظ في الأناضول لم تسمح به. وفي مقدورنا أن نستنتج أنّ شمسًا حرّر الرّوميّ من إذعانه وخشيته من العار وفتح له بابًا لكي يصل إلى العامّة في قُونِية، الذين كانوا حتّى ذلك الوقت غير محيطين بمعارف الإسلام تمامًا.

يتّهمُ القرآنُ الشّعراءَ العربَ بأنّهم ضالّون وفاسقون (K26: 224-6) ويؤكّد أنّ اللّغة الجميلةَ للوَحْي كانت مختلفةً نوعيًّا عن كلام الشّعراء (K36 : 69 و 69:41). ولذلك شَعَر كثير من عُلماءِ الإسلام المتديّنين بكراهية للشعر، خاصّةً أنّ فنَّ الشعر العربيّ ازدهر في زمان الجاهلية قبْلَ ظهور النّبيّ، ولأنّ نظم الشّعر كان مرتبطًا بمِدَح الملوك والخلفاء والفُسّاق والسّلوك المنافي للدّين (الخمرة والمرأة والغناء) المسيطر في بلاطات الحكّام. لكن النّبيَّ لازمه شاعرٌ، هو حسّانُ بن ثابت، الذي وضع مواهبَه الشعريّة في خدمة الإسلام ؛ ومن هنا لم يستلزم اتّباعُ سُنّةِ النّبيّ رفضًا تامًّا للشعر. وهذه الفكرةُ، مجموعةً مع انفصال الرّوميّ المتزايد عن فَرْضيات التديّن والعِلْم الإسلاميَّيْن التقليديَّيْنِ وأحكامها القَبْليّة، ومع الألَمِ النفسيّ الذي جلبه له فقْدُ شمس، محت مقاومتَه الشّعْرَ وهيّأت قناةً يمكن أن تنساب بها مواهبُه الإبداعيّة. وذلك مثلما يبيّنُ سلطان وَلَد (SVE 211- 12):

للإنسانِ مَيْلٌ ومحبّةٌ لكلّ ما هو من جنسه... ويُعْرَف كلُّ إنسان من غذائه؛ والغِذاءُ ضربان: ضَرْبٌ حِسّيّ وضَرْبٌ عقليّ. والحسّيُّ هو الخبزُ واللحمُ والماء وغير ذلك؛ والعقليُّ هي العلومُ والحكمة. وهكذا، لبعضهم مَيْلٌ إلى الفِقْه؛ ولبعضهم مَيْلٌ إلى المنطق؛ ولبعضهم مَيْلٌ إلى التفسير أو إلى دواوين العطّار وسَنائي، رحمةُ الله عليهما. ولبعضهم مَيْلٌ إلى دواوين شعريّة، مثل ديوان أنوري وظهير الفاريابيّ وغيرها. وكلُّ مَنْ لديه مَيْلٌ إلى دواوين أنوري والشّعراء الآخرين هو من أَهْل هذا العالَم، والماءُ والطّينُ مستوليانِ عليه؛ وكلُّ مَنْ لديه مَيْلٌ إلى دواوين سَنائي والعطّار وفوائد مولانا، قدّسنا اللهُ بسِرّه العزيز، التي هي لُبُّ اللُّبّ وزُبْدةُ كلام سنائي والعطّار، فهذا دليلٌ على أنّه من أهل القلب ومِنْ زُمْرةِ الأولياء.

ويميز سلطانُ وَلَد ميزًا واعيًا بين شِعْر الأولياء والشّعر الدّنيويّ، الأمرُ الذي يوحي بأنّه حتّى بعد وفاة الرّوميّ ربّما نُظِر إلى نَظْم الشّعر نظرةَ ازدراءٍ في بيئاتٍ خاصّة للصّوفيّة والعلماء. ويحاول سلطانُ وَلَد (SVE 53) أن يثبت أنّ شِعْرَ الأولياء ليس سوى شَرْحٍ لأسرار القرآن؛ ذلك لأنّ الأولياءَ قد محوا أنفسَهم ولم يعملوا إلّا بإلهام الحقّ، متنقّلين على الصّفحة كأنّهم أقلامٌ تمسك بها [١٧٥] يَدُ الحقّ. وبطريق التغاير، يتبيّن أنّ شعرَ الشّعراء هو ثمرةٌ لفِكَرهم وأوهامهم وتحريفاتهم، وهو يُنظَم من أجل لَفْت الانتباه إلى براعتهم وعظمة شأنهم. والشّعراءُ الدّنيويّون لا يدركون الاختلافَ بين شِعْر منظومٍ لتمجيد النّفس وشعرٍ منظومٍ لتعظيم الحقّ. شِعْرُ الأولياء يولَد من النُّور من عالَمَ السُّرور؛ مِثْل عيسى، يُحيي الموتى (SVE 54).

ويميزُ موحِّد بين مرحلتين في نَظْم الرّوميّ، العَقْدُ الأوّل المخصّص في الأعمّ

الأغلب للغزليّات والرّباعيات والسّنواتُ اللّاحقة المخصّصة للمثنويّ، الأمرُ الذي يعكس طُمأنينةً روحيةً لم يظفر بها إلّا بعد تنفيسٍ catharsis عن فَقْد شمس (مُورَد في Fih 199):

في البَدْء عندما بدأتُ بنَظْم الشّعر كان الباعثُ الذي يدفعني إلى فِعْل ذلك قويًّا. في ذلك الوقت كان له تأثيراتُه والآنَ، إذ ضَعُفَ الباعثُ وخَمَدَ، ما تزال له تأثيراتُه. سُنّةُ الحقِّ تعالى أن يقوّي الأشياءَ في وقت الشّروق والابتداء، وتظهرُ له آثارٌ عظيمة وحِكَمٌ كثيرة. وفي حالة الغروب أيضًا تظلُّ التقويةُ نفسُها قائمةً.

كُسوفُ الشّمس

القصّةُ وفقًا لسُلطان وَلَد:

في استغراقٍ قويّ، عزَلَ الرّوميُّ نفسَه مع شمسٍ وأهمَلَ مُريديه وطلّابه. وكان حسدُهم، وفقًا لما يقول سُلطان وَلَد والأفلاكيُّ وسپهسالار، العاملَ الرّئيسَ في رحيل شمس. ويقول سلطانُ وَلَد (SVE 42) إنّ الرّوميّ وشمسًا كانا معًا في طمأنينةٍ لمدة عامٍ أو عامين قبْلَ أن يبدأ الحُسّادُ في نَشْر الشّائعات، سائلين لماذا يتجاهلهم الرّوميّ من أجل شخصٍ مثْل شمس، الذي لم يكن فقط أدنى من الرّوميّ، بل حتّى غيرَ مساوٍ لأقلّ واحدٍ منهم في المنزلة. ولم يعرفوا أصْلَه أو نسبَه (SVE 43). رأى مريدو الرّوميّ، وفقًا لرواية سلطان وَلَد، أنّ شيخهم يُظهِر كراماتٍ وعَدُّوه «مَظْهرًا للحقّ» ولهذا السّبب جعلوه مشهورًا وكسبوا له كثيرًا من المريدين بإكثار الحديث عن أعماله. فجاء شمسٌ وخرّب حَلْقتَهم الرّوحيّة، مانعًا إيّاهم من سَماع مواعظ الرّوميّ.

أيّ شخصٍ هذا الذي اختطف شيخَنا مِنّـا مثلما يحمل جـدولٌ قشّـةً؟
أخـفـاه عــن الخَـلْـق جـمـيـعًـا فـلا يـجدُ أحـدٌ عـلامـةً لمكانـه
لـــم نَـــعُـــدْ نـــرى وجْـــهَـــه ولا نجلسُ إلى جانبه مِثْلَ الأوّل
لا بـــدّ أنّـــه ســـاحـــرٌ ألـــقـــى تعـاويـذَ سِـخْريّـةً على شيخنا

(SVE 43)

وههنا نجد الإشارةَ الأولى إلى مقاصد المريدينَ قَتْلَ شمس، حيث يصف سلطان وَلَد عواطفَهم إزاءه بأنّهم متعطّشون لِدَمه.

لم يكنْ من شأن بعض [١٧٦] هؤلاء المريدين أن يلعنوا شمسًا وجهًا لوَجْهٍ، بل شحذوا خناجرَهم واستلّوها من أغمادها أمام عينيه. مثلما يعبِّر سلطانُ ولَد عن ذلك في منظومته:

كلُّهم كان يتساءل: متى يرحلُ عن المدينة أو يـفـنـى مـن القَـهْـر

وبعد أن رحَلَ شمسٌ عن المدينة إلى سورية، كان الرّوميُّ ممتلئًا أسًى ومتميِّزًا غيظًا من دون شكّ من هؤلاء المريدين. وبدلًا من أن يستأنف الرّوميّ برنامجَ تعليمه أو يقضي وقتًا أكثر مع مريديه، انسحب أكثر، وفقًا لسلطان ولَدَ (SVE 46)، الذي كان في أيّة حال في مخاضٍ شعريّ لتطبيق العَدْل على سلوك المريدين المستحقّ للشّجب من الوجهة الأخلاقية. وبعد أن تحقّقوا من خطأ أساليبهم، ذهبوا مرارًا إلى الرّوميّ قصدًا إلى التّوبة (SVE 46-7) ثمّ في النهاية أطفؤوا غضبه. وبسبب الاحترام الخاصّ الذي أكنّه الرّوميُّ لولَده، سلطان وَلَد، عَهَد إليه برسالةٍ إلى شمس اعتذر فيها اعتذارًا قويًّا عن سلوك هؤلاء المريدين ووعد بأنّهم أصلحوا أساليبهم. وهكذا أرسلَ الرّوميُّ

سلطان وَلَد إلى دمشق ليعيد شمسًا إلى قُونية.

أقنع سلطانُ وَلَد شمسًا بالعودة إلى قُونية، وفي رحلة العودة، دعا شمسٌ سلطانَ وَلَد إلى امتطاء الجواد. فرفض سلطانُ وَلَد، لأنّه، كما يبيّن لنا، لم يشأ أن يدّعي لنفسه منزلةً مساويةً لمنزلة شمس، وهو حديثٌ أكّده شمسٌ في إشارات في «المقالات». طار الرّوميّ فرحًا بوصوله وكلُّ المشكّكين الذين أنكروا أنّ شمسًا كان القُطْبَ الرّوحيّ طلبوا وهم يذرفون الدّموعَ عفوَه عنهم. قبِلَ شمسٌ عذرَهم، وتحلّقوا حوله جميعًا، وجلس الرّوميُّ إلى جانب شمس. أدّوا جميعًا «السّماع» وحفلات الأُنس مبتهجين، ولبعض الوقت كان كلُّ شيء وفق ما يُرام، ثمّ قَبْلَ مضيّ وقتٍ طويل، في أيّة حال، عاد معظمُهم إلى أساليبهم في الحسد (SVE 48-50).

وعندما أدرك شمسٌ النفورَ في قلوبهم، أخبر سلطانَ وَلَد بأنّ المريدين شعروا بأنّ شمسًا غيرُ جديرٍ بالرّوميّ فأرادوا أن يمنعوه من حضور الرّوميّ (SVE 52):

أريــدُ هــذه المــرّةَ الــذّهــابَ	على نحوٍ لا يعلم فيه أحدٌ أين أنا
فيغـدو الجميعُ عــاجـزين في طـلبــي	لا يعـطي أحـدٌ علامةً عنّي أبدًا
فتمرُّ ســنونَ كثيـرة على هذه الحـال	ولا يـجدُ أحـدٌ أثـرًا من غُباري
وعندما يطولُ العهدُ على غيابي يقولون:	«إنّ عـدوًّا قـتَـلَه يـقيــنًا»
وكــرّر هــذا الكــلامَ مـرّاتٍ عـديدة	وقَــرّره مــن أجــل التـأكيـد

قصّةُ غياب شمس وفقًا لسپهسالار:

وفقًا لما يقول سپهسالار (Sep 128)، بعد أن وَصَلَ شمسٌ إلى قُونيةَ، بقي هو

والرّوميُّ يتحدّثان معًا في حجرة صلاح الدّين زركوب لمدّة ستة أشهر، من دون أن يسمحا لأحدٍ بالدّخول إلّا صلاح الدّين. لكنّه لا بدّ من أن نكون قد دخلنا في الزمن الأسطوريّ (الذي عبّرت عنه ميرسيا إلياد بتعبير ille tempore)، كما يشير إليه التأكيدُ المشدّدُ الذي يقولُ إنّه إبّان هذه المرحلة الممتدّة لم يأخذا طعامًا ولا شرابًا ولم يستجيبا للحاجات البشرية! وفي النهاية، خرجا من هذه الحجرة وشجّع شمسٌ الرّوميَّ على إجراء «السّماع» وبهذه الطريقة يعبِّر عن الحقائق والأسرار التي ناقشاها [١٧٧] في صورة رَقْص. وبعد هذه الجَلَسات، اقتصر الرّوميُّ مرّةً أخرى على شمس، ولهذا السّبب كان معظمُ طُلّاب الرّوميّ وأصحابه منقطعين عن حضوره، هذا الانقطاعُ تحمّلوه لبعض الوقت على أمل أن تعود الأشياءُ حالًا إلى وضعها العاديّ. ولكن عندما اتّضح أنّ مَرْهَمَ الزّمن لا يداوي هذا الجُرْح، بدأ الحسد يغلي في صدورهم وصمّموا بتأثير وساوس النّفوس على عصيان شيخهم. شتموا شمسًا (Sep 129)، الذي تحمّل الوضعَ بسبب محبّته لهم، حتى تجاوزت الجسارةُ الحدَّ، فصمّم على أن ينسلَّ من قُونِية بعيدًا عن عيني الرّوميّ ويتوجّه إلى دمشق.

وفي شأن رحيل شمس، يقدِّم الأفلاكيُّ تاريخَيْنِ مختلفين، الأمرُ الذي يبدو أنّه يعكس فسادَ تاريخٍ تقليديّ بعينه. ففي موضعٍ (Af 88)، يقول إنّه بعد أن أحدث حسدُ أهل قُونِية ـ الذين ظلّ أصلُ شمس ونواياه غيرَ واضحة عندهم ـ انشقاقًا وجدلًا، غاب شمسٌ في يوم الخميس الحادي والعشرين من شهر شوّال عام ٦٤٢هـ وهذا يطابق الثاني والعشرين من شهر آذار عام ١٢٤٥م، الذي صادف في أيّة حال يومَ أربعاء وفقًا للتقاويم العالميّة. ومهما يكن، فإنّ الأفلاكيّ في موضع آخر (Af 629- 30) يجعل

العامَ ٦٤٣هـ الذي يزعم أنّه استند في تحديده إلى كلام الرّوميّ، الذي أملى هذه المعلومة على حُسام الدّين. ولأنّ هذا الخبر يقدَّم بالعربيّة، وكأنّه مقتبسٌ على نحو دقيق من مصدر مكتوب، يمكن أن نفترض أنّ هذا التاريخ الثاني أكثرُ دقّةً:

> **سافر المولى الأعزُّ الدّاعي إلى الخير، خُلاصةُ الأرواح، سِرُّ المشكاةِ والزّجاجةِ والمصباح، شمسُ الحقّ والدّين، مُخْفيُّ نُور الله في الأوّلين والآخِرين، أطالَ اللهُ عُمرَه ولقّانا بالخير لقاءه، يومَ الخميس الحادي والعشرين من شهر شوّال سنةَ ثلاثٍ وأربعين وسِتّ مئة.**

ويوافق هذا الحادي عشر من شهر آذار عام ١٢٤٦م، الذي هو في أيّة حال يومُ أحَدٍ وفقًا لجداول تحويل التقويم، في الوقت الذي كان فيه قمرُ الرّبع الأخير في المُحاق. ومن هنا، بدأ الطّورُ الأوّل من لقاء شمسٍ الرّوميَّ في التاسع والعشرين من شهر تشرين الثاني عام ١٢٤٤م ويرجَّح أنّه انتهى، بعد الإقامة لمدّة ٤٦٨ يوم، أو خمسة عشر شهرًا وخمسة وعشرين يومًا، في قُونِيةَ قبْلَ حلول فصل الرّبيع وأعياد السّنة الإيرانيّة الجديدة (النّيروز) مباشرةً، في عام ١٢٤٦م.

وبعد ذهاب شمس من قُونِيَةَ، اختار الرّوميُّ الانقطاعَ والعزلةَ عن الأصحاب جميعًا. وقد سبّب هذا على نحوٍ واضح انشقاقًا بينهم، كما أنّ بعض المريدين حَزِنوا حزنًا شديدًا لانخداعِ شيخهم وللألمِ الذي جلبه له ذلك (Sep 129). وفي وقتٍ من الأوقات أرسل شمسٌ رسالةً إلى الرّوميّ من دمشق، ردّ عليها الرّوميُّ بأربع رسائل جوابيّة شِعْرًا (Af 701- 3)، إحداها الغزليّةُ الآتية:

والله الـــذي كـــان منـــذُ الأزَل   حيًّا عـــليمًا وقـــديـرًا وقيّـــومًـــا
الــذي أشـعلَ نـورُه شمـوعَ العشــق   حتــى كُشِـف مئــةُ ألــفِ سِــرّ

الـذي بـأمرٍ واحـد منه امتـلأ العَـالَمُ   بالعاشق والعِشْق والحاكم والمحكوم

[١٧٨] في طلسمات شمس تَبْريز   أُخفي كنزُ عجائبه [تعالى]

إنّنا منذ تلك اللحظة التي سافرتَ فيها   انفصَلْنا عن الحلاوة مثل الشّمع

في كلّ ليلةٍ نحترق كالشّمع   مُلازِمٌ للنّار، محرومٌ من العَسَل

في مُفارقة جماله لنا   جسمُنا خَرِبٌ والرّوحُ فيه مِثْلُ البُوم

فاعطفِ العِنانَ إلى هذه الناحية   وأغلِظْ من فِيلِ العيشِ الخُرْطوم(*)

من دون حضورِكَ لا يكون السّماعُ حلالًا   مِثْل الشّيطان الذي طَرِب فرُجِمَ

لم يُقَلْ أيُّ غَزَلٍ من دونكَ   إلى أن وصلَتْ تلك المشرِّفةُ(**) المفهومة

ثمّ ببركةِ سَماعِ رِسالتكَ   نُظمت خمسُ غزليّاتٍ أو ستٌّ

جعلَ اللهُ ليلَنا بكَ صُبحًا مضيئًا   يا مَنْ بكَ فخرُ الشّامِ والأرمنِ والرّوم

لاحظْ أنّنا لو أخذنا كلامَ الرّوميّ بدلالته الحرفيّة هنا لوجدنا أنّ الجزء الكبير من الغزليّات التي تتفجّع لفراق شمس يرجع تاريخُه إلى المرحلة التي أعقبت اختفاءه الثاني.

وجديرٌ بالملاحظة أيضًا أنّ شمسًا نفسَه يشير إلى أنّ حلبَ هي مدينةُ منفاه، أمّا سلطانُ وَلَد (الذي يتابعُه يقينًا الأفلاكيُّ وسپهسالار) فيحدِّد دمشقَ، وهو تناقضٌ يحاول گلبينارلي (GB 147) أن يَحُلّه بمخطوطةٍ مختلفة لـ «مقالات» شمس. ويقترح گلبينارلي أنّ شمسًا ربّما جاء من حلب لملاقاة سلطان وَلَد في دمشق، ولكن لو كان

* يُراد بهذا التعبير: اجْعَلْ عيشَنا سعيدًا هانئًا.

** أي الرسالة التي وصلت منه.

شمسٌ في حلبَ ورغبَ سلطانُ وَلَد في أن يأتي به إلى قُونِية لكان معقولًا أكثرَ أن يأتي سلطانُ وَلَد إلى حلب. لأنّ ذهابَ شمسٍ إلى دمشق من حَلَب للقاءِ سلطان وَلَد يُبعده عن قُونِية مِسافةَ مئتي كيلومِترٍ إضافيّةً [كذا]. ولعلّ شمسًا تسلّل من قُونِية إلى حلَبَ لكنّه خطّط للذهاب إلى دمشق لبعض الوقت، وهكذا مضى سلطانُ وَلَد ليلتقيه هناك. ومن ناحيةٍ ثانية، يقترح فروزانفر أنّه ربّما كان هناك رحلتان مختلفتان لشمس إلى سورية، إحداهما إلى دمشق والأخرى إلى حلب (FB 72 n.3). ومهما يكن، فإنّ التناقضَ بين ما يخبرنا به شمسٌ وما نجده عند سلطان وَلَد والأفلاكيّ وسپهسالار، يعكس مرّةً أخرى استحالةَ الاعتماد على مصادر كُتّاب المناقب في الظفر بتواريخ وحقائق دقيقة.

وفي مباركةٍ وتَوَقُّعٍ مُجَدَّدَيْنِ، تبنّى الرّوميُّ مرّةً أخرى التأمّلَ الموسيقيّ، وأغدق محبّتَه على مجموعة المريدين التي لم تشارك في مؤامرة اقتلاع جذور شمس، متجاهلًا تجاهلًا تامًّا أولئك المتورّطين في المكائد (Sep 129). ويظهر أنّ سپهسالار (30-129) يعتمد على سلطان وَلَد في هذا الجزء من الرّواية، عندما يقتبس من كتاب سلطان وَلَد المسمّى «ابتدانامه». ومهما يكن، فإنّ المتآمرين تابوا أخيرًا عندما وجدوا أنفسَهم منقطعين انقطاعًا تامًّا عن جَناب الرّوميّ. مُريديّ الرّوميّ [١٧٩] كلّهم اجتمعوا معًا وناشدوا سلطانَ وَلَد أن يرأسَ وفدًا إلى دمشق لإعادة شمس. زوّده بالنفقات وحمّلوه تَقْدِمَةً من فضّة وذهب لشمس، وزاد الرّوميُّ نفسُه الغزليّةَ المستشهَد بها قبلُ. ويقول لنا سپهسالار (131) إنّ فريق البحث وصَلَ إلى دمشق وفتّش لعدّة أيّام حتّى استطاعوا العثور عليه، لأنّه قد أخفى مرّةً أخرى منزلتَه الرّوحيّة عن النّاس. فسجدوا له وقبّلوا

يديه وأسلموه النقودَ ورسالة الرّوميّ. فضحك شمسٌ بلطف وقال: «لماذا يغرينا بالفضّة والذّهب؟ ـ إنّ طلَبَ مولانا المحمّديّ السّيرة كافٍ لنا. وكيف يمكنني تجاوزُ كلامه؟» (Sep 131- 2).

ولعلّ الرّوميَّ حاول أن يرشو شمسًا من أجل العودة، لأنّه يحضّ في غزليّةٍ على أن يذهب أصحابُه ويعيدوا إليه حبيبتَه: أعيدوا إليَّ ذلك الصَّنمَ [المعشوق الفتّان] الفارَّ بالأغاني الحلوة والمبرّرات الذهبيّة، أرجعوا ذلك القمرَ الفتّان الجميلَ اللقاء إلى هذا المنزل. فإذا وعَدَ بأنّه سيأتي في وقتٍ آخر،فإنّ وعودَه كلّها مَكْرٌ، وهو يخدعكم (D 163).

وعلى امتداد عدّة أيّام أدّوا السّماعَ المُبهج ثم قفلوا إلى قُونِية، وكان سلطانُ ولَد يمشي في ركابه لأنّه، كما يُوضِح سلطانُ وَلَد، كيف يمكنه، وهو العبدُ، أن يركب في حضرة مِثْل هذا الملِك؟ وعندما وصلوا إلى مكانٍ قريب من قُونِية، خرجَ الرّوميُّ بصُحبة «كلّ الأكابر والأعاظم» في المدينة لاستقبال شمسٍ ولقائه. وقد مدَحَ شمسٌ سلطانَ وَلَدَ في حضور الرّوميّ لتواضعه وسَرَّ هذا الرّوميَّ سرورًا عظيمًا (Sep 132)، ولعلّ ذلك يرجع في شطرٍ منه إلى أنّ موقفَ سُلطان وَلَد وعلاء الدّين (أو علاء الدّين)، وهو ابنُ الرّوميّ الآخر، من مكيدة إبعاد شمسٍ لم يكن واضحًا.

قُونِيةُ تنعم من جديد بدِفْء شمس:

يحدِّد گلبينارلي (GB 148)، الذي لا يذكر مصدرًا لذلك، تاريخَ عودة شمس إلى قُونِيةَ بالثّامن من شهر أيّار عام ١٢٤٧م (المحرَّم ٦٤٥هـ). أمّا فروزانفر (FB 70 n.3) فيقدّر التاريخَ، في أيّة حال، بوقتٍ ما من شهر نيسان عام ١٢٤٧م (ذي الحجّة ٦٤٤هـ).

ومن ناحيةٍ أخرى، يقولُ لنا شمسٌ إنّه أخذ معه إلى حلب مبلغًا يتراوح بين ٣٠٠ و ٥٠٠ درهم (لا يبدو أنّه يحسب حسابًا دقيقًا)، ولم يدفع إلّا سبعةَ دراهم من أجل استئجار حجرته. وهذا المبلغُ كان كافيًا له لكي يُنفقَ لما يقربُ من سبعة أشهر (Maq 359). وإذا كان شمسٌ غادر قُونيةَ في آذار من عام ١٢٤٦م، وكان هذا المقطعُ من «**المقالات**» يشير حقًّا إلى الغياب الطّويل الأوّل لشمس، فإنّ سبعةَ أشهر أو ثمانيةً بعد ذلك ستأتي بنا إلى شهر تشرين الأوّل أو تشرين الثاني من عام ١٢٤٦م، برغم أنّنا لا نستطيع أن نحكم بأنّ شمسًا اتّخذ عندئذٍ حِرْفةً ليعيل نفسَه لعدّة أشهرٍ إضافيّة. وفي الأحوال كلّها، وأيًّا كان التّاريخُ الدّقيق، أُجريت الاحتفالاتُ احتفاءً بعودة شمس لعدّة أيّام (Sep 132)، ولعلّه في إحدى هذه المناسبات أنشد الرّوميُّ أبياتًا من هذا القبيل (D 633):

جاءَ شمسي وقمري، جاء سمعي وبَصَري

جاء فِضِّيُّ صدري، جاء مَعْدِنُ ذهبي

جاءَ سُكْرُ رأسي، جاء نورُ نظري

وإن شئتَ شيئًا آخَر، جاء ذلك الشيءُ الآخَر

[١٨٠] جاءَ قاطعُ طريقي، جاء كاسِرُ توبتي

ذلك الذي هو يوسفُ الفضّيُّ الصّدر، جاء إليّ على حِينِ غِرّة

هذا اليومُ أحسنُ من الأمسِ، يا مؤنسيَ القديم

البارحةَ كنتُ ثمِلًا لأنّه جاءني خبرٌ منه

الذي بحثتُ عنه البارحةَ والمصباحُ بيدي

جاء اليومَ إلى يدي مثل الزهرة البريّة

ويوضح سلطانُ وَلَد في كتابه «ابتدانامه» أنّ عظماءَ قُونِيَةَ (من شيوخٍ وصُدورٍ وكبار) ومُريدي الرّوميّ لم يستطيعوا اكتشافَ عظمة شمس: «لا نرى فيه شيئًا، فكيف يستطيع أن يجعلَ عزيزًا كهذا وضيعًا؟» (GB 141- 2). ويبيّن الرّوميّ لمريديه في أحد مجالس وعظه أن لا وسيلةَ لديه لإقناعهم بمنزلة شمس وأهليّته للعشق (Fih 88):

لا يستطيعُ أيُّ عاشق أن يذكر سببًا لجمال معشوقه؛ وليس في مقدور أحدٍ أن يضع في قلب العاشق سببًا دالًّا على بُغض المعشوق. وهكذا صار معلومًا أنّه لا شأن للسّبب هنا؛ ههنا لا بدّ من وجود طالبِ العشق.

أمّا شمسٌ فقد أدرك، من ناحيته هو، أنّ إظهار السّرور وتأكيدات المريدين محبّتَه لم يكن مبعثُها إلّا اليأس (Maq 72):

... كانت لديهم غيرةٌ «لو كان غيرَ موجودٍ، لكان مولانا سعيدًا معنا». الآنَ الكُلّ له. جرّبوا ذلك فكان الأمرُ أسوأَ، ولم يحصلوا من مولانا على مواساة وعزاء. وما كان موجودًا في البَدْء لم يبقَ أيضًا. وتلك الكراهيةُ التي كانت تتحرّك فيهم إزاء شمس لم تبق أيضًا. والآنَ صاروا سعداءَ ويُظهِرون لي التكريمَ ويقدّمون الدّعاء.

ويشعر موحّد (Mov 156) بأنّ شمسًا قد اختفى مستجيبًا استجابةً محسوبةً لتواقحات مريدي الرّوميّ وهذياناتهم، ومعطيًا الرّوميَّ الوقتَ لكي يفكّر ويختار بين محبّته لشمسٍ ورغبته في إرضاء مريديه أو الاحتفاظ بسُمعته. ونجد الرّوميَّ (Fih 89) يقول لمريديه على نحو أكثر تفاؤلًا:

هذه المرّةَ ستجدون في كلام شمس الدّين استمتاعًا أكثر. ذلك لأنّ شراعَ سفينة وجودِ الإنسانِ الاعتقادُ. عندما يكون الشّراعُ موجودًا تأخذه الرّيحُ

إلى مكان عظيم، وعندما لا يكون هناك شراعٌ يكون الكلامُ ريحًا لا معنى له.

آثرَ الرّوميُّ في ظلّ هذه الظروف شمسًا على مريديه، وتعهّد بملازمته أيًّا كانت الظروف، محصِّنًا نفسَه من اعتراضاتهم (D 2179):

خُـذْ جـامَ الـعِشْـق وامـضِ واعـرفِ المعشـوقَ الحقيقـيّ وامضِ
كُـنْ شـرابًـا لألاءَ الصّـورة لطيفًا وصـافيًـا مِثْلَ الـرّوح، وامضِ
إنّ نظرةً واحدةً إليه تَعْـدِل مئـةَ حيـاة فابذلِ الرّوحَ واشترِ الأحسنَ، وامضِ
وإذا رأيـتَ ذلـك الفضّـيَّ الجسَـد فادفـعِ الفضّـة، وارمِ الهِمْيان، وامضِ
وإذا بكى عليكَ العالَم، فماذا يضيرك؟ انظـر إلى القمـر الضـاحـك، وامضِ
[١٨١] وإن قـالوا: «أنتَ منـافقٌ ومُـدَّعٍ» فقُلْ: «أنا هكذا، وأسوأ بمئتي مرّة»، وامضِ
وامتنـعْ عن الحـديث مع الخَلْق تمامًا وضَعْ سُكّرَ شفته على أسنانكَ، وامضِ
وقُـلْ: «ذلك القمرُ لي، والباقي لكم لا أريـدُ حيـاةً ولا أمـلاكًـا» وامضِ
مَنْ ذلك القمرُ؟ إنّه المولى شمسُ تَبْريز فادخلْ في ظلّ ذلك السّلطان، وامضِ

ولو أنّ سلطان وَلَد لم يذهب هو نفسُه لإعادة شمس، لكان أكثر ترجيحًا أن لا يعود (Maq 118):

عندما كنتُ في حلبَ، كنتُ منشغلًا بالدّعاء لمولانا. كنتُ أدعو مئاتِ الأدعية وأستحضرُ في ذهني الأشياءَ المثيرة للمحبّة، وأنفي عن خاطري كلَّ شيء يُضعف المحبّة. لكنّه لم يكن لديّ العزمُ على المجيء.

كان الرّوميّ، شأنه شأنُ شمس، توّاقًا إلى الصّراحة والتحرّر من الشّكليّات الاجتماعيّة التقليديّة في علاقاته (Fih 89):

كم هو جميلٌ أن لا يكون بين العاشق والمعشوق أيُّ تكلُّف! هذه الصّوَرُ
من التكلّف جميعًا من أجل الغرباء؛ وكلُّ شيءٍ غير العشقِ حَرامٌ [على
العاشق والمعشوق].

الفِطامُ: كُلْفةُ أن يكون الإنسان مُريدًا

برغم أنّ ظهور شمس أحدث تغييرات كبيرة في نمط حياة الرّوميّ اليوميّة وفي علاقته مع مريديه، يبدو أنّ حالة العُزْلة المطلقة التي يتحدّث عنها سلطانُ وَلَد وسپهسالار مبالَغٌ فيها إلى حدّ كبير. ومن حكايةٍ قدّمها الأفلاكيّ (Af 121-2)، يظهر أنّ الرّوميَّ لم يتوقّف عن الظّهور في المجامع تمامًا. ففي لقاءٍ لعُلماء الدّين في قُونِيَةَ عُقِد في مدرسة جلال الدّين قرطاي التي بُنيت حديثًا، جلس شمسٌ في أسفل الجَمْع. أمّا الرّوميُّ، الذي جلسَ في وسط الجمع، فقد سُئِل سؤالًا فلسفيًّا: «الصَّدْرُ، أيُّ مكانٍ يُحدَّد له؟». فأجاب الرّوميُّ بأنّ مَقْعَد صَدْرِ العُلماء في وسَطِ الصُّفّة، ومَقْعَد صَدْرِ العُرفاء في زاوية الحجرة، ومَقْعَد صَدْرِ الصّوفيّة بجانب الصُّفّة، وفي مذهب العشّاق مَقْعَدُ الصدر إلى جانب الحبيب. قال الرّوميُّ هذه الكلمةَ، ونهَض وجلس إلى جانب شمس الدّين.

حكايةٌ أخرى مصدرُها الأفلاكيّ (683) جعلت شمسًا يجلس خارجَ حجرة الرّومي، يضبطُ الدّخولَ إليه. وكان شمسٌ يسأل كلَّ المريدين الذين يطلبون مقابلةَ الرّوميّ ماذا جلبوا معهم من هدايا على سبيل الاعتراف بالجميل قبْلَ أن يقرّر السّماحَ لهم بالدّخول إلى حضرته. وفي أحد الأيّام سأل زائرٌ شمسًا: «ماذا جلبتَ أنتَ شُكْرانًا حتّى تطلب منّا أن نأتي بشيء؟» فأجاب شمسٌ: «قدّمتُ نفسي؛ جعلتُ رأسي فداءً

لطريقه». وهذه [١٨٢] القصّةُ لها طابعُ الحقيقة ويقينًا لو أنّ شمسًا عملَ حاجبًا أو منظّمَ دخولٍ إلى الرّوميّ لسببّت هذه الصّدامات قَدْرًا كبيرًا من الاستياء.

وبرغم أنّ المريدين عابوا شمسًا، سرًّا وعلانيةً، يتراءى أنّ عاملًا آخر دخلَ أيضًا في تصميمه على مغادرة قُونِية. ويقول لنا الأفلاكيُّ (615) إنّه في تَبريز كان شمسٌ معروفًا بـ «شمس الطيّار» (شمس پرنده ـ بالفارسيّة)، ويبدو أنّ الأفلاكيَّ يفهم من ذلك أنّ شمسًا كان يُسافر كثيرًا، كثيرَ التّرحال، أو أنّه كان «يطوي الأرض» (طيّ زمينه داشته ـ بالفارسيّة). وإلى حدٍّ ما، علينا أن نفهم من صفة «الطيّار»، كما يشير موحّد (81)، أنّ شمسًا كان يُعَدُّ عارفًا ـ طيّارًا، في مقابل «زاهِدٍ» ـ أيّ سيّار أو مسافر ـ وهو تمييزٌ مصطلحيّ لاحظه السّرّاح في كتابه «اللُّمَع» في شأن الأنواع المختلفة للسّالكين على الطّريق الصّوفيّ. ويستشهد السّرّاجُ بكلام أبي يزيد البسطاميّ عندما يشبّه الرّحلةَ الرّوحيّة بطيران الطّائر أو الرّوح، وكرّر العطّارُ هذه القصّةَ في كتابه «تذكرة الأولياء». ويبدو أنّ الرّوميَّ أيضًا يشير إلى هذا (M 5: 2189, 2191- 2):

سَيْرُ العارفِ في كلّ لحظةٍ نحوَ عرشِ المَلِك

وسَيْرُ الزّاهدِ في كلّ شهرٍ طريقٌ مسيرتُه يومٌ واحد

للعِشْقِ خمسُ مئةِ جناحٍ، وكلُّ جناحٍ

يمتدّ من فوق العرش إلى أسفلِ الثّرى

الزّاهِدُ الوَجِلُ يتقدّم سائرًا على قَدَمَيْه

والعُشّاقُ أسرعُ طيرانًا من البرق والهواء

وبرغم أنّ شمسًا يروي مرّتين قصّةَ رجلٍ استبدّت به النّدامةُ على حين غرّة فترك

زوجتَه خلفَه ومضى إلى الحجّ أو الطّلب الرّوحيّ (Maq 264,228)، لا ينبغي أن نتصوّر أنّ شمسًا ترك الرّوميَّ لمجرّد الطّيران أو السَّفر. لم يكن السَّفَرُ المرتَجَلُ عند المسافرين على طريق الفقر الرّوحيّ غيرَ معروفٍ، وانقطاعُ المريدِ عن مرشده الرّوحيّ بعد مرحلةٍ محدّدة كان يُعتقَدُ أنّه يُوصِلُ القوّةَ الذاتيّةَ والاعتمادَ على النفس لدى المريد إلى الإثمار والنُّضجِ. ويبدو أنّ شمسًا أرادَ أن ينفصل عن الرّوميّ لأسبابٍ مشابهة، لكنّه لم يستطع أن يرسلَ الرّوميَّ بعيدًا، بسبب وَضعِ الرّوميّ المتمثّل في كونه مدرِّسًا ولديه حَلْقةُ مريدين. وبدلًا من ذلك، ترك شمسٌ الرّوميَّ. مثلما بيّن شمسٌ ذلك إثر عودته الأولى من سورية إلى قُونِية (Maq 163- 4):

سيكون أمرًا طيّبًا إذا ما استطعتَ أن ترتّب الأمرَ على نحوٍ لا أحتاج فيه أنا إلى السّفر من أجل ارتقائك وصلاح أَمْرِك؛ ذلك لأنّ هذا السَّفَرَ الذي سافرتُه يكفي لإصلاح أَمْرِك. فلستُ في مَعْرِض أن آمُرَك بالسّفر؛ وهكذا أنا الذي أكون مضطرًّا إلى السَّفَر بقَصْد صلاح أَمْرِك؛ ذلك لأنّ الفِراق يجعل الإنسانَ حكيمًا. ففي الفِراق يسألُ الإنسانُ نفسَه: «هذا القَدْرُ من الأمرِ والنّهي كان شيئًا صغيرًا؛ لماذا لم أنفِّذْهما؟ كانا شيئًا سهلًا مقارنةً بمشقّة الفِراق».

من أجل تحسين أَمْرِك وصَلاحِ شأنك، أُسافِرُ خمسين مرّةً. وسفري كلُّه من أجل ارتقائك. وإلّا فلا اختلافَ عندي بين أن أكون في الأناضول أو الشّام، في الكعبة أو في إستانبول، إلّا أنّ الفِراق قَطْعًا ينضجُك ويهذّبك.

يتحدّث الرّوميّ أيضًا عن الفِراق الذي باعثُه التهذيبُ في غَزَليّةٍ عربيّة (D 319):

[١٨٣] أمسي وأُصبحُ بالجوى أتعـذّبُ قـلبـي على نار الهوى يتقلّبُ
إنْ كنـتَ تَـهـجُـرني تُهذّبنـي بـه أنتَ النُّهى، وبِلاكَ لا أتهذّبُ
ما عِشْتُ في هذا الفِراقِ سُوَيْعةً لولا لقـاؤكَ كلَّ يـومٍ أرقـبُ
إنّي أتـوبُ منـاجيًـا ومُنـاديًـا فأنا المسيءُ لسيِّدي والمُذْنِـبُ
تبريزُ جلَّ بشَمْسِ دينِ سيّدي أبكي دَمًا ممّا جنيتُ وأشـربُ

وداعًا لك:

إذا كان الرّوميُّ خارجًا عن طوره أسَفًا لِفراق شمس، فإنّ شمسًا ظلّ على نحوٍ واضحٍ غيرَ منزعجٍ من المرحلة الأولى لابتعاده عن الرّوميّ:

إذا كنتَ حقًّا لا تستطيعُ مرافقتي، فلستُ مباليًا بذلك. لم أكن منزعجًا من فراق مولانا، ولا وِصالُه يأتي لي بالسعادة. سعادتي تأتي من داخلي وشقائي يأتي من داخلي. والآنَ، العيشُ معي صَعْبٌ (Maq 757).
عندما جئتُم [سلطانَ وَلَد وآخرين] إلى حلَبَ، هل رأيتمُ أيَّ تغيّر في لوني؟ حتّى لو كان الفِراقُ لمئة سنة، لن يتغيّر الأمر. (Mov 151)، ويستشهد خطأً بـ «المقالات» ص٧٤٩).

حاول مريدو الرّوميّ، ربّما بسبب إحساسهم بالذّنب لما قاموا به من إبعاد شيخهم عن شمسٍ وجَعْله غيرَ قابلٍ لأن ينسى فِعْلتَهم، أن يُدخلوا السُّرورَ إلى قلبه بأمَلٍ مزيَّفٍ بأنّهم قد رأوا شمسًا. في الفَصْل العشرين من «فيه ما فيه» (Fih 88)، يشتم الرّوميُّ أولئك الذين يزعمون أنّهم رأوا شمسًا:

هؤلاء الناسُ يقولون: «رأينا شمسَ الدّين التّبريزيّ» أيّها السّيدُ رأيناه. يا أخا الزّانيةِ، أين رأيتَه؟ مَنْ لا يستطيعُ أن يرى جملًا على السَّطح يقول: «رأيتُ

سَمَّ خياطٍ [ثقب إبرة] وسلكتُ فيه خيطًا!»

ويكرِّر التّوبيخَ على نحو أكثر لطفًا في الشّعر:

مَـــنْ قـــال: «رأيـتُ شـمـسَ الـدّيـن» اسـألْه: «أين الطّريقُ إلى السّماء؟»
لا تدخُلْ في هذا البحر من دون أَمْر البحر ألا تخـافُ؟ ـ أيـنَ الضّمانُ لك؟

(D 2186)

مِـنْ بعيـدٍ رأى شـمـسَ الـدّيـن؟ فـخـر تَبريزَ وحَسَـد الصّين
ذلك الذي هو عَيْنٌ ومصباحٌ للسّماء ذلـك المـحيـي لـلأرض
واللهِ، إنّـه لا خـبَـرَ عنـه حتّى عندَ جبريلَ المقدّس الأمين

(D 117)

غروبُ الشّمس:

[١٨٤]بعد عودة شمسٍ، كما يخبرنا سپهسالار (Sep 133)، عاد هو والرّوميُّ إلى مناقشاتهما الحادّة. ثمّ بعد مضيّ بعض الوقت طلبَ شمسٌ يدَ كيمياء، وهي فتاةٌ جميلةٌ على قدرٍ من الحشمة كانت قد رُبّيت في بيت الرّوميّ. قبِلَ الرّوميُّ الأمر بِسرور واقترنا في الشّتاء (Sep 133)، ويمكن افتراضُ حصولِ ذلك في تشرين الثاني أو كانون الأوّل من عام ١٢٤٧م. ومن عدم التّوفيق أنّ كيمياء لم تعش طويلًا بعد الزّواج. والظّاهرُ أنّها ذهبت للفُرجة في الحديقة من دون إذن شمس في أحد الأيّام وبُعيد العودة شعرت بالمرض ووافتها المنيّةُ (Af 641- 2). ومما جعل دخولَ شمسٍ في عائلة مولانا صعبًا أيضًا عداوةُ علاء الدّين، الذي ربّما كان حسَدُه راجعًا إلى أيّ واحدٍ من أسباب كثيرة

هي: إمّا لأنّ شمسًا اقترح أنّ علاء الدّين يمكن أن يتعلّم شيئًا منه، وإمّا لأنّ سلطانَ وَلَد ظفر بقدرٍ أكبر من الثّناء والاهتمام، وإمّا لأنّ علاء الدّين أمّل أخيرًا أن يخلُف والدَه، لكنّه بوجود شمس ثبت أنّ ذلك مستحيل. ويذهب گلبينارلي، اعتمادًا على مخطوطات «المقالات»، إلى القول إنّ شمسًا هدّد علاء الدّين (GB 149- 50)، وهو أمرٌ ممكنٌ تمامًا لأنّ علاء الدّين لم يقبل وجودَ شمس. وبدأت مجموعةٌ من أتباع الرّوميّ بنشر اتّهامات تقول إنّ شمسًا حطّ علاءَ الدّين في نظَر والده وفي احترامه في البيت. كان هذا الوضعُ خافيًا على الرّوميّ، لكنّ شمسًا أشار إلى الوضع في حديثٍ مع سلطان وَلَد وحذّر من أنّه في هذا الوقت سيغيب على نحوٍ لا يجد فيه مخلوق أيَّ أثرٍ له (Sep 134; SVE 52).

بعد ذلك مباشرةً توارى شمسٌ عن الأنظار؛ وفي صباح أحد الأيّام جاء الرّوميُّ إلى المدرسة وإذ وجد حجرةَ شمسٍ فارغةً اندفع لإيقاظ سلطان ولَد وصاح: «انهضْ واطلبْ شيخكَ». وقد نَظَمَ الرّوميُّ غزليّاتٍ كثيرة إبّان مرحلة البحث التي أعقبت ذلك وقطع اتّصالَه بكلّ أولئِكَ الذين خطّطوا لإيذاء شمس. وفي النهاية رتّب الرّوميُّ للذهاب مع خُلَّص مريديه جميعًا إلى دمشق، حيث أقاموا هناك مدّةً باحثين عن شمس. ومن دون نجاحٍ، قفلوا في نهاية الأمر (Sep 134).

ويروي سلطانُ وَلَد أنّ الرّوميّ باشر رحلةً ثانيةً بعدَ سنوات قليلة (SVE 61)، ويظهر أنّ ذلك حصل بعد أن كان قد اختار صلاحَ الدّين خليفةً له (GB 163)، ويشير سلطانُ وَلَد إلى أنّ مدّة إقامة الرّوميّ في دمشق في هذه الرّحلة استمرّت عدّة سنواتٍ وأشهر (FB 87). وتبعًا لذلك ينبغي أن تكون الرّحلةُ الأولى للبحث عن شمس قد

حدثت في وقتٍ بين اختفائِه في أواخر عام ١٢٤٧م أو ١٢٤٨ تقريبًا، وربيع عام ١٢٤٩م. ولأنّ الأفلاكيّ يقرّر أنّ الرّوميّ أمضى مدّةَ عشر سنوات مع صلاح الدّين زركوب، الذي وافتْه المنيّة في عام ١٢٥٨م، حتّى إن كان گلبينارلي مُصيبًا في أنّ الرحلة الأخيرة في طلب شمسٍ حدثت بعد أن كان الرّوميُّ اختار صلاحَ الدّين مرآتَه الرّوحيّة، في مستطاعنا أن نخمّن آنّه في عام ١٢٥٠م أو نحو ذلك، أي بعد اختفاء شمس بثلاث سنواتٍ، يئس الرّوميُّ من العثور على شمس مرّةً أخرى.

وبعد أن أخفق هذا البحثُ الثاني في العثور على آيّة علامةٍ لشمس، حقّق الرّوميُّ أخيرًا نوعًا من التّنفيس catharsis. ويروي لنا سلطانُ وَلَد (SVE 61):

[١٨٥] قال: «عندما أكونُ أنا هو، عمَّ أبحثُ أنا عينُه، أأتحدّث عن نفسي إذًا؟»

إنّ وصْفَ حُسْنِه الذي كنتُ أُكثِر منه كان عينَ حُسْني ولُطْفي

كنتُ أبحثُ عن نفسي يقينًا مِثْل الخمرة الجائشة في الدّنّ

وفي إشارةٍ إلى حديثٍ نبويّ شهير، لم يجد الرّوميُّ أخيرًا وصالَه العِرْفانِيّ في شمس، بل في داخل نفسه:

مَنْ عرفَ نفسَه عرفَ ربَّه وعرفَ كلَّ ما قالَهُ الأنبياء

وقد حان الوقتُ الآن لكي يستأنفَ الرّوميُّ عمَلَه مدرِّسًا ومؤلِّفًا.

قَتْلٌ في غاية البشاعة؟

مثلما رأينا قبْلُ، يروي سلطانُ وَلَد وسپهسالار كلاهما أنّ شمسًا هدّد بأن يختفي من قُونِية اختفاءً دائمًا. وقد كان سلطانُ وَلَد، الذي كتبَ روايتَه بعد ثمانية عشر عامًا من وفاة الرّوميّ، وسپهسالار، الذي كتبَ بعد أربعين عامًا تقريبًا من وفاة الرّوميّ،

شاهدَيْن على هذا الوضع المكشوف، برغم أنّ أيًّا منهما لا يذكر أيَّ شيءٍ عن القَتْل. وقد ذهب الرّوميّ مرّتين للبحث عن شمس في سورية (الشام)، وفكّر بالذهاب مرّةً ثالثة، وهكذا لم يستطع أن يصدّق يقينًا بأنّ شمسًا قد قُتل.

وبرغم ذلك، فإنّ إشاعةَ قَتْلِ شمس، التي بدأها الأفلاكيّ وتواصلت في مصادر أُخَر، عَرَضَها في قالبِ علميّ محمّد أُونْدِر وعبد الباقي گلبينارلي وآخرون معتمدين على المصادر الثانوية التّركية، خاصّةً شِيمل (كذلك إلياس في OxE 77). ويحدّد گلبينارلي (GB 155) تاريخَ «استشهاد» شمس بالخامس من شهر كانون الأوّل من عام ١٢٤٧م، لكنّه يحاول أن يثبت أنّ الرّوميّ لم يكتشف حقيقةَ أنّ شمسًا قُتِل إلّا بعد مضيّ عدّة سنوات (GB 163- 6؛ وهي مناقشةٌ ضعيفةٌ معتمدةٌ على إلماعاتٍ مجازيّة في غزليّات مولانا). ووفقًا لهذا الرأي، اختار الرّوميُّ أن يُبقي هذه الواقعةَ في الخفاء. وقد طمسَ سلطانُ وَلَد وسپهسالار، مقتفيَيْنِ أثرَ الرّوميّ، هذه المسألةَ، مُنْكِرَينِ «الوقائع» إلى نهاية حياتهما، بل بعد مدّة طويلة من وفاة الرّوميّ. فما الدّافعُ الذي يمكن أن يكون قد دفعهما إلى إخفاء هذه المعلومة؟

يشير الأفلاكيُّ إلى ابنِ الرّوميّ، علاءِ الدّين (١٢٢٥- ٦٢م تقريبًا)، في شأن قَتْل شمس (Af 766) في عام ١٢٤٧م (Af 686). وفي أحد المواضع يروي الأفلاكيّ على نحوٍ لا يمكن تصديقُه تمامًا أنّ الرّوميّ تلقّى قَتْل شمسٍ بالتسليم لإرادة الحقّ (Af 684- 5)، مستشهِدًا بالقرآن: «اللهُ يفعلُ ما يشاءُ» و «إنّ الله يحكُمُ ما يريدُ». أمّا الأفلاكيّ (766,686) فيشير أيضًا إلى أنّ الرّوميّ تبرّأ من علاء الدّين وأنّه بعد أن مات علاءُ الدّين بـ «حمّى مُحرقة وعِلّة عجيبة» في عام ١٢٦٢م «لم يحضُرْ جنازتَه ولم يُصلِّ عليه». ومهما يكن، فإنّ رواياتِ

الأفلاكيّ تعكس اختلافًا واضطرابًا في شأن هذا القَتْل، ذلك لأنّه لا أحدَ واقعيًّا يرى شمسًا يموت. وبدلًا من ذلك، بعْدَ أن يُجرح شمسٌ يختفي على نحوٍ شبيه بالمعجزة (Af 684)، وهكذا يخبر الأفلاكيُّ عن غَيْبة شمسٍ واستراره، الذي يحدّد تاريخَه بـ «يوم خميس في عام ٦٤٥هـ»، وهو تاريخٌ يمكن أن يطابق أيَّ وقتٍ بين التاسع من أيّار عام ١٢٤٧م، أوّل خميس في ذلك العام، والثالث والعشرين من نيسان، عام ١٢٤٨م.

ويستمدّ گلبينارلي تاريخَه لـ «استشهاد» شمس (الخامس من كانون الأوّل، عام ١٢٤٧م/ الخامس من شعبان عام ٦٤٥هـ) من روايةٍ في الأفلاكيّ (2-641) لحقيقة أنّ شمسًا ذهب إلى دمشق مرّةً [١٨٦] أخرى بعد أسبوع من وفاة كيميا، في شعبان من عام ٦٤٤م. وبرغم أنّ هذا يوافق شهْرَ كانون الأوّل من عام ١٢٤٦م، يعتقد گلبينارلي (GB n.1 6 -155) أنّ الأفلاكيّ، أو ناسخًا نسَخَ النّص، أخطأ في كتابة العام، الذي ينبغي أن يكون ٦٤٥هـ الموافق لكانون الأوّل من عام ١٢٤٧م. ومن العجيب تمامًا أنّ گلبينارلي لا يجد صعوبةً في بيان الأفلاكيّ الصّريح (الذي لا يمكن تفسيره بعيدًا بأنّه خطأ كاتب) الذي يذهب إلى أنّ شمسًا انطلق إلى دمشق في هذا التّاريخ، أي بعْدَ أسبوعٍ من وفاة كيميا. ويأخذ موحِّد، من ناحية أخرى، كلامَ الأفلاكيّ حرفيًّا ويعتقد أنّ شمسًا قام برحلة ثانيةٍ إلى دمشق في شعبان من عام ٦٤٤هـ الموافق لوقتٍ يقع بين منتصف كانون الأوّل من عام ١٢٤٦م، ومنتصف كانون الثاني من عام ١٢٤٧م.

ويقترح گلبينارلي (GB 156) فكرةَ أنّ علاء الدّين ربّما وبّخ شمسًا بسبب وفاة كيميا، التي ربّما كان علاءُ الدّين أحبّها سِرًّا ،وهي فكرةٌ مبنيّةٌ على قدر كبير من الحَدْس والتخمين طبعًا. ويؤثر گلبينارلي (GB 168) أن يقدِّم شهادةَ الأفلاكيّ في شأنِ تبرُّؤ

الرّومي من علاء الدّين وعَدمِ ظهوره في جنازته دليلًا على أنّ الرّوميّ في ذلك الوقت، بعد خمسة عشر عامًا من اختفاء شمسٍ، علم بقَتْله. وبرغم أنّ الرّوميّ على نحوٍ افتراضيّ كان لديه بيتٌ شعريّ استغفاريّ من المثنويّ (2:335) مكتوبٌ على حجر قبر علاء الدّين (Af 523)، شعَرَ بأنّ شمسًا غفَرَ له في الآخرة. وهذه القِصَصُ ذاتُ نكهة رمزيّة خاصّة بها، وتبدو ضعيفةً بتأثير حقيقة أنّ سلطان وَلَد نظَم رُباعيّتين في رثاء أخيه، علاء الدّين (Mak 276). إضافةً إلى ذلك، دُفِنَ علاءُ الدّين (أو على الأقلّ بُني له قبرٌ) في بُقعة شريفة في قطعة الأرض المخصّصة للعائلة في مقام الرّوميّ الموجود في قُونِية، قُربَ بهاء الدّين وصلاح الدّين زركوب (GB 237).

وبصرف النّظر عن هذا، ثلاثٌ من رسائل الرّوميّ الباقية (Mak71-2;92-4,146) موجَّهةٌ إلى علاء الدّين، الذي يدعوه الرّوميُّ «الابن العزيز»، و«قُرّة العُيون»، و«فَخْر المدرّسين»، و«خَيْر البنين»، و«محبوب الأوّابين». وهذه النّسبةُ الأخيرةُ يبدو أنّها تُشير إلى مشكلةٍ عائليّة، لأنّ «الأوّابين» تُستعمَلُ في القرآن في الاستقامة والصّبر اللّذين أبداهما أنبياءُ بني إسرائيل، داود وسليمان وأيّوب (K 38: 17,19, 30, 44)، وأولئك الذين «يؤوبون إلى الله كثيرًا»، يلقون غفرانَ الله (K 17: 25). وهذه الرّسائلُ تحضّ علاءَ الدّين على نحو قويّ جدًّا على العودة إلى بيته وعائلته مما يتراءى أنّه منفًى اختياريّ ردًّا على تُهَمٍ موجَّهةٍ إليه. ويظهر أنّ الرّوميّ تحدّث مع اثنين من موظَّفي الحكومة في شأن علاء الدّين، ويؤكّد له فيهما محبّتَه ودعاءه له وعنايتَه به، ويبدو متألّمًا جدًّا من غياب علاء الدّين. ويظهر أنّهما ارتبطا بعلاقةٍ متوتّرة وأنّ علاء الدّين كان متورّطًا حقًّا في مكيدةٍ مرجّحةٍ جدًّا موجّهةٍ إلى شمس، أو على الأقلّ كان متّهمًا بفعلٍ ما.

ولكن أيُّ نوعٍ من المكيدة؟ ـ يشير سپهسالار على نحوٍ واضح تمامًا إلى أنّ علاء الدّين خطّط لجَعْل شمسٍ يرحل عن قُونِية، ومِثْلُ هذا التصرّف خلافًا لرغبات والده يقدِّم حقًّا مبرِّرًا كافيًا للإبعاد. ومهما يكن، فإنّه إن شكّ الرّوميُّ في أنّ ابنَه قَتَلَ شمسًا، بدا من غير المرجَّح [١٨٧] أن يغفر له ذنبَه ويطلبَ منه العودةَ إلى البيت، أو أن يرثيه سلطانُ وَلَد شعرًا. ويوافق گلبينارلي (GB 168- 9) على فكرة أنّ الرّسائل تكشف عن موقفٍ متسامحٍ إزاء علاء الدّين؛ وإذا ما صحّ هذا، فهل يكون في مقدورنا أن نظلّ مصدّقين زَعْمَ الأفلاكيّ أنّ الرّوميَّ لم يحضر جنازةَ علاء الدّين؟ أمّا أنّ الرّوميَّ كان في مرحلةٍ ما مشاركًا في ترتيباتِ ما بعْدَ الجنازة فتُشير إليه رسالةٌ مكتوبةٌ إلى القاضي سراج الدّين، الذي يبدو أنّه عَمِلَ منفِّذًا لإرادة علاء الدّين (Mak 101). ولا تهتمّ هذه الرّسالةُ إلّا بأمورٍ عامّة وباهتمامٍ بأحفاد الرّوميّ اليتامى، وتقدِّم معلوماتٍ إضافيّةً قليلة. ويبدو مرجَّحًا كثيرًا أنّ الرّوميّ يعفو عن ابنه في شأن صِدامٍ شخصيّ مع شمسٍ وفي شأن محاولته طردَه من المدينة، أكثرَ منه في شأن قَتْل شمس. لم يكن المسلمون في مرحلة القرون الوسطى ينظرون إلى القَتْل على نحوٍ أقلّ تأثيمًا مما ننظر إليه نحن اليومَ، ولا نستطيع أن نفترض أنّ الرّوميّ والمراجع الفِقْهية قد غضّوا أبصارَهم مبتهجين عن قَتْلٍ مخطّطٍ له من قبْلُ [٦].

لا سِلاحَ، لا جَسَدَ، لا قَتْلَ:

دَعْنا، إذًا، نُلقِ نظرةً أقربَ إلى الرّوايات التي يرويها الأفلاكيُّ، التي تقدِّم الأساسَ لاتّهامٍ بالقَتْل. وعلى المرء أن يلحظ أوّلًا أنّ الأفلاكيّ يقدِّم روايتَيْن متناقضتين. ففي الأولى،

يكون شمسٌ والرّوميّ جالسَيْن وحيدَيْنِ فتأتي قَرْعةٌ على الباب. فيقولُ شمسٌ «إنّهم ينادونني إلى قَتْلي». فيخرج ويجتمع سبعةٌ من أصحاب الرّوميّ ليطعنوه. فيطلق شمسٌ صرخةً فيقع كلٌّ منهم مغشيًّا عليه وعندما يستعيدون وعيَهم لا يرون إلّا بعضَ قطرات دمٍ، ولكن لا يجدون أثرًا لشمس (Af 684). يروي الأفلاكيُّ هذا بناءً على «أصحّ الرّوايات، رواية سلطان وَلَد» (Af 683)، هذا برغم أنّ سلطان وَلَد، مثلما رأينا قبْلُ، لا يأتي على ذِكْر هذه القِصّة ولا يقرّر أنّ شمسًا قُتِل في روايته الشعريّة لحياة الرّوميّ. وبناءً على ذلك، إمّا أنْ يكون الأفلاكيُّ راويًا شيئًا أخبره به سلطانُ وَلَد شفهيًّا ـ وفي هذه الحالة يكون غريبًا أن يقدِّم سلطانُ وَلَد مِثْلَ هذه الروايةِ الأسطوريةِ الخارقة للمألوف على نحوٍ واضح التي تُناقِضُ روايتَه المنشورة للقِصّة في كتابه «ابتدانامه» ـ وإمّا أنّ الأفلاكيَّ تلقَّى هذه المعلوماتِ من شخص آخر ويكون ببساطة مُعطى معلوماتٍ غير صحيحة أو مخدوعًا في شأن مصدر القصّة. وأجدُ أنّ هذا التفسير الأخير أكثرُ قابليّةً للتصديق. والصحيحُ أنّه عندما يعيد الأفلاكيُّ فيما بعد مخطّطَ الأحداث الذي يُجرَح فيه شمسٌ من جانب المهاجمين، يتحقّق من أنّ القَتْلَ لا يمكن أن يحدث من دون وجود جُثّة، وهكذا يوضحُ لنا بناءً على مرجعٍ مشكوك فيه نسبيًا أنّ «بعض الأصحاب متّفقون» على أنّ شمسًا اختفى بعد أن جُرِح (Af 700). ويعيد جامي أيضًا، وهو يكتب في عام ١٤٧٨ م، هذه القصّةَ في كتابه «نفحات الأُنس» (JNO467).

ويواصل الأفلاكيُّ هنا (Af 700) بيانَ أنّ «بعضَ الأصحاب متّفقون» على أنّه عندما اختفى شمسٌ من بين المتآمرين الذين جرحوه، «روى بعضُهم» أنّه دُفِنَ بقُرب مولانا الكبير، بهاء الدّين.

ويعكس هذا جهلًا واضحًا لدى مصدر الأفلاكيّ أو مصادره، ذلك لأنّ أيّ شاهدٍ موثوقٍ للأحداث التي ظهرت عند اختفاء شمس لا بدّ من أن يكون عارفًا جيّدًا الشّخصَ الذي كان مدفونًا بقرب والد الرّوميّ، بهاء الدّين. ويروي گلبينارلي (GB 154 - 5)، الذي قرأ [١٨٨] الكتاباتِ على شواهد القبور القريبةِ من مدفن بهاء الدّين والد الرّوميّ في الضّريح المولويّ في قُونِيَةَ، أنّ صلاح الدّين زركوب مدفونٌ إلى يسار بهاء الدّين. المرقدُ الواقع إلى جهة اليمين ليس عليه كتابة، لكنّه يُحكى أنّه لسپهسالار. يلي ذلك قبرُ علاء الدّين چلبي، ابن الرّومي. التّابوتُ المجاورُ لهذا يعود لشخصٍ اسمُه أميرُ شمس الدّين يحيى بن محمد شاه، تُوفّي في السابع من ربيع الثاني عام ٦٩٢ هـ أو السّابع عشر من آذار عام ١٢٩٣م، وفقًا لما تقول كتابةُ القبر. وكان أميرُ شمس الدّين يحيى هذا فيما يبدو ابنَ زوجة الرّوميّ الثانية، كِرّا خاتون، من زواجها السّابق، ومن هنا الرّبيبَ للرّوميّ والأخَ لاثنيْنِ من أبنائه من جهة الأمّ (GB 154 – 5 n.2).

هذا الخَلْطُ بين أمير شمس الدّين، المتوفّى في عام ١٢٩٣ م، وشمسِ الدّين التبريزيّ المشهور، الدّرويش الذي اختفى في عام ١٢٤٨م، يُظهر تمامًا كم كانت غيرَ موثوقةٍ وغيرَ معروفةٍ تلك الإشاعاتُ والأساطيرُ المتداولةُ بين المولوّية بعد جيلٍ فقط من وفاة الرّوميّ. ونجد الأفلاكيّ، الذي قليلاً ما يستعمل فِطْنَةً نقديّةً في تقويم مصداقيّة الحكايات التي يرويها، يمتنع كما هو مألوفٌ عن إصدار حُكْمٍ على هذه الرّواية. تُوفّي أميرُ شمس الدّين هذا قبْلَ نحو جيلٍ فقط من الوقت الذي بدأ فيه الأفلاكيُّ بتدوين كتابه «مناقب العارفين»، ويفترض المرءُ أنّ الأفلاكيّ ينبغي أن يكون قد عرف جيدًا، أو ربّما قرأ حجرَ القبر فدحضَ هذه الرّواية. ولعلّ الأفلاكيّ لم يرغب في أن يثير حفيظةَ المصادر الذين

رووا هذا له بفَضْح زيف الفِكْرة، أو لعلّه كان هو نفسُه غير قادرٍ على فكّ رموز الكتابة. والأكثر احتمالًا أنّ الأفلاكيّ، من جهة أنّه كاتبُ مناقب، لم يكن ببساطةٍ مهتمًا بالتحقيق في كَوْن المعلومة واقعيةً أو أسطورية.

وبرغم أنّ الأفلاكيّ لا يرفض على نحوٍ واضح هذه الرّواية، يبدو أنّه يؤيّد روايةً مختلفةً، جاءت إليه من شيخه أولو عارف چلبي. سمع أولو عارف چلبي من والدته السيّدة فاطمة خاتون، زوجة سلطان وَلَد، أنّ شمسًا أُلقي في بئر بعد أن قُتِل. وفي إحدى اللّيالي جاء شمسٌ إلى سلطان وَلَد في المنام وقال له: «أنا مدفونٌ في مكان كذا». فما كان من سلطان وَلَد إلّا أن «جَمَعَ في منتصف اللّيل خُلَّصَ الأصحاب، فأخرجوا جسَدَه المبارك»، وغسلوه بماء الوَرْد وعطّروه بالمِسْك «ودفنوه في مدرسة مولانا بقُرب باني المدرسة، الأمير بدر الدّين گهرتاش». وبرغم أنّ الرّوايةَ لا تُحدّد متى رأى سلطانُ وَلَد هذا المنام، في مقدورنا أن نستنتج أنّ هذا حصل بعد القَتْل المفترض لشمس مباشرةً تقريبًا. ويختم الأفلاكيُّ هذه الرّوايةَ بأن يَعْهَد إلينا بأنّ هذا سِرٌّ «لا يطّلعُ عليه كلُّ أحدٍ» (Af 700 - 701)، وهي إشارةٌ إلى أنّه هو نفسُه يصدِّقُه.

وبرغم أنّ فاطمةَ خاتون ـ زوجةَ سلطان وَلَد ووالدة أولو عارف چلبي ـ ربّما كانت موجودةً في قُونِيَةَ عندما توارى شمسٌ عن الأنظار، فإنّه عندما حكت هذه الرّوايةَ لأولو عارف چلبي، المولود في عام ١٢٧٢ م، كان قد مضى على الحادثة ثلاثون عامًا على الأقلّ. ويمكن أيضًا أن نسأل أنفسَنا لماذا لا يقول سلطانُ وَلَد أيَّ شيءٍ من هذا القبيل في كتابه «ابتداءنامه». ثمّ لماذا لا تأتي هذه الحكايةُ الشفويّةُ عن منامٍ يُفترض أنّ سلطانَ وَلَد رآه وعن نشاطٍ يُفترَض أنّه قام به ـ الدَّفْن المناسب لشَمْس ـ من سلطان

وَلَد نفسه، بل من زوجته؟ [١٨٩] لا يذكر سپهسالار منامًا كهذا البتّة. وعندما دوّنَ الأفلاكيُّ روايةَ هذا المنام، كانت فاطمةُ خاتون وأولو عارف قد توفّيا في الظّاهر، كما تُظهر العبارةُ الدّعائية «رضي الله عنهما». وهذا يحدّد الصّورةَ المكتوبة للحكاية بوقتٍ بعد عام ١٣٢٠ م، أي بعد أن اختفى شمسٌ بأكثر من سبعين عامًا.

وإذ تضع هيئةُ محلَّفين في الحسبان مَيْلَ الأفلاكيّ إلى الأمور الخارقة والمبالغَ فيها، وتاريخَ التداول الممتدّ لهذه الحكاية، يمكن أن تكون ميّالةً إلى رفضها بوصفها شاهدًا مجروحًا. إضافةً إلى ذلك، الرّوايةُ نفسُها غير متماسكة داخليًّا. ويشيرُ اثنانِ من تواريخ السّلاجقة لهذه المرحلة، وهما سلجوق نامه لابن بي بي (وقد كُتِب في عام ١٢٨٢ م تقريبًا) ومسامرة الأخبار لكريم الدّين آق سرايي (وقد كُتب في عام ١٣٢٠م تقريبًا)، إلى أنّ الأمير بدر الدّين گوهرتاش (أو گهرتاش) قُتِل في عام ١٢٦١ م أو بعده، بعد خمسة عشر عامًا من اختفاء شمس (Akh 299; Mov 200 – 201; GB 152 – 3). ولذلك لا يمكن أن يكون شمسٌ قد دُفِن إلى جانب گوهرتاش والنّسيجُ الكاملُ لهذه القصة يبدأ بالانحلال. فإمّا أن تكون الحكايةُ قد حُرِّفت في إعادة رواية الأفلاكيّ أو في ذاكرة أولو عارف، وإمّا أنّها لا يمكن أن تكون قد نشأت إلّا في وقتٍ بعد عام ١٢٦١م، على الأقلّ بعد ثلاثة عشر عامًا من اختفاء شمس. والأكثرُ احتمالًا أنّنا نتعامل مع إشاعةٍ لا أساسَ لها ترجع إلى مرحلةٍ ما بعد وفاة سلطان وَلَد، وهي مصنوعةٌ لتدعم الفَرْضيّةَ التي اعتقد بها بعضُ المولويّين «الذين قد يكون منهم أولو عارف، شيخ الأفلاكيّ»، التي تذهب إلى أنّ شمسًا قُتِل.

ولا شكَّ في أنّ أيّ إنسانٍ صمّمَ بعنادٍ على تصديق هذه الحكاية يمكن أن يتورّط

في تفسيرٍ إقحاميٍّ من نوع ما ـ فلعلَّ مريدي الرّوميّ استعادوا عظامَ شمسٍ من البئر التي يُفترض أنّهم ألقوه في غَيابتها قبْلَ ثلاثة عشر عامًا أو أكثر، وبعد ذلك أعادوا دفنَها إلى جانب بَدْر الدّين گوهرتاش. وبرغم أنّ گلبينارلي يُقِرّ بأنّ الأفلاكيّ يخطئ في معظم رواياته (GB 151)، يصدِّق بأساس قصّة فاطمة خاتون كما أعاد نَقْلَها أولو عارف إلى الأفلاكيّ (GB 151). ومهما يكن، فإنّ گلبينارلي في عَرض تفسيره لهذه القضيّة ينهج نهجًا أكثر عقلانيّةً (GB 151 - 6). ويُقِرّ گلبينارلي بأنّ حكاية الأفلاكيّ جعلت التّرتيبَ الزمانيّ عكسيَّ الاتجاه ـ فبَدْرُ الدّين دُفِنَ إلى جانب شمس، وليس العكسُ.

ولأنّ كُتبَ التاريخ تقول لنا إنّ گوهرتاش كان ضمن مجموعة مؤيّدين لِعزّ الدّين كيكاوس الثاني أُسِرت وأُرسلت من قُونِيةَ إلى إستانبول، حيثُ قُتِل أفرادُها، علينا أن نفترض أنّ جثّته أُعيدت إلى قُونِيةَ للدَّفْن (GB 153)، لأنّ الأفلاكيّ يجعل قبْرَه «في مدرسة مولانا». ولا شكّ في أنّ مدرسة الرّوميّ كانت موضعًا معروفًا عند المولويّين في عصر الأفلاكيّ، وقد اعتقدوا على نحوٍ واضح أو عرفوا أنّ گوهرتاش كان مدفونًا هناك.

ولا شكّ في أنّ گوهرتاش كان شخصًا حقيقيًا، معروفًا تمامًا لدى مريدي الرّوميّ. يذكره الأفلاكيُّ وسپهسالار؛ ويخبرنا سلطانُ وَلَد في قصيدةٍ بأنّ گوهرتاش أنشأ قريةً اسمُها «قرا أرسلان»، وجعَلَها وَقفًا للمولويّين (GM 52)؛ وإنّ اثنتَين من رسائل الرّوميّ موجّهتان فيما يبدو إليه (Mak 238, 241). ولا بدّ من أن يكون گوهرتاش قد دُفِن في مكانٍ ما.

[١٩٠] ليس من شأن الإنسان في العادة أن يسأل هذا السّؤال: «مَنِ المدفونُ في قبر

گوهرتاش؟» أمّا محمّد أُونِدر، مُدير متحف مولانا في قُونِيَة، فقد فعَلَ هذا على نحو دقيق (انظر الفصل الثالث عشر فيما يأتي في شأن أمثلةٍ للتقييم الجدليّ وغير التحقيقيّ للدّليل عند هذا الوطنيّ التّركيّ). وفي الوقت الذي كانت فيه الإصلاحاتُ لما يُسمّى «مزار شمس» (تُربتِ شمس، مقام شمس)، وهو موضعٌ في قُونِيَةَ، جاريةً على قدمٍ وساق، دعا محمّد أُونِدر گلبينارلي إلى المزار. وقد اكتشف أُونْدِر بابًا خشبيًّا صغيرًا منصوبًا فوق البناء الأصليّ بعدّة درجات. وهذا البُويبُ أفضى إلى دَرَجٍ حجريّ، في أسفله وجَدَ أُونْدِر سِرْدابًا صغيرًا يشتمل على صندوقٍ مطليّ بالجِصّ بمحاذاة الجدار الأيسر، مباشرةً تحت الصّندوق الخشبيّ المزخرف في الطّبقة العُلْيا.

وبرغم أنّه لم يُعثر على كتابةٍ على هذا الصّندوق الخشبيّ، استمال أُونْدِر گلبينارلي إلى الرّأي الذي يقول إنّه لا بدّ من أن يكون قبْرَ شمس. وفي الجانب الآخَر من هذا المزار المرتبط تقليديًّا باسم شمس الدّين تُوجد بئرٌ يُفترض أن تكون محفورةً في العهد السّلجوقيّ. وفي موضعٍ قريب من هذا المكان، يزعم أونْدر أنّه وجَدَ كتابةً حجريّة من مدرسة گوهرتاش. ولعلّه شيءٌ عاديّ أنّ هذا اللّوحَ الحجريَّ استُعمل في إعادة بناء مئذنةٍ فيما بعد ولذلك ربّما لا يكون في الأصل مرتبطًا بهذا الموقع. والأكثرُ تشويشًا للذهن، في أيّة حال، مسألةُ أنّه ليس هناك سوى صندوقٍ واحد في سِرْداب الضّريح. ويفترض گلبينارلي مع أونْدر أنّ المَدْفَن يعود إلى شمس، تاركَيْنِ گوهرتاش من دون قبر خاصّ به (GB 151-2).

وطبيعيّ أنّنا يمكن أيضًا أن نصل إلى واحدةٍ من عدد من النتائج الأخرى: (آ) هذا هو قبرُ گوهرتاش، والأفلاكيُّ مخطئٌ في شأن كون شمسٍ مدفونًا إلى جانبه؛ أو

(ب) ليس هذا هو الموقعَ المذكورَ في حكاية الأفلاكيّ ـ شمسٌ وگوهرتاش مدفونٌ أحدُهما إلى جانب الآخر في موضعٍ آخر مجهول؛ أو (ج) روايةُ الأفلاكيّ لا أساسَ لها أبدًا من البداية إلى النهاية. وبرغم ذلك، أقرّت آنيماري شيمل استنتاجات گلبينارلي وأوندر مستنتِجةً بانتصارٍ أنّ «حقيقة بيان الأفلاكيّ أُثبتت» (ScT 22). بل تُقدِّم إعادةَ تمثيلٍ خياليّ للجريمة. ويشارك الأستاذ ميكائيل بايرام في الجامعة السّلجوقيّة في قُونِية في هذا الرأي حتّى إنّه يشير إلى أنّ عظامَ شمسٍ قد عُثر عليها (مقابلة شخصيّة مع المؤلِّف في قُونِية، ١٥ آيار، ١٩٩٩م).

لكنّه ليس هناك حقًّا دليلٌ ماديّ على قَتْل شمس. ليس ثمّة بيانٌ واضح من الرّوميّ، أو من سلطان وَلَد أو من سپهسالار ـ المصادر الثلاثة الأقرب إلى الوضع ـ يؤيِّد نظريّةَ القَتْل. ويبدو غيرَ مرجَّح أن يستطيع سبعةُ متآمرين التخطيطَ لقَتْل إنسانٍ مشهور وإخفاءَ ذلك عن الرّوميّ زمنًا طويلًا. أيمكن سلطانَ وَلَد، الذي كان في الظّاهر متفانيًا في خدمة شمس بل كان ينظر إليه بوصفه شيخَه، أن يُوقِظ كلَّ المريدين ويدفنوا شمسًا في جوف الّليل البهيم من أجل إخفاء قَتْلِ رجلٍ أحبَّه؟ أيمكن أهلَ المدينة الذين يقيمون قربَ مدرسة الرّوميّ ألا يجدوا صوتَ الحَفْر والطّلي بالجِصّ في جوف الليل البهيم شيئًا غريبًا بعض الشيء، إن لم يكن مثيرًا للرُّعب، فيأتوا ليروا ماذا حدثَ؟ أيترك سلطانُ وَلَد والدَه يقوم على الأقلّ برحلتين إلى سورية (الشّام) بحثًا عن شخصٍ ميّت؟. كيف يمكن المريدين الصّادقين أن يبقوا صامتين لسنوات [١٩١] في الوقت الذي كان فيه الرّوميّ يبحث عن شمس (Mov 202)؟. كم بقي الرّوميُّ جاهلًا حقيقةَ الأمر؟ وحتّى لو ظلّ الأمرُ خافيًا عليه طوالَ حياته، كيف يمكن

خلفاءَه، صلاحَ الدّين زركوب وحُسامَ الدّين چلبي، ألّا يزوروا قبْرَ شمس، بينما عندما كان الرّوميُّ حيًّا، كان حسامُ الدّين يزور قبري بهاء الدّين وصلاح الدّين كلَّ يوم (Af 765)؟

تحليلُ أسطورة القَتْل:

بعد الأفلاكيّ، روى شائعةَ القَتْل أيضًا ابنُ أبي الوفا (١٢٩٧- ١٣٧٣م) في كتابه «الجواهر المضيئة» (مقتبس في FB ٥٧، ٧٨): «عُدِم التّبريزيُّ ولم يُعْرَف له موضعٌ. فيُقال إنّ حاشيةَ مولانا جلال الدّين قصدوه واغتالوه، والله أعلَمُ». ويؤثر ابنُ أبي الوفا على نحوٍ واضح الرّوايةَ التي تقول إنّ شمسًا اختفى في موضع غير معلوم. ومثلما يشير موحِّد (Mov 199)، يعبّر ابنُ أبي الوفا عن شكّه بالقَتْل المزعوم بعبارة: «الله أعلَمُ». ويذهب موحِّد (199)، الذي يعرف هذا المصدرَ من خلال فروزانفر، إلى القول إنّ روايةَ ابنِ أبي الوفا متقدّمةٌ زمانيًا على رواية الأفلاكيّ. وبرغم أنّ الأفلاكيّ لم يُكمل التنقيحَ النهائيَّ لكتابه «المناقب» حتّى عام ١٣٥٣م، بدأ بجَمْعه في عام ١٣١٨م. ومثلما رأينا قبْلُ، يرجعُ تاريخُ رواية الأفلاكيّ لمقتل شمس فيما يبدو إلى ما بعد عام ١٣٢٠م، ولكن يقينًا إلى ما قبْلَ عام ١٣٥٣م وربّما قبْلَ ذلك بعقود. ومن ناحية أخرى، ربّما بدأ ابنُ أبي الوفا تأليفَ كتابه «الجواهر المضيئة»، وهو دائرةُ معارف للقُضاة الأحناف، وهو في سنّ النُّضج، بعد إتمام دراساته وحصوله على وظيفةٍ خاصّةٍ به. ولذلك، في مستطاعنا أن نخمّن أنّه لم يبدأ التأليفَ إلّا في وقتٍ في أربعينيّات القرن الرّابع عشر الميلاديّ أو حتّى بعد ذلك بكثير، مواصلًا جمْعَ المعلومات حتّى ستّينيّات هذا القرن أو حتّى أوائل

سبعينيّاته. والاحتمالُ الأقوى، تبعًا لذلك، أنّ روايةَ ابن أبي الوفا ـ «فيُقال إنّ حاشيةَ مولانا جلال الدّين قصدوه واغتالوه» ـ لا مصدرَ لها غير الأفلاكيّ، ولا تعكس تأييدًا مستقِلًا لهذه الرّواية.

ومثلما لُوحِظ قبْلُ، يعيد كتابُ «نفحات الأُنس» لجامي، المؤلَّفُ بين ١٤٧٦ و ١٤٧٨م، قِصّةَ الأفلاكيّ في شأن المؤامرةِ الموجَّهة إلى شمس، والهجومِ عليه بالسّكين، والتعويذةِ التي أصابت المتآمرين بالإغماء، واختفاء الجسد، ونقاط الدّم الثّلاث. ويسمّي جامي، مثل الأفلاكي، ابنَ الرّوميّ، علاءَ الدّين، بوصفه واحدًا من المتآمرين السّبعة، مشيرًا إلى أنّ الرّوميّ تبرّأ منه ولم يحضر جنازتَه. ويقدِّم جامي، متابعًا الأفلاكيَّ، رواياتٍ متضاربة في شأن موضع قبر شمس (JNO 467).

ويشير دولتشاه السّمرقنديّ، الذي كتبَ كتابه «تذكرة الشّعراء» في عام ١٤٨٧م، إلى أنّ «بعض النّاس يقولون إنّه عندما ترك مولانا التدريسَ والتعليمَ عادى أهلُ قُونِيَةَ الشّيخَ شمسَ الدّين... حتّى إنّهم جعلوا ابنًا من أبناء مولانا يُلقي جدارًا على شمس ويقتله». لكنّ دولتشاه يواصل القولَ فيشير إلى أنّه لم يسمع بهذا إلّا من الدراويش والمسافرين، ولم يقرأه في أيّ كتابٍ معتبر، ومن هنا لا يعدّه جديرًا بالتصديق (Dow 222). لا يشير دولتشاه على نحوٍ مباشر إلى «مناقب العارفين» للأفلاكيّ أو إلى «الرسالة» لسپهسالار؛ بل يقصّ في أيّة حال [١٩٢] روايةَ جامي لقَتْل شمس نَقْلًا عن «نفحات الأنس». ومهما يكن، فإنّ اقتباس دولتشاه من رواية جامي لا يعكس لزامًا اتّفاقًا معها؛ إذ يختم مناقشتَه لشمس ببيانٍ يعكس تشكيكًا حقيقيًّا: «في شأن موت سلطان العارفين هذا اختلافٌ؛ والعِلْمُ عند الله تعالى» (Dow 222).

في وقتٍ ما بين عامي ١٤٨١ و ١٥٠١م، جمع أوزون فردوسي دراز القِصَصَ المتداولة بين أتباع الدّراويش البكتاشيّة في شأن كرامات مؤسّس طريقتهم، حاجي بكتاش ولي. ووفقًا لإحدى الرّوايات المقدَّمة في هذا الكتاب من كتب المناقب، الذي عنوانه «ولايت نامه» (حقّقه عبد الباقي گلبينارلي، في إستانبول، ١٩٥٨م)، كان سلطانُ وَلَد هو الذي قتَل شمسًا لأنّه لم يعد يحتملُ الأشياءَ السّيئةَ التي قيلت عن والده بسبب الرّقْص والغناء الذي انهمك فيه الرّوميُّ (مُدْخِلًا زوجتَه وبناتِه في السّماع) بتحريضٍ من شمس. أمّا سلطانُ وَلَد (المسمّى هنا «وليد») فيقطعُ رأسَ شمسٍ، فقط ليجعل شمسًا ينهض قائمًا في السّماع والرّقص في طريقه نحو تَبْريز جارًّا رأسَه. ويلحقُه الرّوميُّ ويجده يرقصُ في تَبْريز في رأس مئذنةٍ خضراء في «محلّة خاموش» (أي: محلّة الصّمت. في كثير من غزليّات الرّوميّ نجده يختم تأسّفَه وأساه بدعوةٍ إلى «الصمت»). يصعدُ الرّوميُّ المئذنة، وعندما يصل إلى أعلى المئذنة يرى شمسًا في أسفل المئذنة. فيعود إلى الأسفل فيرى شمسًا فوق المئذنة. ولسَبْع مرّات يتعقّبُ الرّوميُّ شمسًا صعودًا إلى أعلى المئذنة ونزولًا إلى أسفلها على هذا النحو، إلى أن يستبدّ الغضبُ أخيرًا بالرّوميّ فيُلقي بنفسه من أعلى المئذنة. فيُمسك به شمسٌ وهو في الجوّ ويقول له: «ادفنّي هنا واذهبْ إلى حاجي بكتاش». وههنا يدفنُ الرّوميُّ شمسًا ويبقى بعد ذلك في مطبخ حاجي بكتاش لمدّة أربعين يومًا، إلى أن يأذن له حاجي بكتاش بالعودة إلى قُونِية (GB 177- 8).

الغرضُ الواضحُ لهذه القصّة ليس تقديمَ الحقائق في شأن شمس، بل هو جَعْلُ الرّوميّ جزءًا من السّلسلة الرّوحيّة لحاجي بكتاش. وفي هذه الرّواية، يُرسَلُ شمسٌ إلى الرّوميّ من جانب بكتاش استجابةً لبحث الرّوميّ عن مرشدٍ روحيّ أو شيخ.

وبعدئذ، في النهاية، بعد أن لم يعد شمسٌ موجودًا، يصبح الرّوميُّ أيضًا مريدًا لبكتاش، مؤكِّدًا هكذا زَعْمَ تفوّق القوى الرّوحيّة لحاجي بكتاش وأتباعه. ومعظمُ هذه الخرافة يمكن رفضُه باطمئنانٍ بوصفه من عمل الخيال، لكنّه ذو أهميّةٍ أنّ شمسًا يعود إلى تَبْريز ليُدفنَ هناك (انظر بعدُ).

وخلاصةُ هذه الأقوال جميعًا أنّ شمسًا نفسَه يهدِّد بالاختفاء من دون أثرٍ لذلك في كتابه «المقالات»، مثلما فعَلَ قبْلُ. لا يأتي الرّوميّ على ذِكْرٍ لقَتْل شمس، وبرغم أنّه في الظّاهر ينفُرُ نسبيًّا من ابنه علاء الدّين، ظلّ يبحث عن صلاتٍ تربطه به. وإنّه لا سلطانُ وَلَد في كتاب التّاريخ الذي أعدّه لعائلته في عام ١٢٩١م، ولا سپهسالار، الذي يؤلّف في عام ١٣٢٠م أو قبْلَ ذلك، يأتيانِ على أيّ ذِكْر للقتل. ويقدِّم الأفلاكيّ، في وقتٍ بين عامي ١٣٢٠ و ١٣٥٣م، رواياتٍ متناقضة لنهاية شمس، في إحداها يختفي وفي إحداها يُقتل وتُلقى جثّته في بئر، ليكتشفها سلطانُ وَلَد، الذي ظهر له شمسٌ في منام. وهذه الرّوايةُ تداولها المولويّون شفاهًا ودوّنها الأفلاكيّ في وقتٍ بين عامي ١٣٢٠ و ١٣٥٣م. ولم يتحدّث سلطانُ وَلَد في أيّة حال عن هذا الأمر في كتاباته. وفيما بعد، [١٩٣] في منتصف القرن الرّابع عشر الميلاديّ، يروي ابن أبي الوفا مشكّكًا ما يبدو أنّه خلاصةٌ لرواية الأفلاكيّ للقَتْل والإخفاء. وبعد أكثر من مئة سنة، يبدو أنّ جامي يصدّق قصّةَ قَتْلِ شمس واشتراكَ ابن الرّوميّ، علاء الدّين، في جريمة القَتْل هذه. دولتشاه يروي أيضًا هذه الشّائعةَ وشائعة أخرى، لكنّه يبدو مشكّكًا بعضَ الشيء. هذه رواياتٌ علميّةٌ نسبيًّا منتخَبةٌ من كتب المناقب وسِيَر حياة الأولياء في الأعمّ الأغلب. الرّواياتُ الأسطوريّةُ، التي لم تُفحص فحصًا دقيقًا

عقلانيًّا، تجعل عمليًّا سلطانَ وَلَد نفسَه يقطعُ رأس شمس، الذي من دون اضطراب يلتقطه ويمضي به إلى تَبْرِيز.

وفي الأزمنة الحديثة، أيّد بعضُ العلماء، خاصّةً گلبينارلي، فَرْضيّةَأنّ علاءَ الدّين، ابنَ الرّوميّ، كان مسؤولًا عن الترتيب للقَتْل وأنّ سلطانَ وَلَد كان متورّطًا في الإخفاء، وإن لم يكن واحدًا من المتآمرين. لكنّ شائعةَ القَتْل هذه تظهر فيما بعدُ، وتُتداولُ في سياقٍ شفهيّ، وهي يقينًا تقريبًا عديمةُ الأساس.

الرّوميّ يبحثُ عن شمس:

يبدو أنّ بعضَ الغزليّات في «ديوان شمس» نُظِم بعد رحيل شمس بوقتٍ قصير، وهي تؤكّدُ أنّ الرّوميَّ اعتقد أنّه ذهب إلى سورية (الشام) أو تَبْريز (D 677):

يا لَلْعجبِ! ذلك المعشوقُ الفتّانُ أينَ ذهَب؟

يا للعجب!، ذلكَ السَّرْويُّ القَدِّ أينَ ذهَب؟

كــان بيــنَنــا مِثْـلَ الشّـمع يبـثُّ النّــور

فأينَ ذهب، يا للعجب، تاركًا إيّانا أينَ ذهَب؟

إنّ قلبي مثل أوراق النّبات يخفق كلَّ يوم

[سائلًا:] ذلك المعشوقُ في منتصف اللّيل وحيدًا أين ذهَب؟

فاذهب واركبِ الطّريق، واسأل المسافرين:

ذلك الرّفيقُ الواهبُ للحياة أينَ ذهَب؟

ادخـلِ البســتانَ، واسـأل البُسـتانيّين:

ذلك الذي هو غصْنُ الوَرْدِ الجميل أينَ ذهَب؟

اعتــلِ السَّــطْحَ، واســأل الحُرّاس:

ذلك السّلطانُ العديمُ النّظير أين ذهَب؟

مِثْلَ المجنون أجوبُ القِفار [سائلًا:]

ذلك الغزالُ الشّاردُ في الصحراء أينَ ذهَب؟

وقد صارت عيناي مِثْلَ جيحون، من البكاء:

ذلك الجوهرُ في هذا اليَمِّ أينَ ذهَب؟

أسـألُ القـمـرَ والـزُّهَـرة فـي كـلّ مســاء:

ذلك القَمَريُّ الطّلعة على هذا العلوّ أين ذهَب؟

إذا كان مُلْكًا لنا، فكيف يكون مع الآخرين؟

وإذا لـم يـكن هـنا، فهنــالــك أيــنَ ذهَب؟

عندما يكون قلبُه وروحُه متّصلَيْنِ بالله

إذا غاب عن عالم الماء والطّين هذا، فأينَ ذهَب؟

فقُلْ جِهارًا: شمسُ الدّين التّبريزي،

الذي يقال فيه المَثَل: «الشّمسُ لا تخفى»، أينَ ذهَب؟

[١٩٤]إحدى الغزليات في «ديوان شمس» تُبهجُنا بتذكّر الرّوميّ الجميل للمواضع المختلفة التي تردّد إليها في دمشق. وتُظهِرُ هذه الغزليّةُ الرّوميَّ مفكّرًا برحلةٍ ثالثةٍ إلى دمشق للبحث عن شمس، هذا برغم أنّ الأفلاكيّ يزعم أنّها نُظِمت في الطّريق إلى دمشق (D 1493):

أنــا عــاشــقٌ ومنـدهـشٌ ومجنـونٌ بـدمشـق

روحـي فـداءٌ لـدمشـق، وقلبي أسيرُ هوى دمشق

ومن صُبح السّعادة الذي يطلع من تلك الناحية

كلَّ ليلٍ وسَحَر أكون ثمِلًا بأنواع السِّحْر في دمشق:

عندَ بـابِ البـريد نقـفُ والحبيبُ ليس معنـا

ومـن جـامع العشّـاق، نكون في خضراء دمشق

ألـم تـشـربِ المـاءَ مـن عَيْنِ أبي نُـواس؟

أنـا عـاشـقٌ لـسـاعـد ذلـك السـقّاء الدمشـقيّ

أضـعُ يـدي عـلى مصحف عثمـانَ مُقْسِمًـا:

إنّه من أجل لؤلؤِ ذلك السّالبِ للقلب أنا عبدٌ لدمشق

على بُعْدٍ من باب الـفَـرَج وبـاب الفـراديـس

مَـنْ يتخيّـلُ في أيّة فُرجةٍ ومُتْعةٍ نحـن في دمشق؟

نصعـدُ الرّبـوةَ كأنّنـا في مـهـدِ المسـيح

كـأنّـنـا راهـبٌ ثـمِـلٌ مـن صهبـاء دمشق

وفـي النّيـربِ المـلـكيّ رأينـا شـجرةً

فـجـلـسْـنـا فـي ظـلّـهـا مـنـدهـشـين بـدمشق

صار الميدانُ أخضرَ فتدحرجْنا عليه كالكُرة

بتـأثيـر طُـرّةٍ شـبيهـةٍ بالصّولجان في برِّ دمشق

كيف نبقى بلا طَعْمٍ (*) عندما ندخل المِزّةَ؟

* تعبير «بلا طَعْم» تعريبٌ منّا للكلمة الفارسية «بى مزه» التي تعني تافهًا أو غثًّا [المترجم]

عندما نكون في الباب الشرقيّ في سويداء دمشق

فـي جَبَــلِ صــالحٍ مَعْــدِنٌ لـلجَوْهَــر

وبسبب ذلك الجوهر، نحن غـرقى بحر دمشق

ولأنّ دمشـقَ جنّـةُ الدّنيـا إبهاجًـا للنظـر

نحـن فـي انتـظـار رؤيــة حُسْـنى(**) دمشق

ومن الرّوم نندفع للمرّة الثالثة نحو الشام

من أَجْلِ طُرّةٍ كليالي الشام تبلّلنا بأشذاء دمشق

فإن كان حضرةُ شمس الحقّ التبريزيّ هناك

فنـحن مَـوالٍ لـدمـشـقَ، وأيُّ مَـوالٍ لدمشق!

[١٩٥] وههنا نجد ذِكْرًا واضحًا لباب البريد عند الحافّة الغربيّة لجدار مدينة دمشق القديمة و«باب الفراديس» (الذي يشير إلى البساتين المجاورة) عند الحافّة الشماليّة لجدار المدينة، الذي كانت خارجَه مقبرةٌ، موسّعًا على هذا النحو إيماءَ الغزليّة ليتحدّث عن مفارقته للحبيب هنا (ازيار بُريديم ـ بالفارسيّة). بابُ الفَرَج واقعٌ مباشرةً في شرقيّ منطقة الصّالحية الجديدة، التي أنشئت على بُعد كيلومترين تقريبًا شمالَ جدران المدينة على نهر يزيد في أسفل جَبَل قاسيون. وقد أنشأ الصّالحيّةَ المهاجرون الجُدُد إلى المدينة في أواخر القرن الحادي عشر الميلاديّ. وقد بُني مسجدٌ جامعٌ هناك في عام ١٢٠٢م وكثيرٌ من التّكايا والمراكز الصّوفيّة (المسمّاة بأسماء مختلفة: رُبُط [جمع رباط] وزوايا وخوانق)، وكثيرٌ منها ما يزال قائمًا، موجودٌ هناك.

** «الحُسنى» الجنّة، مثلما قال ربّنا في القرآن الكريم: «للذين أحسنوا الحسنى» [المترجم]

يُطلّ جبَلُ قاسيونَ على المدينة كلّها من الجهة الشمالية الغربيّة وهو مرتبطٌ بالأنبياء والأولياء. «الميدانُ الأخضرُ» يشير إلى مضمارٍ لسباق الخيل واقعٍ غربَ المدينة. أمّا «الرّبوةُ» فاسمُ قريةٍ على بعد ثلاثة أميال غربَ دمشق، برغم أنّ ربطَها بمهد المسيح في هذه القصيدة ربّما يشير إلى ما يسمّى كنيسة مريم في مركز المدينة، الواقعة مباشرةً في الجهة الجنوبيّة الشّرقيّة من الجامع الأمويّ. ويبدو النصُّ أيضًا يقدِّم إيماءاتٍ أبعد: فعبارةُ «صُبح السّعادة» قد تذكِّر بعمارة الوالي أو الحاكم، «دار السّعادة» الواقعة جنوبَ قلعة المدينة؛ وعبارةُ «حُسنا» قد تكون فعليًّا تصحيفًا وقع فيه الكاتبُ لـ «حَسْيا» وهي منزلٌ على الطّريق من دمشق شمالًا إلى حمص؛ و«عينُ أبي نُواس» يمكن أيضًا أن تكون تصحيفًا في الكتابة لـ «باناس» أو «بانياس»، وهو جدولٌ أو قناةٌ تحت الأرض تصل إلى المدينة من الشمال الغربيّ؛ وعلى النحو نفسه لعلّ «سُوَيداء» كانت تُقرأ في الأصل «شُوَيكة»، وهي منطقةٌ مجاورةٌ جنوب شرق دمشق(٧).

ومهما يكن، فإنّ الرّوميّ اتّخذ على نحوٍ واضح قصائدَ عربيّةً أقدمَ عهدًا في مَدْحِ دمشق نموذجًا لهذه الغزَليّة. في البيت الأخير يبدو أنّ الرّوميّ يشير إلى اللّقب الذي خَلَعَه عليه مريدوه، وهو «مولاى روم»، أي مولى الرّوم. ولكن لأنّه يعدّ مواضعَ دمشق كلَّها، مثل جبَل الرّبوة، وهي هضبةٌ دُفِنَ فيها عددٌ من الأولياء، ويتوقّعُ إمكانيةَ العثور على شمس في دمشق والسّهر على خدمته والاستماع إلى كلماته، يُظهر أنّه فعليًّا خادِمٌ (مولىً) لدمشق، أمّا لو قُدِّر له أن يبقى هناك دائمًا لسُمِّي هناك «مولى دمشق»، أي سيّد دمشق.

نسيمٌ من تَبْريز:

يعبِّر الرّوميُّ في موضعٍ آخر عن الرّغبة في الذّهاب إلى تبريز. ومثلما رأينا قبْلُ، كان

شمسٌ توّاقًا إلى أَخْذ الرّوميّ إلى تَبريز، ولعلّ الرّوميّ سمع أو شكّ في أنّ شمسًا عاد إلى مسقط رأسه. ويريد الرّوميُّ أن يسمع عن تَبريز، برغم أنّه في الأبيات الآتية من إحدى غزليّاته (D 807)، يمكن أن ترد «تَبريزُ» كنايةً عن شمس فقط ولا تعيِّن تعيينًا دقيقًا، لِزامًا، مكانَ إقامة شمس:

[١٩٦] قُصَّ للحظةٍ، قِصّةَ تَبريز قُصَّ للحظةِ، قِصّةَ تلك الغمزة السّافكة للدَّم

في فراق شفته السُّكّرية صِرْنا مُرِّينَ فصُبَّ علينا من تلك السّكاكر الإلهيّة

وأيًّا تكن الحالُ، فإنّ إحدى الغزليّات مبنيّةٌ على فَرْضيّةِ أنّ خبرًا عن شمس قد وصَلَ من تَبْريز. وهي تضع الرّوميَّ في وظيفة يعقوب في التّوراة والقرآن الذي يكتشف قميصَ يوسُف الذي افتُقِد طويلًا، وهي علامةٌ مضادّةٌ لما اضطُرَّ يعقوبُ أن يؤمن به، وهو أنّ يُوسُفَ لم يكن ميتًا. وربّما تلقّى الرّوميُّ رسالةً من شمسٍ أو سمعَ من مُسافر كان لقِيَه في تَبْريز؛ توحي الغَزَليّةُ (D 997) بأنّ الرّوميَّ توقّع أن يعود شمسٌ إلى قونية:

يَصِلُ قميصُ يوسُفَ ورائحتُه

وفي عَقِبِ هذَيْنِ الاثنَيْنِ يَصِلُ هو نفسُه

ورائحةُ الخمرةِ الياقوتيّة تُبشِّر:

بعدي تَصِلُ الجامُ وقَرْعةُ الشّراب

نفسُ «أنا الحقّ» التي لديك صارتْ مِثْلَ منصور

يَصِلُ نورُ حقِّها إليك طبقةً فوق طبقة

ليس للماء أيُّ تأذٍ من الحجر

ويَصِلُ الحجرُ بلاءً إلى الإبريق

إنّ مـاءَ الحيـاة لا يستـوعبـه العقـلُ

فاحفِرْ مجرًى لأنّ الماءَ يحتاج إلى مجرى يجري فيه

انـضَـحِ المـاءَ عـلى الجـسـد النّـاريّ

الــذي تَصِـلُ ريـحٌ منـه في هذا التّـراب

إنّ العِشْقَ والعقلَ يقتتلان داخل المنزل

ويصل صياحُهما في كلّ لحظةٍ إلى الأرجاء

[١٩٧] وكلُّ ما يدفعُه العاشقُ من أثاث المنزل

يعـودُ كـلّه إليـه فـي نـهـايـة الأمـر

وبرغم أنّ العريسَ يدفع الكثير لعروسه

ألا تـذهـبُ إليــه هـي وجَـهـازُهـا؟

و ها أنـتَ طـلبـتَ مـائدةً مـن السّـماء

فانهض واغسِلْ يديك من «أناك» فستصلُ المائدة

وإنّــه مبشِّـرٌ للعـشـق أن تـأتـي

عـلامـةٌ جـديـدة مـن شمس الدّين في تَبريز

ليلةُ مأتمِ القَلْب:

هذا كلُّه يوحي بأنّ الرّوميَّ اعتقد بأنّ شمسًا حيٌّ يُرزق ومُعافًى في دمشق أو في تَبريز. وفي وقتٍ من الأوقات، في أيّة حال، يبدو أنّ الرّوميّ تلقّى نبأَ وفاة شمس. ويعتقد موحِّد (Mov 205) أنّ شمسًا ربّما توفّي في مدينة خُوي وهو في طريقه إلى تَبريز، بعد مغادرته قُونِيةَ بوقتٍ قصير. وربّما لم يتلقّ الرّوميُّ خبرًا مباشرةً، لكنّه لا

يبدو من المرجَّح أنّ الرّوميّ استمرّ في نَظْم الغزليّات لشمسٍ لأمدٍ طويل بعد عِلْمه بوفاته، تبعًا لأنّ الرّوميّ كان يعتقد بأنّه لا بدّ من أن يكون هناك دائمًا قُطْبٌ حيّ a living axis mundi، وليّ كامل، تعتمد عليه السّعادةُ المعنوية لنوع البشر (M2: 815- 36). أمّا صلاحُ الدّين، الذي وافته المنيّةُ في كانون الأوّل عام ١٢٥٨م، فهو المخصوصُ بحوالي سبعين غزليّةً في «ديوان شمس»، معظمُها ينبغي أن يكون نُظِم في المرحلة التي عرف فيها الرّوميُّ أنّ شمسًا تُوفّي. على أنّ معظمَ الغزليّات التي موضوعُها غيابُ شمسٍ، ربّما يرجع تاريخُها إلى المرحلة بين عامِ ١٢٤٧م والوقتِ الذي غاص فيه الرّوميُّ في تعاليم شمس وأنجز نوعًا من تخفيف التأزّم النفسيّ الذي سبّبه له فَقْدُ مرشده الرّوحيّ. وإنّه في هذا الوقت فقط جعَلَ الرّوميُّ صلاحَ الدّين المرآةَ التي يرى فيها فيوضاتِه الرّوحيّةَ، أو فيوضات شمس.

وفي مقدورنا أن نخمّن تاريخَ بعض الغزليّاتِ فقط من ديوان شمس، لكنّنا نعرفُ التّواريخَ التقريبيّة لنَظْم المثنويّ، ولا يُذْكَر صلاحُ الدّين إلّا مرّةً واحدةً في المثنويّ (M2: 1321)، الذي بدأ الرّوميُّ بنَظْمه بعد عدّة سنوات من وفاة صلاح الدّين. وبرغم أنّنا نجد إشاراتٍ إلى كلمة «شمس» في معظم الأحيان، يذكر المثنويّ صراحةً اسمَ شمس الدّين التّبريزيّ أربعَ مرّاتٍ فقط، ثلاثٌ منها في الكتاب الأوّلُ (M1: 123, 142, 427). ولعلّ آخِرَ ذِكْر يقدّمه الرّوميُّ لشمسٍ موجودٌ في الكتاب الثاني من المثنويّ، في أبياتٍ منظومة في وقتٍ من عام ١٢٦٤م، تُظهر أنّ الرّوميّ في ذلك الحين يركّز على حسام الدّين بوصفه البديلَ الحيَّ لشمس (M2: 1122- 3):

من عِشق شمسِ الدّين صِرْتُ من دون أظافر

ولو لا ذلك لجعلتُ هذا الأعمى بصيرًا

فهيّا يا ضيـاءَ الحقّ، يا حسـامَ الدّيـن، أَسْرِعْ

واجعَـلْه دواءً لِعَـمى عـين الحســود

[١٩٨] ولذلك اعتقد الرّوميُّ، أو على الأقلّ تحدّث وعمل لبعض الوقت بعد اختفاء شمسٍ كما لو أنّه كان ما يزال حيًّا. لكنّه في النهاية عَلِمَ أنّ شمسًا، الذي كان في ذلك الحين متقدِّمًا في السّنّ عندما التقى الاثنان، قد وافته المنيّة. ويبدو أنّ إحدى رُباعيّات الرّوميّ تومئ إلى وصول مِثْل هذا النّبأ (DR 533):

مَنْ قال «إنّ ذلك الحيّ الخالد مات؟» مَـنْ قال «إنّ شمسَ الأَمَلِ غابت؟»

ذلك عـدوٌّ للشـمـس اعتلى السَّـطْح وأغمضَ عينيه وقال: «الشّمسُ ماتت»

وإنّ غزليّةً طويلةً موضوعُها البكاءُ والنّحيب تشير إشارةً واضحةً أيضًا إلى نبأ وفاة شمس (D 2893):

لَوْ أنّ عَيْنَ الرأس بكت بقَدْر غمّها لبكت في الأيّام وفي الليالي حتّى السَّحَر

***

إنّ هذا الأجَلَ أصمٌّ ولا يسمعُ النُّواحَ ولـولا ذلـك لبـكى مـن دم قَـلْبـه

وجلّادُ الموتِ هذا ليس عنـده قَلْبٌ ولـو كـان قَـلْبُـه مـن حجرٍ لبـكى .

***

ذهـبَ شـمـسُ تَـبـريز، فأيــنَ الـذي يبـكي عـلى فَخْرِ البشَر؟

وقد وجَدَ فيه عالَمُ المعنى عروسًا لكنّه في غيابه يبكي عالَمُ الصُّوَر

مَدْفنُ الشّمس:

إنّ مزاعمَ إيواءِ بقايا جثمان شمسٍ صُنعت لمصلحة مجموعةٍ من المواضع، تشمل قُونِيةَ وخُوي وتَبْريز. الأسطورةُ المحلّيّةُ في مُولتان، في باكستان، تذهب إلى حدّ وصف ضريح وليٍّ هناك بأنّه ضريحُ شمس الدّين التبريزيّ، برغم أنّه على الحقيقة مزارُ پير شمس الدّين، وهو داعيةٌ إسماعيليّ من أَلَموت(٨). وقد رأينا قبْلُ كيف بدأت الأساطيرُ المحيطةُ باختفاء شمسٍ تتضاعف بسُرعة مع تقدّم الزّمن. أمّا سپهسالار، الذي ينبغي أن يكون عرف ما إذا كان شمسٌ توفّي في قُونِية، فلا يقدِّم إشارةً إلى المدْفَن النهائيّ لشمس، لكنّه جعَلَ الرّوميّ يبحث عنه آخِرَ مرّة في دمشق. ويقدِّم الأفلاكيُّ رواياتٍ متناقضةً، لكنّه يعتقد اعتمادًا على مرجعٍ مشكوكٍ فيه نسبيًّا بأنّ شمسًا دُفِنَ في مكانٍ ما في قُونِية.

ويقدِّم ميرزا محمّد صادق بن محمد صالح آزاداني الأصفهانيّ، مؤلِّفُ كتاب «**الشّاهد الصّادق**» المؤلَّف في الهند في عام ١٦٤٦م تقريبًا، تاريخَ الوفاة لعددٍ من العُلماء منذ بداية الإسلام حتّى عام ١٦٣٢م (الفَصْل ٧٩، الباب الثالث؛ مقبوس في Mov 207-8). وهو يحدِّد تاريخَ وفاة شمس التّبريزيّ وشاهفور الأشهريّ النيسابوريّ بالعام ١٢٤٦م (٦٤٥هـ)، برغم أنّ المرجَّح أن لا يكون الأمرُ كذلك، وهذا التاريخُ يعكس فقط القِصَص الموجودة لدى الأفلاكيّ في شأن مهاجمة شمسٍ واختفائه.

أمّا فصيحُ الخوافي في كتابه «**المُجْمَل**»، المؤلَّف عام ١٤٤٢م تقريبًا، فيكتب في شأن وفاة من يُسمّى الشّيخ حسَن البُلْغاريّ في تَبْريز في عام ١٢٩٩م، وفي تضاعيف ذلك يقول: [١٩٩] «إنّه لبِسَ الخِرْقة الصّوفيّة من يد الشيخ الكامل المكمّل الواصل الشيخ شمس الدّين التّبريزيّ المدفون في خُوي الذي جَعَل مولانا الرّوميُّ اسمَه تخلُّصَ أشعاره».(٩) ومهما

يكن، فإنّ المؤلِّفَ نفسَه أيضًا يعزو وفاةَ شمسٍ إلى العام نفسه على غرار وفاة كلّ من نصير الدّين الطّوسيّ والرّوميّ، وهو عامُ ١٢٧٣م (٦٧٢هـ)، وهذا غلَطٌ صِرْفٌ: «حدثت وفاةُ الشّيخ شمس الدّين التّبريزيّ المدفون في خوي، الذي قال مولانا جلالُ الدّين البلخيُّ المعروفُ بمولانا الرّوميِّ أشعارَه باسمه، في عام ٦٧٢هـ»[١٠].

وبرغم ذلك، يصدِّق موحِّد بالجزء المتعلِّق بدَفْن شمس في خُوي، لأنّه كان هناك قبرٌ ومنارةٌ خارجَ خُوي معروفةٌ بـ «منارة شمس تَبْريز»، منذ أوائل القرن الخامس عشر الميلاديّ في آخر وقتٍ مقدّر لذلك. وحتى وقتٍ متأخّر كانت له منارتان، كما ذكر الرّحالةُ الأوروبيّون إلى أذْرَبِيجان، لكنّ إحداهما تهدّمت بفضل عوادي الزمان. والمنارةُ الباقية وصفَها محمّد أمين رياحيّ بأنّها واقعة في «وسط بساتين خضراء وبهيجة قربَ مجموعة من الأشجار في أجواء معزولة تثير حنين الغرباء وسقم المسنّين وضعفهم»[١١]. الحجارةُ المستمدّةُ من المنارة الأخرى التي كانت انهارت حديثًا فقط عندما رآها أمين رياحي، استُعملت في إعادة بناء مسجد قريب. وقد قدّر أمين رياحي أنّ البُرْجَ يعود إلى مرحلة ما قبْلَ المغول (اقتبسه Mov 209).

وقد رأينا كيف أنّ كتابَ «ولايت نامه»، المؤلَّفَ في عام ١٥٠٠م تقريبًا، يحدِّد موضعَ قبر شمسٍ في تَبريز، وليس في قُونِية. وفي كتاب أمين رياحيّ الأحدث عهدًا في تاريخ مدينة خُوي، يشير إلى روايةٍ حول زيارةٍ للسّلطان العثمانيّ ووزيره الأكبر لمدينة خوي في نهاية شهر آب عام ١٥٣٥م، في أثنائها ذهبا راكبين الجيادَ لزيارة قبر شمس تَبْريز[١٢]. وهذا الأمر يُظهِر أنّ العثمانيّين لم يصدّقوا روايةَ الأفلاكيّ في شأن وقوع قبر شمس في قُونِية، وبرغم ذلك تعزّز صناعةُ السياحة الحديثة في تُركية الآنَ تعزيزًا قويًّا هذه الفكرة (Mov 211).

عرف العلماءُ الإيرانيّون لبعض الوقت في شأن المزاعم المحلّية أنّ شمسًا دُفِن في تَبْريز أو في خُوي. ولم يُقِم فروزانفر وزنًا لهذه للحاجة إلى السَّنَد (FB 208). وزعم تَرْبيَتْ، اعتمادًا على تاريخٍ لأسرة الدّنابلة مكتوبٍ في عام ١٨٤٤م، أنّ المحلّ الموجود في خوي المعروف بأنّه قبر شمسِ التّبريزيّ يعود فعليًّا إلى ممدوح الشّاعر خاقاني (١١٢١-٩٩م)، المسمّى شمس المُلك الأمير جعفر من الأسرة الدُّنْبَليّة. ولذلك رفض تربيتْ نسبةَ قبرٍ في خُوي إلى شمسٍ لأنّ ذلك أسطورةٌ محليّة (دانشمندانِ أذربيجان، ص١٣١؛ منقول في Mov 209). ومهما يكن، فليس هناك ممدوحٌ كهذا في الطّبعات الحديثة لديوان الشاعر خاقاني، ممّا يجعلُ المعلومةَ التي تنسب القبرَ إلى شخصٍ غير شمس مشكوكًا فيها تمامًا (Mov 209- 10).

ولسوء الحظّ، لا نعرف المواضعَ الدقيقة لمدافن كثيرٍ من شخصيات التّاريخ والأدب الفارسيّين في القرون الوسطى. وفي حال شمس تَبريز، الذي سافر مستخفيًا ولم يصحب أتباعًا، لا ينبغي أن نُفاجأ بأن نعلم أنّه توفّي على نحو غامض من دون أن يكون معه وريثٌ روحيّ [٢٠٠] يحيي ذكرى مَدْفَنه ويجعل قبْرَه مَزارًا. ولأنّ روايةَ الأفلاكيّ لقَتْل شمس في قُونِية ينبغي أن تُرفض، علينا أن نبحث عن مكان آخر لقبره. ومن غير المرجَّح أبدًا أن نعرف ذلك على جهة اليقين، لكنّه مثلما يجتهد موحِّد، هناك موضعٌ في خُوي، على الطّريق من قُونِيةَ إلى تبريز، مرتبطٌ باسم شمسِ التّبريزيّ يرجع تاريخُه إلى عام ١٤٠٠م، على الأقلّ، وبرغم أنّه لا شيء يثبتُه، ليس هناك أيُّ دليلٍ ينفيه أيضًا. ولأنّ المنارةَ الموجودة في هذا الموضع تبدو قديمةً جدًّا، وفي غياب أيّ دليل مضادّ، يمكن أن تُعدّ مدينةُ خوي المدفنَ الأخير لشمس (Mov 210- 11).

بعضُ تعاليم شمس:

إحدى آيات القرآن (سورة الجمعة، الآية ١٠) تقول للمؤمنين: «فإذا قُضيتِ الصّلاةُ فانتشروا في الأرض وابتغوا مِنْ فضل الله واذكروا اللهَ كثيرًا لعلّكم تُفلحون».

ويفسِّر شمسٌ «الفَضْلَ» على هذا النحو (Maq 221):

الفضلُ هو الزيادةُ، أي الزيادةُ في كلّ شيء. لا تقنعْ بأن تكون فقيهًا، قُلْ أُريدُ أكثر، أريد أن أكونَ أكثرَ من صوفيّ، أكثرَ من عارف، كلُّ ما يعرضُ لك، اطلُبْ منه المزيد.

في معنى عبارة «الله أكبر» التي ترد مزارًا في الصّلوات المفروضة في الإسلام في كلّ يوم:

اللهُ أكبر... يعني أكبر ممّا تصوّرتَ. أي لا تقفْ هناك، تقدَّم لترى العظمةَ. اطلبْ لكي تظفر (Maq 655).

... اللهُ أكبرُ عبارةٌ عن هذا المعنى: ارفَعْ فِكْرَك عمّا يقعُ في وهمكَ، وتصوّرك. ارفَعْ نظرَك لأنّه [تعالى] أكبرُ من التصوّرات كلّها؛ وبرغم أنّ التصوّر قد يكون لنبيّ ومُرْسَلٍ ومن أولي العَزْم، اللهُ أكبرُ من ذلك (Maq 648).

الغرضُ من الطّلب الرّوحاني:

أيُّ شأنٍ لك بقِدَم العالَم؟ اعرفْ قِدَمَكَ أنتَ، أأنتَ قديمٌ أم حادثٌ؟ أنفِقْ هذا المقدارَ من العمر الذي أُعطيتَه في تفحّص حالِكَ أنتَ، لماذا تُنفقُه في تفحّص قِدَمِ العالَم؟ إنّ معرفةَ اللهِ عميقةٌ! أيُّها الأحمقُ، أنتَ عميق. إذا كان ثمّةَ من عُمْقٍ فهو أنتَ (Maq 221).

وفي إدانة التّقليد الأعمى لمرجع روحيّ أو فقهيّ يقول: «كلُّ فسادٍ وقَعَ في العالَمَ

مبعثُه اعتقادُ إنسانٍ بإنسانٍ بطريق التقليد وإنكارُ إنسانٍ لإنسانٍ بطريق التقليد (Maq 161). والنّفسُ تسدّ الطّريق على العُبّاد ولا ينبغي أن يؤذن لها بأن تتدخّل في علاقتنا بالله. وينطبق هذا على كلّ إنسان، لأنّه «لا أحدَ من البشَر ليس فيه قَذرٌ من الأنانيّة» (Maq 621)، ولا يوجَد شيخٌ «لا تقيّدُ الأنانياتُ الخفيةُ قَدَمَيْه» (Maq 258). «ولو كان لدى أبي يزيد البسطاميّ خبرٌ لما قال [٢٠١] «أنا» البتّة» (Maq 728). «لأنّه إذا قال: «أنا»، فأين يكون الحقُّ؟ وعندما يكون الحقُّ موجودًا تكون كلمة «أنا» عاريةً ومفضوحة! (Maq 763).

وفي موضوع تمنّي الموت المعتمِد على نَفْيِ الذّات، يقول شمسٌ:

إنّ فدائيّي «فتمنّوا الموت»... يطلبون الموتَ كما يطلب الشاعرُ القافيةَ، والمريضُ الصّحّةَ، والمحبوسُ الخلاصَ، والأطفالُ يومَ الجمعة» (Maq 159).
إن كان لديكَ الضياءُ والوَجْدُ الذي يجعلُكَ مشتاقًا إلى الموت فباركَ اللهُ فيكَ، هنيئًا لك. ولا تنسَنا من الدّعاء أيضًا. وإن لم يكن لديكَ مِثْلُ هذا النّور والوَجْد، فتدارَكْ، واطلُبْ، واجتهِدْ؛ ذلك لأنّ القرآنَ يخبر بأنّك إذا طلبتَ مِثْلَ هذه الحالة ظفِرْتَ بها، لكن اطلُبْ «فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين» ومؤمنين. ومثلما أنّه من الرّجالِ صادقونَ ومؤمنون، يطلبون الموتَ، من النساء مؤمناتٌ وصادقات (Maq 87).

وبرغم ذلك، شمسٌ نفسُه سعيدٌ في الدّنيا (ويبدو أنّه نقَلَ هذا الرّضا إلى الرّوميّ):

يدركُني العجَبُ مِنْ هذا الحديث: «الدّنيا سِجْنُ المؤمن»؛ لأنّني لم أرَ سجنًا، رأيتُ كلَّ سعادة، رأيتُ كلَّ عِزّة، رأيت كلّ حظوة (Maq 317). لم أقلق من أيٍّ من أحاديث النّبيّ [عليه الصّلاةُ والسّلام] إلّا من هذا

الحديث: «الدّنيا سِجْنُ المؤمن». لأنّني لا أرى أيَّ سِجْن... (Maq 610).

وفي موضوع السُّرور والغمّ وتأثيرهما في الرّوح يقول: «السُّرورُ مِثْلُ الماء الّلطيف؛ أينما انسابَ نمتِ الأزهارُ العجيبة... والغمُّ مِثْلُ سَيْلٍ أسود؛ أينما فاض أذبلَ النّاميات» (Maq 195). وعن «السَّماع» يقول شمسٌ: «رقْصُ رجالِ الله لطيفٌ وخفيف. كأنّه ورقةُ نبات تنسابُ فوق الماء. في الباطن كالجَبَل وكألْفِ جَبَل، وفي الظّاهر كالقَشّ (Maq 623). في موضوع العقيدة الإسلاميّة الصحيحة، يبدو أنّ شمسًا يعبِّر عن تربيته الشّافعيّة ويرفض عقلانيّة المعتزلة: «هذا المذهبُ للسُّنّة أقربُ إلى الأمر من مذهب المعتزلة؛ فذلك أقربُ إلى الفلسفة؛ مَنْ حفَرَ بئرًا لأخيهِ وقعَ فيه» (Maq 740).

شمسٌ ليس عنده وقت للشكوى والانتقاد:

الرّجلُ الطّيّب لا يشكو من أحد؛ هو لا ينظر إلى العيوب (Maq 91). لديّ طَبْعٌ يجعلني أدعو لليهود. أقول: هداهم الله. أدعو لمن يشتمُني، يا أللهُ، أعطِهِ عملًا أفضلَ وأحسن من هذا الشّتْم (Maq 121).

وفي شأن العلاقة بين الشيخ والمريد:

ما الشّيخُ؟ ـ إنّه وجود. وما المريدُ؟ ـ إنّه عَدَم. فإذا لم يَفْنَ المريدُ، فإنّه ليس بمُريد (Maq 739).

برغم أنّهم لديهم عِلْمٌ، يتنقّلون من حالٍ إلى حال، وعليكَ أن تعلمَ أنّ هذا العِلْمَ كلّه لا علاقةَ له بالباطن، لأنّ القوّةَ الدّاخليّة تطلبُ هذا الطّلَب: «لا، دَعْني أرَهُ!» لا أسمعُ كلامَ أحد. [٢٠٢] ولفظُ «معرفة» و«درويش» هذا استُعمل على لسان كلّ إنسان. ويفهمون منهما الشّيءَ نفسَه عندما يسمعونهما (Maq 687).

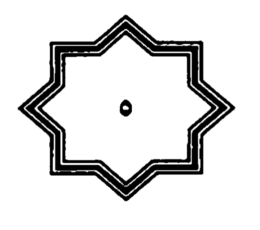
لا شأنَ لي في هذا العالَم بهؤلاء العوامّ، لم آتِ من أجلهم. هؤلاءِ الذين يوجِّهون العالَم نحو الحقّ، أضعُ الإصبعَ على نَبْضِهم (Maq 82).

وفي شأن طلب العارفين التوحّدَ بالأنبياء يقول:

إنّ دعوةَ الأنبياء هي: أيُّها الغريبُ صُورةً، أنتَ جزءٌ منّي، لماذا لا تعلمُ عنّي شيئًا؟ تعالَ أيّها الجزءُ، لا تكن غيرَ عالِمٍ بالكلّ، صِرْ ذا عِلْم، صِرْ عارفًا لي!

الجزءُ الثاني

أبناءُ الرّوميّ وإخوتُه في الرّوح



مِنَ الشّمس إلى الابن

خُلَفاءُ شَمْس:

صلاحُ الدّين زركوب: صائغُ الرّوح

وُلِدَ صلاحُ الدّين فريدون (تـ ١٢٥٨م) في إحدى القُرى في ظاهر قُونِية، ويُفتَرض أن تكون قريبةً من بحيرة، برُغْم أنّه لا أثرَ لقريةٍ بالاسمِ الذي يعطيه الأفلاكيُّ (Af 706) لها ـ قرية كاملة ـ اليومَ (GB 187). وبرغم أنّ والدَ صلاح الدّين كان صيّادَ سَمَك، جاء هو إلى قُونِيَةَ واكتسب حِرْفةَ الصِّياغة. وأصبح مُريدًا لبُرهان الدّين محقِّق قبْلَ أن يلتقي الرّوميَّ، ويُقال لنا إنّ سيِّد برهان الدّين شدّد على مخالفة أهواء النّفس بالصِّيام، لأنّه لا مركبَ أسرعَ من الصّيام عند السّالك القاصد إلى منزلةِ وِصالِ الحقّ (Sep 169; Af 66). وعندما ذهب برهانُ الدّين إلى قَيْصَريّة، عاد صلاحُ الدّين إلى قريته، حيث تزوّج وأنجب ولدًا (Af 705). ثمّ بعد عدّة سنوات، في وقتٍ بين وفاة برهان الدّين في عام ١٢٤١م ووصول شمس في عام ١٢٤٤م، عاد صلاحُ الدّين إلى قُونِية وسمعَ الرّوميَّ يخطب خطبةَ الجمعة في جامع «أبو الفضل». كان الرّوميُّ يعيد كثيرًا من المعاني التي يتحدّث عنها برهانُ الدّين فانطلق صلاحُ الدّين إلى الرّوميّ وقبّلَ قدمه (Af 706). وبعد هذا صارا صديقَيْنِ حميمَيْنِ، ولذلك عندما وصَلَ شمسٌ إلى قُونِية يُزعَمُ أنّ الرّوميّ أتى به إلى منزل

صلاحِ الدّين، الذي يظهر أنّ لديه حديقةً أيضًا، ليتداولا الحديث (GB 188).

وبرغم أنّ روايةَ الأفلاكيّ تبدو أكثرَ قابليّةً للتصديق، يروي سپهسالار، الذي يعتمد اعتمادًا قويًّا على سلطان وَلَد في بقيّة روايته في شأن صلاح الدّين، حكايةً أكثر تلوينًا وزخرفةً (Sep 135- 6). في أحد الأيّام كان الرّوميُّ يمشي بمحاذاة دكّان صلاح الدّين وهو في حال إثارةٍ عظيمة، فسمعَ القَرْعَ المنتظِمَ لمطرقة الصّائغ، فبدأ يرقصُ استجابةً له في حالٍ من الوَجْد والشّوق الكامل. رأى صلاحُ الدّين هذا واستمرّ في الطَّرْق ولم يعبأ بإتلاف قطعةِ الذهب [٢٠٦] التي كان يصنعها. فذهب الرّوميُّ أخيرًا إلى صلاح الدّين وأخرجَه من الدّكان. ثم بعد شيءٍ من النّقاش سلّم صلاحُ الدّين بقُدرات الرّوميّ الرّوحيّة، وأصبح واحدًا من خُلَّصِ مريديه.

ومثلما رأينا، اعتقد الرّوميُّ أنّ الله يقيمُ وليًّا حيًّا في كلّ عصر، تدور حولَهُ الطّاقاتُ الرّوحيّة للعالَم. في البدء كان والدُه هذا الوليَّ، وبعدئذٍ برهانُ الدّين، وبعدئذ شمسُ الدّين. وعندما اقتنع الرّوميُّ بأنّ شمسًا لم يَعُدْ حيًّا، اتّخذ صلاحَ الدّين القُطْبَ الجديد الذي يدور حولَه سيرُه الملكوتي ومجاهداتُه الرّوحانيّة (SVE 64):

عنــدمــا رآه الشيـخُ صاحبُ الحال   اختــارَهُ مــن زمــرةِ الأبـــدال
وجّــه وجهَــهُ لــه وتــركَ الجميـع   وعَــدَّ غـــيرَه خطــأً وســـهوا
قطبُ السّماواتِ السّبْع والأرضين السّبع   كان اللّقبَ المعطى لصلاح الدّين

ووفقًا لما يقول سلطانُ وَلَد، بيّن الرّوميُّ موقفَه من صلاح الدّين على هذا النحو (SVE 64):

قال: «ذلك هو شمسُ الدّين الذي كنّا نتحدّث عنه»   عاد إلينا؛ فلماذا نحن نائمون؟

بـــدّل لبـاســـــه وقــفَــــلَ عـــــائدًا لكـــي يُـظهِـر جمالَه ويتبختر

وفي غزليّةٍ يبدو سلطانُ وَلَد يلوّح إلى أنّها نُظمت بمناسبة تغيير الوليّ من شمس إلى صلاح الدّين (GB 186-7)، نجد فكرةً مشابهةً تمامًا يعبّر عنها بكلمات الرّوميّ (D 650):

ذلك الذي قَباؤه أحمرُ، الذي ظهرَ كالبَدْر في السّنة الماضية

في هذه السّنة ظهَرَ في هذه الخِرْقة الزّرقاء

ذلك التّركيُّ الذي رأيتَه في تلك السَّنةِ في الغارة

هو الذي في هذه السّنة ظهَرَ مِثْلَ العَرَب

ذلـك الحبيـبُ هو نفسُـه، وإن تغيّـر اللّبـــاس

بـدّلَ ذلـــك اللّباسَ، وظهرَ مرّةً أخرى

تلكَ الخمرةُ هي نفسُها، وإنْ تغيّرت الزّجاجة

انظرْ كم ظهرتْ طيّبةً في رأس الشّارب

ذهـــبَ اللّيلُ، فأيـن نـداماي في الصّبـوح؟

إنّ ذلك المَشْعَلَ طَلَعَ من رَوْزَنةِ الأسرار

[٢٠٧] اختفى الرّوميُّ الأبيضُ عندما رأى زمانَ الحَبَش السُّود

واليـومَ ظـهَـرَ في هـذا العـسكر الجرّار

وصَلَ شـمـسُ الحـقّ التّـبريـزيّ، فقـولوا:

مِـنْ فَـلَـكِ الصّـفاء، طـلَعَ قمرُ الأنوار

فهل يعني هذا أنّ الرّوميَّ عدَّ نفسَه مُريدًا لصلاحِ الدّين؟ برغم أنّ الرّوميّ يعبّر ويتحدّث بهذه اللغة، يبدو هذا الأمرُ غيرَ مرجَّح. قبْلَ كلّ شيء وجد الرّوميُّ نورَ

شمسٍ داخلَ قلبه (Af 704; SVE 61) ولم يكن يستشعر حاجةً أخرى إلى أن يكون مريدًا لأحد. ولكن في غمرة الاهتياج والاغتمام اللذين أعقبا اختفاء شمس، صار أحدُ المريدين الفارسَ المقدّم، والأميرَ، والمِلِكَ لدى بيت مولانا ـ إنّه صلاحُ الدّين. ولعلّ هذا اشتمل على ضبْط الدخول على الرّوميّ ومساعدته في إدارة علاقته بمُريديه. أحسّ الرّوميّ نفسُه بعَدَم الميل إلى الظهور بمظهر الشيخ، ولهذا السبب احتاج إلى شخصٍ يقومُ بهذه الوظيفة نيابةً عنه، ويكون أيضًا خليفةً له، وهي وظيفةٌ يؤكّد الرّوميّ أنّه هو شخصيًّا وبرهان الدّين حدّداها لصلاح الدّين (Mak 98). ويسمّيه سلطانُ وَلَد «النّائبَ» والخليفة للرّوميّ (SVE 108).

في الجامع والمدرسة، يحدِّد لفظُ «النائب» هذا الفَرْدَ، عادةً الطّالبَ أو خليفةً مُعَدًّا لمدرِّس، أو خطيب، أو حتّى قاضٍ. المدرّسون والخطباء كثيرًا ما كانوا يتولّون مناصبَ كثيرة ولا يستطيعون أن يحضروا شخصيًّا كلّ الدّروس أو الخُطَب التي تُعْلَن بأسمائهم. وابتغاء أن يحتفظوا بوظائفهم، كان الأستاذُ أو الخطيبُ الغائبُ يدفع مالًا لبديلٍ أو «نائبٍ» ليقوم مقامَه. وبرغم أنّ النائبَ كان يتلقّى جزءًا فقط من مرتّب المدرّس عوضًا عما يقوم به، كانت الوظيفة تُساعد في تثبيت احترامه وفرصته في خلافة أستاذه. ويحكي الأفلاكيُّ (Af 708) عن مناسبةٍ استطاع فيها صلاحُ الدّين أن يقنع الرّوميَّ، الذي ترك الخطابةَ والتّدريس، بأن يخطب في حَشْدٍ كبير. ويشير هذا إلى أنّ صلاحَ الدّين، لكونه نائبًا للرّوميّ، تولّى وظيفةَ التدريس العام والخطابة.

لم يَعُدِ الرّوميُّ وأصحابُه يعملون على نحو واضحٍ بأسلوب مدرسةٍ فِقْهيّة نموذجيّة، هذا إن كانت لهم مِثْلُ هذه المدرسة. وإضافةً إلى الوظيفة العمليّة وربّما

التشريفية المعطاة لصلاح الدّين نائبًا وخليفةً، ربّما رأى الرّوميُّ صلاحَ الدّين مرآةً تعكس أمنيّاتِه وفِكَرَه وتعاليمه. جزءٌ من السّبب في أنّ الرّوميّ يتحدّث عن صلاح الدّين بتقديرٍ عالٍ هو تأكيدُ وَضْعِه ومنزلته مدرِّسًا وخطيبًا، وجزءٌ منه ربّما يعكس شعورًا حقيقيًّا بأنّهما حين يعملُ كلّ منهما مراقبًا لقلب الآخر وضميره يستطيعان أن يشحذا قدراتهما الرّوحيّة. وبرغم ذلك، تبدو علاقاتُهما الشّخصيةُ رسميّةً نسبيًّا، إن كان للحكاية التي يرويها الرّوميُّ في «فيه ما فيه» أن تقدّم أيّة دلالة. إذ يصفُ الحديثُ ٢١ (Fih 93) كيف التقى الرّوميُّ مرّةً الشيخَ صلاحَ الدّين في الحمّام العموميّ، مُظْهِرًا كلٌّ من الرّجلين للآخر قدرًا كبيرًا من التواضع والاحترام.

[٢٠٨] وفي المقام الأوّل، برغم ما تقدّم، تفاعلَ صلاحُ الدّين على نحو مباشر مع المريدين لكي يمنح الرّوميَّ قَدْرًا من الهدوء. على الأقلّ، هذه هي الكيفيّةُ التي يبيّنها سلطانُ وَلَد عندما جعَلَ الرّوميَّ يقول (SVE 64):

لا أفكّر في صحبتكم، فاذهبوا	من عندي، وتعلّقوا بمحبّة صلاح الدّين
إنّ فكرةَ الشّيخيّة ليست في رأسي	لأنه ليس هناك طائرٌ يجاريني في الطّيران
أنا سعيدٌ بنفسي، لا أريد أحدًا	النّاسُ عندي مزعِجون مثل الذُّباب
من الآنَ فصاعدًا أسرعوا إليه كلُّكم	وانشُدوا وصالَه كلُّكم من أعماق قلوبكم
لكي تسيروا جميعًا، مِثلَه، على الطريق المستقيم	صيروا أفضلَ من الحِنْطة ولو كنتُم شعيرا
وما الحنطةُ؟ صيروا بمخالطته جوهرًا	والويلُ الويلُ لمن ينكره

وكان سيّد برهان الدّين يقول (Af 705) إنّه وصل إليه من حضرة شيخه سلطانِ العلماء، بهاء الدّين وَلَد، موهبتان عظيمتان: فصاحةُ المقال، وصَباحة (إشراق) الحال.

وبيّن أنّه أعطى فصاحتَه لمولانا جلال الدّين؛ لأنّ لديه أحوالًا وافرة، وأعطى حالَه لحضرة الشيخ صلاح الدّين؛ لأنّه ليس لديه قالٌ (قارن هذا بـ Sep 169، الذي يعزو روايةً مماثلةً إلى ابنة صلاح الدّين). والحقيقةُ أنّ كثيرين كانوا مخالفين لمقام صلاح الدّين؛ لأنّه كان عاميًّا وجاهلًا. ويروي الأفلاكيّ (Af 705) وسپهسالار (Sep 138) حكاياتٍ عن عدم نُطْقِ صلاح الدّين الكلماتِ نطقًا صحيحًا. وبرغم أنّهم يعزون هذا إلى أنّ صلاح الدّين لم يدرسْ أو يتعلّم العلومَ الدّينية على نحو رسميّ، ربّما عكسَ نطقُه أيضًا لهجةَ شخصٍ تُركيّ كانت الفارسيةُ عنده لغةً ثانية. ولا شكّ في أنّ صلاحَ الدّين لا يمكن أن يجاري في الذّكاء أو العِلْم عُلماءَ مِثْلَ الرّوميّ الذي تلقّى تعليمًا رسميًّا في العلوم الدّينيّة، ولكن لأنّه درسَ مع برهان الدّين لا يمكن أن يكون غيرَ متعلّم أو أميًّا تمامًا، مثلما يوحي بذلك كُتّابُ كُتُب المناقب.

وربّما كان من الأسباب التي اختار الرّوميُّ صلاحَ الدّين زركوب خليفةً له بمقتضاها تشجيعُ عامّة الناس في تلك البلاد ـ طبقة العمّال والمتحدّثين بالتركية أو اليونانيّة في مقابل كثيرين من المهاجرين الفُرْس والعرب الأكثر قراءةً للكُتب ـ بأنّهم هم أيضًا يمكن أن يتوقوا إلى المجاهدات الرّوحانيّة والمسائل الصّوفيّة. ومهما يكن، فإنّ إثارةَ الاعتراضات التافهة على صلاح الدّين أزعجت الرّوميَّ بقوّةٍ ودفعته إلى ردودٍ حاسمة غاضبة (Sep 138). ويُظهر سلطانُ وَلَد الرّوميَّ موبّخًا المريدين لشكّهم وعنادهم في هذا الشأن (SVE 56):

مِثْلُ هذا المِلِك صار طالبًا لكم	لكنّ الحرصَ والهوى غالبٌ عليكم
الحرصُ والهوى حجابٌ يمنع رؤيةَ الحقّ	فاتركوا الحِرْصَ والهوى مِثْلَنا

[٢٠٩] أنعموا النّظرَ في ذلك الجمالِ اللطيف إن لم تكونوا في ضلالٍ وكُفْرٍ كثيف
احنُوا رؤوسَكم أمامَه إن كنتم كالملائكة وإلّا فـأنتم شياطينُ إن شككتم فيه
مـثـل الشّـمـسِ نـورُه سـاطـعٌ وكـلُّ مَنْ لـديه قَـلْبٌ مجنون بـه
وأمّـا المنـافـقُ وذو الـوجـهَـيْـن فلا يحصل من ذلك الكنز على ثُمُن دانِق

ويقدِّم الرّوميُّ نفسُه مثالًا للهجمات على صلاح الدّين في الحديث الثاني والعشرين من «فيه ما فيه» . وقد لاحظ ابنُ چاوش على نحو واضح أنّ صلاح الدّين لا قيمةَ له، الأمرُ الذي دفع الرّوميَّ إلى المسارعة إلى الدّفاع عن صلاح الدّين. ويذكّر الرّوميُّ ابنَ چاوش بالكيفية التي كان فيها صلاحُ الدّين دائمًا يشير إلى عظمة الرّوميّ ويتحدّث عن نفسه بتواضع (Fih 95)، برغم أنّ الرّوميَّ جَعَلَ صلاحَ الدّين شيخَه فعليًّا. ويخامر ابنَ چاوش شعورٌ بأنّ صلاح الدّين كان لديه دافعٌ خفيّ في النّصائح التي يقدّمها، لكنّ الرّوميّ يشير إلى أنّ صلاحَ الدّين يُظهِر غضبَه عندما يستحقّ المريدُ ذلك، وأنّ المريدَ عليه أن يقبل توجيهات شيخه (Fih 96). ويشير الرّوميّ إلى صلاح الدّين في هذا المقطع بتعبير «شيخ المشايخ، صلاح الحقّ والدّين، خلّدَ اللهُ مُلْكَه».

وشيءٌ طبيعيّ أنّه مثلما أنّ ثناءات الرّوميّ المليئة بالوَجْد والشّوق لم تُقنع كلَّ مريديه بالمنزلة العليّة لشمس الدّين، لم يكن مديحُ الرّوميّ العلنيُّ لصلاح الدّين قادرًا دائمًا على مَنْع همساتِ الحسد ضدّه. ويمكن الرّوميَّ أن يتحدّث مع صلاح الدّين وقد وجد الطّمأنينةَ في صُحبتهما الأمرُ الذي دفعه إلى أن يحرم معظمَ الأشخاص الآخرين من مجالسته. وأفضى هذا ببعض المريدين إلى أن يتآمر على صلاح الدّين، على أملِ إعادةِ الوصولِ المباشرِ إلى الرّوميّ وإعادة تأكيد وظيفته مُرْشِدًا ومُرادًا للمريدين. ويقارن

سلطانُ وَلَد على نحوٍ مباشر بين الحسد الذي استُشعر إزاءَ شمس الدّين ونظيره الذي أُحِسّ به إزاء صلاح الدّين، عندما جعل المريدين يشكون (SVE 70- 71):

هذا الذي جاءَ أكثرُ سوءًا من الأوّل — كان الأوّلُ نُورًا، وهذا شَرَرٌ

كان الأوّلُ صاحبَ بيانٍ وتقرير — صاحبَ فَضْلٍ وعِلْمٍ وعبارةٍ وتحرير

فليتَ ذلك الأوّلَ عاد من جديد — رفيقًا لشَيْخِنا ونجيًّا وحبيبا

لم يكن من قُونِيةَ، بل كان من تَبريز — كان مُربّيًا للأرواح، وليس سافكًا للدّم

كلُّنا كنّا نعرف هذا الرّجل — فنحن كلّنا أبناءُ مدينة واحدة، ونطعَمُ من مائدة واحدة

صغيرٌ عندنا، صار عظيمًا — وهو كما هو، ولو صار عظيمًا

ليس صاحبَ خطٍّ ولا عِلْمٍ ولا فصاحة — وهو عندنا ليس لديه هذه المؤهّلات

عامّيّ محضٌ، وساذَجٌ، وجاهل — وعندَه الحسَنُ والسّيّئ سيّانِ

كان دائمًا في الدّكان صائغًا — وكلُّ الجيرانِ منزعجون من طَرْقِه

لا يستطيعُ أن يقرأ الفاتحة قراءةً صحيحة — وإن سألَه أحدٌ سؤالًا عجَزَ عن الإجابة

[٢١٠] بدأ المتآمرون يتحدّثون ضدّه (SVE 72- 4) وفي النهاية تعهّدوا بقَتْله ودَفْنه (لاحظْ أنّه برغم أنّ سلطان وَلَد لا يذكرُ صراحةً إرادةَ المريدين قتْلَ شمس، يكشفُ على نحوٍ واضح عن خِطّةٍ لقَتْل صلاح الدّين). ومهما يكن، فإنّ أحَدَ المريدين جاء إلى الرّوميّ وكشف الخطّة. ضَحِك صلاحُ الدّين منهم وأخبرهم بأنّه لا مُرادَ يمكن أن يتحقّق، ولا قشّةَ يمكن أن تتحرّك من مكانها، إلّا إذا شاء الله ذلك (SVE 75):

كيف يستطيعُ أحدٌ قَتْلي — أو دَفْني في التّراب والدّم

عندما يكون الحقُّ حاميَّ — وحارسي وحافظَ جسدي وروحي؟...

ينزعجون مـن أنّ مولانا — جعلني مخصوصًا لديه من بين الخَلْق جميعًا
لا يعلمون أنّني مـــرآةٌ — لا أرى صـــــورتـــي
وفـــيّ يـــرى طَـــلْعتَـه — فكيف لا يختارني من دون الناس؟

نبذ الرّوميُّ وصلاحُ الدّين أفرادَ العُصبة المتآمرة، مُعْرِضين عنهم إعراضًا تامًّا. وفي النهاية، يعترف المتآمرون بخطأ سلوكهم ويُلقون بأنفسهم على عتبة مولانا وصلاح الدّين، ويبكون بكاءً شديدًا حتّى يَرِقَّ لهم قَلْبُ الرّوميّ ويسمحَ لهم أخيرًا بالدّخول عليه. يتوبون، ويتعهّدون بالإخلاص لصلاح الدّين ومولانا الرّوميّ، الشّيخ، ويُسَرّون بقُبولهم من جديدٍ في الجماعة من جانب «المَلِكَيْنِ» (SVE 85).

وبرغم أنّ المصادر تصوِّرُ صلاحَ الدّين يتلقّى نبأَ الانقلاب المدبَّر ضدّه برباطة جأش، يبدو هذا التآمرُ قد قاده إلى اتّخاذ بعض الإجراءات المضادّة. وربّما كان سلطانُ وَلَد، لكونه الابنَ المحبّب لدى الرّوميّ، قد عُدّ خليفةَ والده الأكثر ترجيحًا. وعندما سمّى الرّوميُّ صلاحَ الدّين خليفتَه في الشّيخيّة، كان سلطانُ وَلَد في بداية عشرينيّاته أو في منتصفها، ولكنّه قبْلُ وهو في سنّ الثامنة عشرة عهد إليه والدُه بالمهمّة الحاسمة المتمثّلة في استرجاع شمس من دمشق. ولعلّ المريدين الذين امتعضوا من صلاح الدّين رغبوا في أنْ يستبدلوا به سلطانَ وَلَد الذي ربّما أثبت أنّه أكثرُ ليونةً وطواعيةً في الاستجابة للأتباع الملمّين التّواقين للقاء الرّوميّ. ويشعر المرءُ أحيانًا بأنّ سلطانَ وَلَد نفسَه يُبدي شيئًا من الاغتمام لعَدَم اختيار والده إيّاه لهذه المهمّة.

ومهما تكن الحال، فإنّ الرّوميَّ أوصى سلطانَ وَلَد بأن يكون مريدًا لصلاح الدّين. ويحكي سلطانُ وَلَد الأمرَ على هذا النحو (SVE 65):

وعندئذٍ نادى مولانا سلطانَ وَلَد قال: «تأمّلْ فإنّك ذكيّ»
أطرق سلطانُ وَلَد وسأله: «ما المقصودُ من هذا؟ - قلْ لي»
قال: «انظرْ إلى وجه صلاح الدّين أيُّ ذاتٍ ذلك الملِكُ المبصِر للحقّ
إنّه المقتدى في عالَم الرّوح إنّه مَلِكُ مُلْكِ اللّامكان»
قلتُ: «نعم، ولكن فقط عندما يراه شخصٌ مِثْلَك، لا كلُّ حقيرٍ ومنحطّ»
فقال لي: «هذا هو شمسُ الدّين هذا هو الملِكُ الذي لا عُدّةَ معه ولا شارات»

[٢١١] ويخبر سلطانُ وَلَد والدَه بأنّه هو أيضًا لا يرى بحرَ الرّوح إلّا في صلاح الدّين. ويتعهّد بأن يُطيعَ صلاحَ الدّين ويعمل كلّ ما يقوله الرّوميُّ له. ويقول الرّوميّ إنّ عليه أن يلازم صلاح الدّين بوصفه شيخَه، فيوافق سلطانُ وَلَد.

ومهما يكن، فإنّ هذا لا يُطمئن صلاحَ الدّين تمامًا. وبرغم هذا التعهّد، أو ربّما لاختباره، طلَبَ صلاحُ الدّين أن لا ينظر سلطانُ وَلَد إلى شيخٍ آخر غيره. «لا تنظرْ إلى شيخٍ غيري؛ لأنّني الشيخُ الصّحيح، وإنّ صُحبة الشيوخ الآخرين ضارّة». والشّيخُ يؤثّر في مريده مثلما تؤثّر الشّمسُ في الحجر، فتحوّله تدريجيًّا إلى ياقوت. كلماتُ الشيوخ الآخرين تُلقي الظلَّ على الحجر وتعوق عملَ الطّاقات التحويليّة للشيخ الصحيح (SVE 97). ويقول صلاحُ الدّين لسلطان وَلَد: «سرُّ الحقّ موجودٌ في ذاتي» (SVE 98).

ويقدِّم سلطانُ وَلَد لصلاح الدّين تعهّدَه بالإخلاص له، لكنّه بطريقة خفيّة يوحي بأنّ صلاحَ الدّين ربّما لا يكون مساويًا لشمس (SVE 103):

قال لولَد: كُنْ مريدي إن اشتراني قلبُكَ من أعماقه

فيردّ عليه سلطانُ وَلَد:

... أيّها السّلطانُ ليس أحدٌ مِثْلَك في هذا الأوان

فيطلب صلاحُ الدّين عندئذٍ أن يتوقّف سلطانُ وَلَد عن وَعْظ النّاس، الأمرُ الذي يوحي بأنّه شعر بأنّ سلطان وَلَد ربّما كان يقوِّض سلطانَه، قَصْدًا أو من دون قَصْد. ولعلّ قدرات سلطان وَلَد خطيبًا ركّزت الانتباه على ضآلة حظّ صلاح الدّين المزعومة من العلوم الرّسميّة وحوّلت الاهتمامَ من صلاح الدّين إلى سلطان وَلَد. ومن المحتمل تمامًا أنّ سلطان وَلَد أيضًا كان لديه مَيْلٌ إلى تعظيم شمس الدّين أو والده، الرّوميّ، لإهمال صلاح الدّين. يقول له صلاحُ الدّين: «أيّها الحبيب، اتركِ الوعظ؛ لا تتحدّث بشيءٍ آخر غير الثناء عليّ» (SVE 103). والظّاهرُ أنّ صلاح الدّين أيضًا طلَبَ أن يتخلّى سلطانُ وَلَد عن مواعظه وخُطَبه، تدليلًا على الإخلاص، لعلّ صلاحَ الدّين يلقيها بدلًا منه (SVE 104):

لـكـي أعـلـمَ يـقـينًـا أنّـــكَ لـــي أنّك عاشقٌ ومتخلٍّ عن «نحن» و «أنا»

أنتَ لستَ موجودًا، أنا وحدي موجودٌ فـلا يتّســع المكــانُ لاثنَيْـنِ أبـــدًا

يُذعِن سلطانُ وَلَد لطلب صلاح الدّين، لأنّه لا يريد أن تزداد المنافسة بينهما. ثمّ في النهاية، يُقرّ سلطانُ وَلَد بأنّ هذا الإذعان عمّق حقًّا طاقاته الرّوحيّة (SVE 104). وزيادةً على ذلك، كان سلطانُ وَلَد زوجَ ابنة صلاح الدّين. ويقول لنا الأفلاكيّ (Af 719) إنّ الرّوميّ علّمَ فاطمةَ خاتون، ابنةَ صلاح الدّين، الكتابةَ وقراءةَ القرآن. ولذلك ينبغي أن يكون الرّوميُّ قد عرفها وأُعجب بها منذ أن كانت طفلةً صغيرةً؛ وكان يقدِّر فاطمةَ خاتون أكثرَ من أيٍّ من النساء الأُخريات اللائي جئنَ لكي يرينَه ويكنّ مُريداتٍ له. ويشير سپهسالار (Sep 169) إليها بصفة «وليّة اللهِ في الأرض»، ومن الرّواية التي

يرويها، يتّضح أنّ فاطمة أمضت بعضَ الوقت مع والدها في حضور [٢١٢] سيّد برهان الدّين. وتبعًا لذلك، ليس مفاجئًا أنّ الرّوميّ رتّب لأن يتزوّج ابنُه المؤثّر، سلطانُ وَلَد، منها. وتُؤيّد صحّةُ هذا الزّواج في عددٍ من المقاطع في مؤلّفات الرّوميّ، ومن ذلك غزليّتانِ (D 31 و D 236) نُظمتا حولَ المناسبة (Af 720). ويظلّ تاريخُ الزّواج غامضًا، لكنّه ربّما حدثَ بين عامي ١٢٤٩ و ١٢٥٨م (FB 100). وما يأتي، إذًا، مباركةُ الرّوميّ إمّا بمناسبة عَقْد القِران وإمّا بمناسبة حَفْل العُرْس الفعليّ لابنه سلطان وَلَد، وابنةِ صلاح الدّين، فاطمة خاتون (D 236):

المباركةُ التي تكون في الأعراسِ كلِّها اجعَلْها، يا أللهُ، كلَّها في عُرْسِنا هذا
مباركةُ ليلةِ القَدْرِ وشهرِ رمضان والعيد مباركةُ لقاءِ آدم وحوّاء
مباركةُ لقاءِ يوسفَ ويعقوب مباركةُ النّظر إلى جنّة المأوى
ومباركةٌ أخرى يعجِزُ القولُ عن وصفِها نِثارُ السُّرور لأولاد شيخنا وعظيمنا
في الصِّحيةِ والسّعادةِ جعلَهما اللهُ كالحليب والعَسَل وفي الاختلاطِ والوفاءِ كالسُّكّر والحلوى
جعلَ اللهُ مباركةَ النّديمِ والسّاقي تُبارك مَنْ يقول: «آمين»، ومَنْ دعا

اثنتانِ من رسائل الرّوميّ تتحدّثان عن الزّواج. في إحداهما يكتب ليؤكِّد لفاطمة خاتون أنّه لن يسمح لسلطان وَلَد، ابنِه، بأن يستخفّ بها أو يزعجها، لأنّه يعلم أنّها لا ترتكب إثمًا يستحقّ الإهانة (Mak 132- 3). ويحضّ الرّوميُّ أيضًا سلطانَ وَلَد بلُطْفٍ على أن يكون شديدَ الإعزاز لها، لكنّه في الوقت نفسه يؤكّد لولَده أنه لا هو ولا فاطمة يريدان التدخّلَ في أعمال سلطان وَلَد (Mak 68- 70).

كان لصلاح الدّين ابنةٌ أخرى، هي هِدْية خاتون، التي تربّت في أسرة مولانا

الكبيرة. وقد كتب الرّوميُّ رسائلَ يطلب فيها عونًا ماليًّا لزوجها، وهو خطّاطٌ اسمُه نظامُ الدّين (Mak 98- 9، 117- 8)، ونظَمَ غزليّةً في عُرسها، واستعملَ أموالًا من گرجي خاتون، زوجة مُعين الدّين پراونه (انظر ص٢٨٢) في تجهيز هِدْية (Af 728). أمّا تخمينُ گلبينارلي (GB 199 n.2)، الذي ذهب فيه إلى أنّ نظام الدّين هذا فَعَلَ فيما بعدُ شيئًا غيرَ لائق ليزعج الرّوميَّ، فقد رفضه توفيق سبحاني (Mak 301 -2) لكونه دمجًا خاطئًا لشخصين مختلفين، اثنين على الأقلّ، يسمّيانِ نظامَ الدّين.

[٢١٣] وعلى امتداد ما يقرب من عشر سنين، عاش صلاحُ الدّين والرّوميُّ سعيدَيْنِ بين المريدين، يقدّمان المعارفَ والحِكَم لهم (SVE 109). ثمّ بعدئذ وقعَ صلاحُ الدّين في المرض. وفي مقدورنا أن نكتشف من إحدى رسائل الرّوميّ (Mak 8- 97) أنّ مرضه قد طالَ نسبيًّا وأنّه منعَ الرّوميَّ من أن ينكبّ على عمله اليوميّ لفترة. ويؤكّد سلطانُ وَلَد أيضًا (SVE 110) الطبيعةَ الممتدّة والمؤلمة لهذا المرض. ودعا الرّوميُّ لصلاح الدّين إبّان مرضه، ولكن من دون فائدة (Mak 98). وأخيرًا، طلَبَ صلاحُ الدّين من الرّوميّ الإذنَ بتَرْك هذه الدّنيا (SVE 110):

قال للشّيخ : «أيّها المِلكُ القادرُ	مزِّقْ لباسَ الوجود هذا
لكي أتحرّر من هذا العَناء، وأصبحَ طليقًا	أذهبُ إلى تلك الناحية مسرورًا مبتهجًا
أذهبُ إلى ذلك البحر المحيي للرّوح	أذهبُ نحو ذلك القَصْر الشّارح للصَّدْر
لكي أخرجَ من هذه الجهات	لكي أتحرّر من لماذا وكيفَ»
فقَبِل الرّوميّ ذلك وقال: «مباحٌ لك»	فنهض من فوق وسادته سريعًا
وانطلق نحو منزله	وانشغل بمداواة جُرحه

وعندما لم يأتِ الرّوميُّ لزيارته ليومين أو ثلاثة   وجّـهَ وجهَـه شـطرَ حـضـرة «هـو»
انـجلى الأمر للملكِ صلاحِ الدّيـن   فقال: «الآنَ ينفصل الرّوحُ عن الجسد»،
صـار ذهـابي مـن دار الفَنـاء يقيـنًا   أمضي إلى الـلّامكـان في دار البـقـاء
وإنّ عَدَم مجيئه عائدًا إشارةٌ تقـول: امضِ   فالبشـارةُ عنـد أهـل الدّين هي: امضِ

أوصى صلاحُ الدّين مُحبّيه أن لا يُظهروا حزنَهم عليه بالنّواح والعويل، بل بالإنشاد السّارّ والسَّماع، وهو مطلبٌ أخير نُفِّذ تقريبًا (SVE 112):

أوصـى الشـيـخُ: «في جنـازتـي   أحضروا الطّبلَ والكوسَ واضربوا على الدّفّ
وامضـوا نحـو قبـري راقصـين   مسـرورين ومبتهجين وثَمِلينَ ومصفّقين
لـكـي يُـعـلَـمَ أنّ أوليـاءَ الله   يـذهبون إلى اللّقاء مسـرورين وضاحكين
سمع الجميعُ من أعماق قـلوبهم   وصـيّتَه، مـن دون ريـاء، وبـصـفـاء
جاء أهلُ المدينة كلُّهم ممزّقين ثيابَهم   إلى جنازته، بآلاف الصّرخات والتفجّعات
كلُّهم يعضّون على أيديهم حَسْرةً   كلُّهـم حـائرٌ وثمـلٌ مـن الحَسْـرة

[٢١٤] تُوفّيَ صلاحُ الدّين في التاسع والعشرين من شهر كانون الأوّل، عام ١٢٥٨م (الأوّل من محرَّم ٦٥٧هـ) وفقًا للتاريخ المنقوش على صندوق قبره، ودُفن إلى يسار قبر بهاء الدّين (GB 201). وفي وقتٍ ما بعد وفاة صلاح الدّين، حاول الرّوميّ الحصولَ على قَرْضٍ من موظَّف حكوميّ لمساعدة ورثَته على دَفْع قِسْطٍ متأخِّر لرَهْن بستانٍ كانوا قد اشتروه (Mak 165).

لم يخلِّف صلاحُ الدّين كتابًا، بل كميّةً ضخمةً من الحكايات يمكن العثور عليها في الأفلاكيّ. ولا يضيفُ سپهسالار إلى ذلك إلّا قليلًا من التفاصيل (باستثناء تحديد واحدةٍ من الكلمات أخطأ صلاحُ مرّةً في نُطقها). لكنّ سلطان وَلَد كان على صلةٍ

واسعةٍ وحميميّة بصلاح الدّين، يفصِّل القولَ فيها نسبيًا في كتابه «ابتدانامه». صلةُ الرّوميّ بصلاح الدّين كانت قويّةً جدًّا أيضًا. وقد نظَمَ الرّوميّ أكثر من سبعين غزليّة في صلاح الدّين ويذكره مرّةً في المثنوي أيضًا، جاعلًا إيّاه مساويًا تقريبًا لبُرهان الدّين محقّق (M2:1321). وفي إحدى الغزليّات، يقول الرّوميّ (D 1397): «إنّ لُطْفَ صلاحِ قَلْبنا ودِيننا يُشِعّ في صميم قلبي، هو شمعُ القلوبِ في هذا العالَم؛ فمَنْ أنا؟ ـ أنا الصَّحْنُ تحتَ الشّمع». وإن دراسةً فاحصةً لهذه التفاصيل، إضافةً إلى الرّسائل التي كتبها الرّوميّ إليه والتفاصيل التكميليّة التي نستطيع استخلاصها من الأفلاكيّ، يمكن أن تقدِّم لنا في يومٍ من الأيّام صورةً أكملَ قليلًا للرّجل ولنظرة الرّوميّ إليه. في الوقت نفسه، دَعِ الغزليّةَ الآتية تَفِ بالغرض (D 1210):

ليس في آخِرِ الزمانِ مساعدٌ ومُعين ... إلّا صلاحَ، صلاحَ الدّين فقط

فإنْ أنتَ عرفتَ سِرَّ سِرِّه ... فلا تنطِقْ ببنتِ شَفَةٍ؛ لكي لا يعلم أحَدٌ

إنّ صدْرَ العاشقِ ماءٌ حلوٌ عَذْبٌ ... والأرواحُ فوق مائه كالقَشّ والغُثاء

وعندما تنظرُ إلى وجهه لا تتكلَّمْ ... لأنّ النَّفَسَ يُذهب صفاءَ المرآة

ومِنْ قَلْبِ العاشقِ تطلُعُ الشّمسُ ... فيحيطُ النّورُ بالعالَمِ من الأمام ومن الخلْف

وقد نظَمَ الرّوميّ مَرْثيّةً لصلاح الدّين تمضي على هذا النحو (D2364):

يا مَنْ مِنْ هجرانِكَ بكتِ السماءُ والأرضُ

وغَرِق القلبُ في الدّمِ، وبكى العقلُ والرّوح

ولأنّه ليس في العَالَمِ أحدٌ يقومُ مقامَك

بكى في عزائكَ المكانُ واللّا مكان

وقد صارت أجنحةُ جبريل والملائكة زُرْقًا

[٢١٥] وبكتِ الأعينُ عند الأنبياء والأولياء

وفي هذا المأتم، واأسفاه، ذهبَ رُواء كلامي

فلم أستطعْ أن أُظهِرَ مثالًا لكيفيّة بكائي عليك

وعندما ذهبتَ من هذا البيت تحطّم سقفُ السّعادة

ولا شكّ في أنّ السّعادة بكت على أهل الامتحان

والحقيقةُ أنّك كنتَ مئةَ عالَمٍ، ولم تكن فردًا واحدًا

وفي الليلة الماضية رأيتُ في المنام الآخرةَ تبكي على هذه الدنيا

وعندما ابتعدتَ عن العَيْنِ، ذهبت العينُ تبحث عنكَ

وبقي الرّوحُ من دون عينٍ، باكيًا دموعًا من دَمٍ

ولولا الغَيرةُ عليك لسكبتُ عليكَ الدّموعَ كالمطر

مثلما بكى قلبي دَمًا في الخفاء

لا بدّ من قِرَبٍ من الدموع، فأيُّ مكانٍ لدموعٍ قليلة في هجرك؟

فقد صار كلُّ نَفَسٍ مبتلًّا بالدّم، وبكت كلّ لحظة من الزمان

واأسفاهُ، واأسفاهُ، واأسفاهُ، واأسفي

فقد بكت عينُ الباطن على عين الظّاهر

أيْ صلاحَ الدّين الملِك، ذهبتَ أيّها الهمامُ مُغِذًّا السَّير

انطلقتَ من القَوْس كالسَّهم، فبكت تلك القوسُ

لا يعرفُ كلُّ شخصٍ البكاءَ على صلاح الدّين

ولا بدَّ من شخصٍ يعرف البكاءَ على الرّجال العظام

نوبة حُسامِ الدّين: سيف الدّين

يشير الرّوميّ تكرارًا إلى حسام الدّين بصفة «ضياء الحقّ»، أو «حياة القَلْب»، مُثنيًا عليه بأوصافٍ عالية في مقدّمة المثنويّ. «الدّيوانُ» و «الرّسائلُ» أيضًا يردّدان صدى هذا الثّناء والتّعظيم للفضائل الرّوحيّة لحُسام الدّين. وبرغم أنّه لم يُنْشَر عمَلٌ منسوبٌ إلى حُسام الدّين، في مقدورنا أن نستنتج شيئًا من سيرة حياته من رسائل الرّوميّ وغزليّاته. ويقدِّم سپهسالار عددًا من التفاصيل، التي تبدو في معظمها قابلةً للتصديق. ويروي سلطانُ وَلَد معلوماتٍ قليلة في شأن حسام الدّين من الوجهة الشخصيّة ، لكنّه يعطينا بعضَ المعلومات في شأن عملية انتقال الخلافة من صلاح الدّين إلى حسام الدّين والتحوّلات التي أحدثتها وفاةُ الرّوميّ. ويقدِّم الأفلاكيُّ قدرًا كبيرًا من المعلومات المهمّة، وبرغم أنّ بعضها يبدو مشكوكًا فيه قليلًا، من دون كتابه «مناقب العارفين» لا نمتلك تقريبًا تفاصيلَ في شأن الصّفات الشّخصية للرّجل.

وبرغم أنّه أُعطي عند ولادته اسمَ جَدّه، حَسَن، يَعرفُه التّاريخُ بلَقَبه «حسام الدّين». ويصفُ هذا التحديدُ: چلبي حسام الدّين حَسَن بن محمّد بن الحسن، ابن أخي تُرك، اسمَه الكاملَ ونَسبَه. وفي مقدّمة المثنويّ، وكذلك في الرّسائل (الرّسالة ١٠٢ مثلًا)، يدعوه الرّوميّ بسِلْسِلة ألقابٍ ومناقب تشريفيّة، ومن ذلك: أبو يَزيد الوقت، وجُنَيد الزّمان، والعُرْوة الوثقى، ومخزنُ أسرار العَرْش. ويصلُ الرّوميّ نَسَبَ حُسام الدّين بعارفٍ مشهورٍ لكنّه أمّيٌّ،اسمُه أبو الوفاء[٢١٦] الكُرديّ (تـ١١٠٧م). ويعني هذا أنّ حسامَ الدّين كان فيه بعضُ الدّم الكُرديّ، وهذا صحيحٌ تمامًا لأنّ الرّوميّ يصف عائلتَه بأنها منحدرةٌ من أُرْمِيةَ في شمال غربيّ إيران.

ويضيف سپهسالار (Sep 141) عدّةَ ألقابٍ أخرى إلى سِلْسِلة الألقاب التشريفية التي أعطاها الرّوميّ لحُسام الدّين، ومن ذلك «مظهرُ الأنوار الإلهيّة» و «إمامُ كلّ الأقطاب». ويصفُ سپهسالار حُسامَ الدّين بأنّه، مثل أسلافه من رؤساء المولويّة، وعمليًّا مثل الأولياء المسلمين جميعًا، معتدلٌ عاطفيًّا. ومثلما يمكن أن تبدو هذه اللغةُ الاحتفاليّةُ متأنّقةً بلاغيًّا وفخمةً، يستنتج المرءُ من الألقاب التي استعملها سپهسالار في الإشارة إلى حسام الدّين أنّه كان ودودًا جدًّا ونهض بعبء كبير في المساعدة على جَعْلِ المريدين الجُدُد يلتزمون بالشّريعة الإسلاميّة ويستعملون الرّياضاتِ الرّوحيّة.

ويبدو أنّ حسامَ الدّين نشأ في إحدى جماعات الفِتْيان في مدينة قُونِية التي عزّزت قيمَ الفروسيّة والرّوحانيّة. هذه الجماعاتُ التي عُرفت باسم «الفِتْيان» أو «الإخوان»، تركت قَدْرًا كبيرًا من التأثير في الأناضول، خاصّةً بين طبقات التُّجّار والحِرْفيّين، وكذلك بين الجنود. هؤلاء الفتيانُ أو الإخوانُ، الذين تمتّعوا بخصائص الحياة الاجتماعية والقوميّة وبأخلاق التّجّار، وفي الوقت نفسه ظهرتْ منهم أوصافُ العَيّارين و المحاربين أيضًا، أوجدوا نوعًا من البديل للطّرق الصّوفيّة وتركيزها على الرّوحانيّة الزُّهدية والعِرْفانيّة. كان أفرادُ جمعيّات الأُخوّة والفُتوّة هذه عمومًا يخاطبون شيخَهم بتعبير «أَخي» (العَربيّ الأَصْل) برغم أنّ تعبير «أخي» الذي يصف هذه الطُّرقَ في الأناضول مستمَدٌّ فعليًّا من كلمةٍ تُركيّة تعبّر عن الكرَم والشّهامة والنُّبل. وقد قَبِلَ الخليفةُ النّاصِرُ (العبّاسيّ) العُضويّةَ في طريقةٍ من طُرق «الفُتوّة» في عام ١١٨٢م ودعمَ هذه المؤسسةَ على امتداد البلاد الخاضعة لسُلْطانه، ربّما بقَصْد جَعْلِ هؤلاء الفِتْيان تحت سيطرته المركزيّة. وبزوال الخلافة في عام ١٢٥٨ م، ضعفت

المؤسَّسةُ إبّان الدّور المغوليّ، إلّا في مِصْر حيثُ نقَلَ الأميرُ العباسيُّ الذي رحّبَ به المماليكُ الزِّيَّ الخاصَّ للفُتوّة إلى بِيبَرْس، هذا الزِّيُّ الذي ربّما استُعمل علامةً للسُّلطة بسبب ارتباطه بالخلافة المتلاشية(١).

كتبَ ميكائيل بايرام عن طُرُق الأَخِيّة في الأناضول، وتحدّث على نحوٍ مخصوص عن جماعة «أخي إيفرن» ونادي «فاطمة باجي» للفتيات (باجيانِ روم)، مفصّلًا القولَ في صِلاتهما بالقوى السياسية لذلك العصر وتنافسهما مع الرّوميّ والطّريقة المولويّة. والحقُّ أنّ بايرام يعتقد أنّ كثيرًا من القِصَص في المثنويّ يتضمّن إشاراتٍ خفية تُصوِّر «أخي إيفرن» في قالبٍ انتقاصيّ(٢).

رأَس والدُ حُسام الدّين، أَخِي تُرْك، فرعًا لإحدى هذه الطُّرق الأخويّة، ومن هنا عُرِف حُسام الدّين بـ «ابن أَخي تُرْك». لكنّ «أخي» تُرْك تُوفّي عندما كان حُسام الدّين في أول العَقْد الثاني من عمره، وفي هذه المرحلة انتقلت قيادةُ الأخوية في الظاهر إلى حُسام الدّين. ومثلما يروي الأفلاكيّ (Af 738) القصّةَ، طلبَ الأعضاءُ الكبارُ في الأخويّة من حُسام الدّين أن يتولّى قيادتَهم، لكنّ حُسامَ الدّين وجّههم جميعًا إلى الرّوميّ. وأمر «خُدّامَه [٢١٧] وفتيانَه بأن ينشغلوا كلُّهم بكسْبهم وعملهم ويقدّموا دَخْلَهم إلى الرّوميّ (كان أعضاءُ الطّرق الأخيّة عادةً يقدّمون دَخْلَهم اليوميّ إلى شيخ الخانقاه). وكان حُسامُ الدّين ينفق دَخْلَ ممتلكاته. وعندما اشتكوا من أنّه لم يبقَ شيءٌ من أملاكه ومقتنياته، أمرَهم بأن يبيعوا أثاثَ بيته، وعند ذلك كان مسرورًا بأنّه، على الأقلّ ظاهريًّا، تابع النّبيَّ قائلًا: «الحمدُ لله ربّ العالمينَ إذْ تيسّرت لي متابعةُ ظاهر سُنّة رسول الله». ومثلما رأينا في موضعٍ آخر، هذه الرَّغبةُ في متابعة الرّسول طواعيةً كانت همًّا طاغيًا لدى كلٍّ من شمسٍ

والرّوميّ. وتعبيرًا عن محبّة حُسام الدّين للرّوميّ حرّر أتباعَه من قَيْد إخلاصهم له وانهمك في خِدْمة الرّوميّ (Af 739) .

والرّوميّ، تِباعًا، عهَدَ بشؤونه الماليّة إلى چلبي حسام الدّين، الذي عَمِلَ مُراقبَ حِساباتٍ لوَقْف مدرسة الرّوميّ، التي تطوّرت في ذلك الحين إلى نوع من الخانقاه ارتبط به المريدون وأفرادُ أسرة مولانا أو اعتمدوا عليه بطُرق مختلفة. ويوردُ الأفلاكيُّ (Af 3 - 782) خبرًا واحدًا على الأقلّ يتبيّنُ منه أنّ حسامَ الدّين كان يقوم بهذه الوظيفة قبْلُ إبّانَ وجود شمس الدّين، وقد أخذ هديّةً مقدارُها أربعون ألفَ درهمٍ من أمين الدين ميكائيل، نائب السّلطان، قبْلَ أن يَسمح له بمُجالسة شمس. وكانت الإعاناتُ المتسلَّمة من الأُمراء والمانحين الآخرين تشتمل على ممتلكات وأموالٍ نقديّة، وإن كان لنا أن نصدّق الأفلاكيّ (751)، فإنّ الأمير تاجَ الدّين معتزّ أرسلَ مرّةً مبلغَ سبعة آلاف درهم سلطانيّ من آق سراي لكي «يقيمَ الأصحابُ مَأْدُبةً ولا ينسوه من دعاء الخير». وكان حُسامُ الدّين ينفق هذه الأموال والدّخول المتوفّرة على النحو الذي يراه مناسبًا، وكان يحظى بثقة الرّوميّ وتأييده الكاملَيْن. وفي هذه المناسبة الخاصّة، وبعد التأكّد من أنّ الأموالَ قد حُصِلَ عليها من طريق الحلال (وفي هذه الحال من الجزية المفروضة على الرعايا غير المسلمين، في مقابل الخدمة العسكريّة) أعطى حُسامُ الدّين أَلْفَ درهمٍ إلى سلطان وَلَد، وألفًا إلى زوجة الرّوميّ، كِرّا خاتون، وخمس مئة درهمٍ إلى چلبي أمير عالِـم، مقسّمًا البقيةَ بين أصحاب الرّوميّ وأتباعه (Af 752).

ويقول سلطانُ وَلَد (SVE 112 - 13) إنّه عندما توفّي الشّيخُ صلاحُ الدّين، أُسندت وظيفةُ نائب الرّوميّ وخليفته إلى چلبي حُسام الدّين. اهتمّ الرّوميّ اهتمامًا

كبيرًا بحُسام الدّين وفي الظّلمة التي تعقب غروبَ الشّمس، احتاج إلى نور (SVE 113):

قال: «عندما ذهبت الشمسُ من هذا اللّيل المظلم   جـاء العِوَضُ، حـان وقتُ المصبـاح
عنـدما اختـفى الـقـمـرُ داخـلَ الغيـوم   ما الّذي يعطي الضياءَ غير النجوم؟»

ويمضي سلطانُ وَلَد إلى القول إنّ أحدَ الأشخاص سأل مَرّةً الرّوميّ: مَنْ من بين هؤلاء النّواب الثلاثة احتلّ المنزلة العليا. فأجاب الرّوميّ بأنّ شمسًا كان مِثْلَ الشّمس، وصلاحًا مِثْلَ القمر، وحسامًا مثْلَ النّجوم، ولأنهم ارتبطوا بالملائكة: «اعلَمْ أنّ الكلَّ واحدٌ، لأنّ كلَّ واحدٍ يمكن أن يوصلكَ إلى الله».

أمرَ الرّوميُّ المريدين (SVE 115 - 16) بأن يطيعوا أمرَه ويعدّوه والرّوميّ شخصًا واحدًا. وفي هذه المرّة، لأنّ [٢١٨] المُريدين ذاقوا مرّتين مرارةَ عصيان الرّوميّ - مرّةً عندما اختار شمسًا ومرّةً عندما اختارَ صلاحَ الدّين نائبًا - قبِلَ المريدون كلُّهم حُسامَ الدّين ولم يكن لدى أحَدٍ منهم الميلُ إلى المعاندة. عاش حسامُ الدّين والرّوميّ وعمِلا معًا في أسرةٍ واحدةٍ على امتداد السّنوات العَشْر اللّاحقة، وكان المريدون جميعًا سُعداء ولم يعد هناك حُسّاد (SVE 120 - 21). لم يقضيا وقتَهما كلّه معًا، لأنّه مثلما يظهرُ من كلام الأفلاكيّ (Af 760) كان الرّوميّ يذهب لمدّة أربعين أو خمسين يومًا من كّل عام إلى الينابيع الحارّة. وبرغم أنّ كثيرين من المريدين على نحو مفتَرَض كانوا يصحبونه، يؤدّون السّماع وينظمون الأشعار في الطّريق، كان حُسامُ الدّين يبقى في قُونِيَةَ، يُعنى كما هو مفترَضٌ بالأعمال اليوميّة للمدرسة ويتعهّد الطّريقة، ويزور قبرَي بهاء الدّين وصلاح الدّين كلَّ يوم ليقرأ الفاتحةَ (Af 765). ولعلّه إبّانَ هذه الغِيابات عن قُونِيَةَ دبّجَ الرّوميّ

الرّسائلَ الثلاثَ الباقية الموجَّهةَ إلى حُسام الدّين. وهذه الرسائلُ تتضمّن أبياتًا من الشّعر وتُثني على حسام الدّين من صميم القلب، كاشفةً عن محبّة الرّوميّ العميقة لحُسام الدّين وإخلاصه له (Mak161-2،223-6). وفي واحدة من هذه الرّسائل يشكو الرّوميُّ من نوبة مَرض (Mak 224).

كان الرّوميّ بسلوكه بين النّاس يقوّي منزلَة حُسام الدّين. ويروي لنا الأفلاكيُّ (Af769) أنّه في إحدى المناسبات دعا معينُ الدّين پروانه مجموعةً كبيرةً من الكُبراء والأعيان لرؤية مولانا، لكنّه غفل عن دعوة حُسام الدّين. فرفض الرّوميّ التحدّثَ إلى أن دُعي حُسامُ الدّين أيضًا. واندفع الرّوميّ للتّرحيب به عند وصوله قائلًا : «مرحبًا بروحي، بإيماني، بجُنَيْدي، بنُوري، بمخدومي، بمحبوبي ....». وبرغم إمكانية الزّخرفة والتزيّد في مثل هذه الأخبار، يمكن العثورُ على بذرةٍ للحقيقة على الأقلّ في إحدى رسائل الرّوميّ (5- Mak 224)، حيث يتحدّث عن محاولةٍ لتأخيرِ تلبية دعوةٍ إلى الطعام إلى وقتٍ يستطيع فيه حسامُ الدّين الحضورَ. وفي موضعٍ آخر نجد الرّوميّ يكتب الرّسائلَ لمصلحة حسام الدّين ليؤمّن له وظيفةَ الشيخ في خانقاه صوفيّ (Mak 158)، وفي إحدى المرّات حُدّد ذلك بـ «خانقاه ضياء الدّين» (Mak 219). ويُظهر الأفلاكيُّ (Af 100) پروانه وتاجَ الدّين غير مستيقنَيْنِ في البَدْء من قُدرات حُسام الدّين الرّوحيّة، ظانَّيْنِ أنّ الرّوميّ ربّما عيّنه شَكْليًّا. وتوحي إحدى الرّسائل التي كتبها الرّوميُّ إلى السّلطان السّلجوقيّ (ولعلّه السّلطان عزّ الدّين) بأنّ حاكِمَ قُونِيَةَ كان يضايق صِهْرَ حُسام الدّين وأنّ حسامَ الدّين فكّر بتَرْك المدينة بسبب ذلك (Mak 162-3). فيطلب الرّوميُّ أنْ يتدخّل السُّلطانُ ويقصّر يدَ الحاكم. وفي النهاية، اتّضحت لهم أهليّةُ حُسام الدّين، سواءٌ أكان ذلك من

خلال تدخّل السُّلطان، أم من خلال سلوكه هو وإصرار الروميّ. وقد جعَلَ تاجُ الدّين معتزّ السّلطانَ السلجوقيَّ يُعيِّن حسامَ الدّين شيخًا لخانقاه ضياء الدّين الوزير (Af 754-5). والرّوميُّ نفسُه يؤكّد لحُسام الدّين (Mak 161):

أقسمتُ مئةَ مرّة للخَلْق وللخالق أنّ كلَّ ما فكّر فيه ذلك المخدومُ [حسام الدّين] هو مُنتهى تفكيري، وأن كلَّ ما يأمر به وما يقوله هو خلاصةٌ لمقالاتي.

نَظْمُ المثنويّ:

[٢١٩] تعتمد سُمعةُ حُسامِ الدّين أوّلًا وقبْلَ كلّ شيء آخَر على حَفْزِ الرّوميّ أو تزويده بالذّريعة لنَظْم المثنويّ. ويقول سپهسالار (Sep 142) إنّ مثنويّ الرّوميّ بكُلّيته نُظِم بطلبٍ منه وهو يعكس كثيرًا من الحالات والكشوف الرّوحيّة لحُسام الدّين. وكان حُسامُ الدّين يكتب سريعًا بينما كان الرّوميّ ينظم، مردّدًا ما سجّله بصوتٍ عذبٍ طلبًا لتأكيد الرّوميّ وتصديقه (Af 742). وكان هذا أحيانًا يستَمرّ اللّيلَ كلّه مثلما يؤكّد المثنويُّ نفسه (M1: 1807):

لقد أطلَّ الصُّبحُ، يا مَنْ أنتَ للصُّبح ملجأٌ وظَهير،

فالتمسْ لي العذرَ عند مخدومي حسام الدّين

وعندما انتهى الكتابُ الأوّلُ، أعاد حسامُ الدّين مرارًا مراجعةَ المتْن كلّه بيتًا بيتًا، مصحّحًا كلماتٍ كثيرة ومُصلحًا الألفاظَ والتراكيب (Af 742)، وربّما مُضيفًا حتى أقسامًا جديدة عند حضّ الرّوميّ، الذي يتدخّل أحيانًا في القصّ ليقول (M1: 2934-8):

يــاضيــاءَ الحــقّ، يا حســامَ الــدّين، خُــذْ

ورقةً أو ورقتَيْن وزِدْهما على وصْف الشيخ (المرشد)

فمع أنّ جِسمَكَ الرّقيقَ ليس بذي قوّة

ليس لنا نورٌ من دون شمس (روحك)

ومع أنّكَ قد أصبحتَ المصباحَ والزّجاجة

أنتَ قائدُ القلبِ، وأنتَ رأسُ الخيط

ولأنّ رأسَ الخيطِ بيدك، ويمضي وفق هواك

فإنّ حبّاتِ عِقْدِ القلب مِنْ إنعامك

فاكتبْ أحوالَ الشّيخ العارفِ بالطّريق

واخترِ الشّيخَ، واعلَمْ أنّه عَيْنُ الطّريق

وفي هذه المرحلة تُوفّيت زوجةُ حُسام الدّين على حين غِرّة، فأصابه نوعٌ من التكاسُل العقليّ والروحيّ (Af 743). فانصرف عن الرّوميّ والمثنويّ لبعض الوقت لأنّ روحه مضى إلى أوج السماء، منطلقًا كالبُلبل وعائدًا كالباز (M2: 1 - 8). ولولا حُسامُ الدّين لما شعرَ الرّوميُّ بمَيْل إلى النَّظْم، ولكن عندما عاد حُسامُ الدّين إلى حاله السّابقة استأنفا جلساتهما وأُنجز الكتابُ الثاني من المثنويّ. ومثلما يحدِّد نصُّ المثنويّ (M2: 7)، استُؤنفَ العملُ في عام ٦٦٢هـ وهو التاريخُ الذي يوافق وقتًا بين تشرين الثاني من عام ١٢٦٣، وتشرين الأوّل من عام ١٢٦٤م. وتقدِّرُ روايةٌ في الأفلاكيّ الانقطاعَ السّابق، الذي لم يُنظَم خلالَه شيءٌ، بسَنتَيْنِ كاملتَيْنِ (Af 742). وإن صَحَّ هذا، فسيعني أنّ الكتابَ الأوّل اكتملَ نَظْمُه في عام ٦٦٠هـ الموافق للفترة الواقعة بين كانون الأول من عام ١٢٦١ وتشرين الثاني ١٢٦٢م.

يسمّي الرّوميّ حُسامَ الدّين، ضياءَ الحقّ، مُلْهِمَه في كلّ من أجزاء المثنوي بدءًا من

الثاني وانتهاءً بالسّادس، وكذلك في المقدّمة النّثرية للجزء الأوّل. وحسام الدّين هو الذي طلب من الرّوميّ أن يواصلَ نَظْمَ الكتاب (M4: 5-6) ويحاول أن يجتذبه منه شيئًا فشيئًا، برغم أنّ الرّوميّ يُصرّ على أنّ حُسام الدّين يعرف من قبْلُ الأشياءَ التي يقولها الرّوميّ (M4: 2075 - 80). ولعلّ أحدَ الأبيات (M6: 4) في مطلع الكتاب السّادس من المثنويّ يشير إلى خِطّةٍ متصوَّرةٍ من قبْلُ يزوِّد بها المثنويّ مثْل كثيرٍ من الكتب مثلما وُجِدَت جهاتٌ في المستوى المادّيّ [٢٢٠] (وفقًا للتصوّر الإسلاميّ القديم هي ستُّ جهات: فوق، تحت، يمين، يسار، وراء، أمام). وفي موضعٍ آخَر، يشبِّه الرّوميّ المثنويَّ في اشتماله على أُصول العلوم الدّينيّة وفروعها بشجرةٍ يُسْلمها إلى عناية حسام الدّين ورعايته (M4: 754 - 9):

وكذلك، مقصودي من هذا المثنويّ	هو أنتَ، يا ضياء الحقِّ، ياحُسام الدّين
والمثنويُّ في فروعه وأصوله	وفي كلّيّته مُلْكٌ لك، وقد جعلتَه مقبولًا
والملوكُ يقبلون الحسَنَ والقبيح	وعندما يقبلون شيئًا، لا يكون ثمّةَ ردّ غالبًا
ولأنّكَ غرستَ غرسةً اروِها بالماء	ولأنّك أذنتَ لها بالتفتّح، فُكّ ما فيها من عُقَدٍ
إنّ مُرادي من ألفاظِه هو سِرُّك	ومُرادي من إنشائه هو صوتُك
وصوتُكَ عندي هو صوتُ الحقّ	وحاشى أن ينفصل العاشقُ عن المعشوق

ومهما تكن المجازات التي يمكن أن يستعملها الرّوميّ في بناء المثنويّ، استطاع أن يواصِلَ نَظْم الكتاب بالأسلوب نفسه، إن أذِنَ له الفراغُ أو استحثّه الميلُ، من دون أن يُخِلّ أو يشوّه الوحدةَ البنائيّةَ للعمل. ويتخيّلُ الرّوميُّ أنّ الكتاب سيزيد في النّهاية بحيث ينوء أربعون بعيرًا تحت ثِقَله الشديد (M4: 790). والحقيقةُ أنّ الرّوميَّ ربّما

يكون قد أشار إلى السّماوات السَّبْع تبريرًا كونيًّا مشروعًا لجُزءٍ سابعٍ، لو شاء هو أو حُسامُ الدّين أو ربّما لإضافة جزء آخر. وفي أيّة حال، لا يذكر لنا الرّوميّ شيئًا آخر عن تاريخ نَظْم هذه المنظومة الأكثر تأثيرًا في تاريخ الشّرق الإسلاميّ. الإشارةُ الوحيدة التي بين أيدينا تأتي من الأفلاكيّ (744)، الذي يذكر إرجاءاتٍ وتعويقاتٍ أُخَر، لكنه يذكر انهمارًا متواصلًا لفِكَر الرّوميّ، التي أثبتَها كلَّها حسامُ الدّين ثمّ راجعها مِرارًا. ونعلمُ أنّ مُريدي الرّوميّ قرؤوا أو سمعوا المثنويَّ يُنْشَد وسألوه أن يشرح لهم المعنى العميق لبعض الأبيات إبّانَ المجالس العامّة. الحديثُ ٥٣ في فيه ما فيه (Fih 196) يعرضُ سؤالًا في شأن بيتٍ في الكتاب الثاني من المثنوي (M 2:277)، برغم أنّه لا يذكر مصدرَ النَّظْم، الذي لا بدّ أنّه كان واضحًا لجمهرة المستمعين. ومعظمُ الأحاديث المدوَّنه في «فيه ما فيه» يبدو أنها ترجع تاريخيًّا إلى هذه الفترة الممتدّة من منتصف ستّينيات القرن الثالث عشر الميلاديّ إلى آخرها.

ويشيرُ گلبينارلي (GB 214) إلى أنّ أحدَ أبيات المثنويّ (M1: 2795) يقرّر أنّ خلافة العبّاس والمنحدرين منه ستدوم إلى يوم القيامة. والخلافةُ العبّاسيّة قوّضَ أركانَها المغولُ في عام ١٢٥٨م، ولم تُعد إقامتُها من جديد (ضعيفةً في أية حال) في مصر إلّا في عام ١٢٦١م. ويستنتج گلبينارلي (GB 215) أنّ الرّوميَّ ينبغي تبعًا لذلك أن يكون قد أكملَ مَتْنَ الكتاب الأوّل من المثنويّ قبل عام ١٢٥٨م، إبّانَ حياة صلاح الدّين. وتقبل أنّيماري شيمل استدلالَ گلبينارلي، مستنتجةً أنّ الكتابَ الأوّل «رُبّما أُمْلِيَ في وقتٍ بين عامَي ١٢٥٦ و ١٢٥٨ م» (ScT 34).

وتشيرُ أيضًا إلى شاهدٍ آخر يمكن أن يؤيّد نظريةَ گلبينارلي، لافتةً [٢٢١] انتباهَنا إلى

غَزَليّةٍ مهمّة في ديوان الرّوميّ تُخصَّص لحُسام الدّين (D 1839). هذه الغَزَليّةُ تروي شعرًا منامًا رآه الرّوميّ حول الغُزاة المغول وعلى نحوٍ لطيف تؤرّخ المنامَ (وليس لزامًا الغزليّةَ) بمساء يوم سَبْت، في الخامس من شهر ذي القِعْدة، في عام ٦٥٤م، الموافق للرّابع والعشرين من تشرين الثاني من عام ١٢٥٦م.

ولا ينبغي أن نُفاجأ إذا ما أيّدت دراسةٌ إضافيّةٌ أنّ هذه الغَزَليّة أو غزليّاتٍ أُخَر موجهةً إلى حُسام الدّين يرجع تاريخُها إلى فترة حياة صلاح الدّين. وقد عَمِلَ حُسامُ الدّين كاتبًا للرّوميّ وكتبَ الإملاءَ لرسالةٍ بعث بها الرّوميّ إلى السّلطان عِزّ الدّين كيكاوس الثاني في وقت بين عامي ١٢٥٧ و ١٢٦٠م، مثلما رأينا قبلُ («نشاط الرّوميّ ومنزلتُه في قُونِية قُبيل مجيء شمس»، في الفصل ٢). وعلينا أن نفترض أنّ الرّوميّ فكّر على الأقلّ باختيار حُسام الدّين خليفةً لصلاح الدّين إبّانَ فترة حياة هذا الأخير، على الأقلّ إبّانَ مرضه الطويل. ومهما يكن، فإنّ وجودَ غزليّةٍ أو اثنتين في شأن حُسام عائدتين لهذه المرحلة لا يُجبرنا لزامًا بأيّ شيء في شأن نَظْم المثنويّ الذي هو نوعٌ مختلف جدًّا من الشّعر ـ شعرٌ قصصيّ ذو موضوع تعليميّ واضح. ويمكن أن يكون الرّوميّ نظَمَ حصرًا غزليّاتٍ لحُسام الدّين، مثلما فعَلَ من أجل صلاح الدّين، قبل أن يقرّر إنشاءَ نمطٍ كبير ومختلف من الشّعر. وإنّ تعليقات شيمل في شأن المثنويّ المبكّر جدًّا (M1: 125) التي تصوّر حُسامَ الدّين بأنّه «ما يزال غيرَ ناضج نسبيًّا» تبدو لي مشكوكًا فيها نسبيًّا من جهة كونها دليلًا على تاريخ هذه المنظومة.

وإنّ فَرْضيّةَ گلبينارلي ـ شيمل، في أيّة حال، لا تتناغم بسهولة مع بقية معلوماتنا المسلّم بأنها ناقصة. فالكتابُ الأوّلُ من المثنويّ، أوّلًا، لايأتي على ذكر صلاح الدّين، أمّا

الكتابُ الثاني، المكتوبُ بعد وفاته بخمس سنوات، فيذكرُهُ مرّةً واحدةً. فإن كان صلاحُ الدّين ما يزال حيًّا، فلماذا أهملَ الرّوميّ ذكْرَه ولماذا وصفَ حُسامَ الدّين في المقدّمة النّثريّة بتعابير توحي بأنه كان معروفًا من قبْلُ أنّه الخليفةُ المختار للرّوميّ؟

وترى شيمل أنّ الكتابَ الأوّلَ أُكمل في عام ١٢٥٨م وأن الموتَ اللّاحق لصلاح الدّين أغرق الرّوميَّ في اليأس، الذي أعقبَه يأسُ حُسام الدّين بعد وفاة زوجه. ولذلك لم يكن من الممكن أن يتواصل العملُ في المثنويّ حتّى عام ١٢٦٣م تقريبًا، أي بعد سنةٍ من التاريخ الذي تستنتج شيمل أنّ حُسام الدّين عُيِّن فيه رسميًّا خليفةً للرّوميّ (ScT 34). فإن صحّ هذا، فإنّ علينا أن نرفض روايةَ الأفلاكيّ التي تذهب إلى أنّ فترة عامَيْن انقضت بين إكمال الكتاب الأوّل وبداية الكتاب الثاني. بدأ زحفُ المغول على بغداد في ربيع عام ١٢٥٧ م من قَزْوين، لكنّه تأخّر إلى تشرين الثاني من عام ١٢٥٧ م. حوصِرت بغدادُ في آخر منتصف كانون الثاني من عام ١٢٥٨ م واستسلمت المدينةُ في العاشر من شباط وتبع ذلك السّلبُ والدّمار والقَتْلُ وقُتِل الخليفةُ المستعصِمُ وأسرتُه في اليوم العشرين من شهر شباط، عام ١٢٥٨ م.

وإذا كان الكتابُ الأوّل أُكمِل في عام ١٢٥٧ م قبْلَ الحصار أو حتّى في شباط من عام ١٢٥٨ م عندما انهارت دفاعاتُ مدينة بغداد (لا بدّ من أنّه قد مضى أسبوعٌ أو [٢٢٢] أسبوعانِ لكي يصل نبأُ قَتْلِ الخليفة إلى قُونية) فسيعني هذا أنّ خمسة أعوام كاملة على الأقلّ، وربّما أكثر من ستّة، انقضت قبْلَ أن يبدأ نَظْمُ الكتاب الثاني، في وقتٍ ما بعد تشرين الثاني من عام ١٢٦٣ م. وإذا ما صدّقنا روايةَ الأفلاكيّ، المرويّةَ على عُهدة سِراج الدّين المنشِد للمثنويّ (انظر: «تشكيل الطريقة»، الفصل ١٠، فيما يأتي)، فإنّ الفقرة التي هي

موضوعُ النّقاش قريبًا من نهاية الكتاب الأوّل من المثنويّ في شأن الخلفاء العبّاسيين الباقين على الدّوام ربّما تكون نُظمت في وقتٍ ما خلال العام ١٢٦١ م، أو ١٢٦٢ م، ربّما بعد أن أُعيدت الخلافةُ العباسية في المنفى في مصر، الأمرُ الذي يُزيل اعتراضَ گلبينارلي بكلّيّته.

وحتّى إن اخترنا أن لا نصدّقَ روايةَ الأفلاكيّ وشَرْحَ الوقائع التي تقدّمه، لا نزال لا نملك سببًا ملزمًا لاعتبار بيان الرّوميّ في شأن دوام الخلافة إلى نهاية الزمان تعبيرًا عن حقيقة تاريخيّة. فهو مُعَدٌّ من دون قَصْدٍ، وآتٍ في كلمات إحدى الشخصّيات في قصّة، قصّة يمكن حتى أن يكون الرّوميّ قد استعارها من مصدر أسبق عهدًا. وحتى إن اعتبرنا هذه العبارةَ تفسيرًا قدّمه الرّوميّ لأحداث سياسية، يمكنها أن تمثّل إمّا أملًا دينيًّا وإمّا تخيّلًا دينيًّا في وجه ما كان، بغضّ النظر عن أي شيء، حدَثًا كارثيًّا من الوجهة الدينية للعالم الإسلاميّ - وهو انقراضُ سلسلة الخلافة الزّمنيّة للنّبيّ محمّد [عليه الصّلاة والسّلام] التي أُسّستْ قبلَ خمس مئة سنة وفقدانُ التحكّم بالبُلدان المركزيّة لعالَم الإسلام ووقوعُها بيد قوّة كافرة. وحين يضع المرءُ في الحسبان هذا التمزّق في الكَوْنِ الدّينيّ، يكون في مقدوره أن يستدلّ بسهولةٍ على أنّ الرّوميَّ يمكن أن يكون حوّلَ رمزيًّا الخلافةَ الزّمنيّة أو الدّنيويّة إلى خلافة روحّية وسمح لها بأن تستمرّ في الوجود في العقل أو في المستوى الرّوحيّ على الدوام، برغم انقراضها المادّيّ. ويمكن أيضًا أن يكون قد أرادَ إرسالَ علامةٍ تشجيعٍ إلى الخليفة في المنفى في مصر. ومن ناحيةٍ أخرى، لا الرّوميُّ ولا مريدوه يذكرون سقوطَ الخلافة العباسية في الأحاديث «فيه ما فيه»، هكذا ربّما لأنّه لم يكن شُغلًا شاغلًا. وخلافًا لذلك، نظم الشاعرُ سعديّ الشيرازيّ قصيدتين في سقوط الخلافة، إحداهما بالعربيّة والأخرى بالفارسيّة (Saf 3/1 : 125).

ويرفض گلبينارلي (GB 214 - 15) روايةَ سيِّد صحيح أحمد دده (تـ ١٨٩٨ م)، رئيسِ الطبّاخين في المولوي خانة في يني قابي في إستانبول، الذي يقول إنّ تأليفَ المثنويّ بدأ في عام ١٢٦١ م (٦٥٩ هـ) وانتهى في عام ١٢٦٨ أو ١٢٦٩ م (٦٦٧هـ). ولا يقدِّم صحيح أحمد مصدرًا، ويكتب بعد انقضاء ستّ مئة سنة، مُخمّنًا من التّاريخ المقدَّم في الكتاب الثاني والمعلومات المقدَّمة في الأفلاكيّ أنّ كتابة كلّ جزءٍ من المثنويّ استلزمت ما يقرب من سنة ونصف. وبرغم أنّ هذا تخمينٌ، ليس تخمينًا سيئًا. وبرغم ذلك، تبقى الحقيقةُ أنّنا لا نعلم حقًّا تفاصيلَ تواريخ تأليف المثنويّ. الكتابُ الثاني بُدئ في وقت بين خريف عام ١٢٦٣ م ومُستهلّ الخريف من عام ١٢٦٤م. الكتابُ الأوّل ربّما أُلّفَ قبْلَ ذلك بسنة أو سنتين. وتقدِّم لنا وفاةُ الرّوميّ في كانون الأوّل من عام ١٢٧٣ م نهايةَ مقالنا هذا، ويرغم أنّ الكتاب السادس فيه إحساسٌ غيرُ حاسم نسبيًّا بها، لا يعني هذا لزامًا أنّه بقي غيرَ تامٍّ عند وفاة الرّوميّ. ويحاول گلبينارلي (GB 216) أن يثبت أنّ خاتمة المثنويّ المؤلَّفة من خمسة وأربعين بيتًا، [٢٢٣] التي أضافها سلطانُ وَلَد وتضمّنتها بعضُ المخطوطات، توحي بأنّ الرّوميّ لا يمكن أن يكون عاش مدّةً طويلة بعد تصنيف الكتاب السادس.

وفاةُ جلالِ الدّين، مولانا جلال الدّين الرّوميّ:

يروي لنا سلطانُ وَلَد شعرًا وفاةَ الرّوميّ، محدِّدًا التاريخَ بالخامس من جُمادى الثانية من عام ٦٧٢ م، الموافق للسّابع عشر من كانون الأوّل من عام ١٢٧٣ م، الذي هو أيضًا التاريخُ المكتوب على قبره الحجريّ. وقارنْ بين وصف ردّ الفعل الكارثيّ للسّماء على صَلْب المسيح و وَصْف سلطان وَلَد للاتّفاقات السّماوية التي ظهرت بسبب وفاة مولانا الرّوميّ (SVE 121):

من هذه الدّنيا الكثيفة المملوءة بالعناء

شدّ مولانا جلالُ الدّين الرّحالَ بعد عشرة أعوام من صحبة حسام الدّين والاندماج فيه

في الخامس من شهر جُمادى الآخِرة

كان انتقالُ ذلك المِلِك صاحبِ المفاخر

وكان ذلك سنةَ اثنتين وسبعين

وستٍّ مئةٍ من هجرة أحمد

عينُ حسدٍ أصابت الخَلْق

فاحترقت الأرواحُ من صدمة ذلك البرق

وقعتْ هزّةٌ في الأرض في تلك اللحظة

وصار الفَلَكُ ينوحُ في ذلك المأتم

وأهلُ المدينة كلّهم من صغير وكبير

أخذوا في الصّراخ والتأوّه والتحسّر

القَرَويّون أيضًا من رومٍ وتُرْكٍ

مزّقوا جيوبَ ثيابهم أَلَمًا

حضر الجميعُ الجنازة

محبّةً وعشقًا، لا مجاملةً وتقليدًا

أهلُ كلّ دينٍ مُحبّون صادقونَ له

وأناسُ كلّ ملّةٍ عاشقون له

النّصارى واليهود كانوا متيّمين به، وكان المسلمون يسمّونه «الرّئيسَ» و «نُورَ

الرّسول». الجميعُ شقّوا جيوبَ ثيابهم وهالوا التّرابَ على رؤوسهم. استمّر الحِدادُ الجماعيّ لمدّة أربعين يومًا وحتّى بعد ذلك لم تنطفئ نارُ الأسى، برغم أنّ كُلًّا منهم عاد إلى بيته.

يبيّن سپهسالار (Sep 109) أنّه بسبب أنّ أجسامنا مؤلّفةٌ من أربعة عناصر متضادّة، وكلٌّ منها ينشُدُ الانضمامَ إلى جوهره، لا يستطيع الجسمُ أن يبقى دائمًا في هذه الدّنيا. أمّا الرّوحُ، وهو «فيضُ نورِ قُدْسِ» الله، فينجح لبعض الوقت في الحفاظ على توازنٍ بين هذه العناصر المُدْخَلة على نحو متضادّ. ومهما يكن، فإنّه لأنّ الرّوحَ قد هبط إلى المستوى الفاني من محلٍّ أرفع ومن عالَمٍ عُلْويّ، يتوق كثيرًا إلى الانضمام إلى جوهره أو أصله. وإن حَدَثَ أن رتّب الرّوحُ إبّانَ حياته على هذه الأرض لاكتساب السموّ الرّوحيّ والكمالات، غدا قابلًا للتجلّيات الإلهيّة وسيستجيبُ سريعًا لنداءِ العودة إلى ربّه.

لم يكن الرّوميّ يشعر بشرٍّ متوقّعٍ بعد الموت؛ الأمرُ على العكس تمامًا، فقد كان يتطلّع إلى إطلاق رُوحه من سِجْن الجسد. ويعبِّر سپهسالار (113) عن الاندهاش من الموقف الفَرِح والمرحِّب إزاءَ الموت المنعكس في أشعار الرّوميّ ويتعجّب من أن يكون مخلوقٌ قبْلَه أو بعده ضارعَ [٢٢٤] كلامَه في هذا الشأن. وفي غزلياتٍ كثيرة، بعضُها منظومٌ حتمًا بمناسبة وفاة واحدٍ من خُلَّص مُريديه أو شخصية مهمّة، يتأمّلُ الرّوميّ في خلود الرّوح. والمقاطعُ الآتية (من D 3172) تلخّص رأيَ الرّوميّ (انظرْ أيضًا الفصل ٩، فيما بعد):

يا مَنْ تطيرُ من هذا القفصِ الضّيّق — وتشدُّ الرِّحالَ إلى ما فوقَ الفَلَك

انظرْ إلى الحياةِ الجديدة بعْدَ هذا — إلى متى تتحمّل حمْقَ هذه الدّنيا؟

إنّ لباسَ هذا الجسْمِ مِنْ شأنِ الغِلْمان — فارتدِ الآنَ قميصَ العَظَمة

الموتُ حياةٌ، وهذه الحياةُ موتٌ — لكنّ نظَرَ الكافرِ يُظهرُ العَكْسَ

إنّ جملةَ الأرواح التي غادرت هذا الجسد حيّةٌ ومتواريةٌ الآنَ مثل الملائكة

فإن تهدّمَ منزلُ الجِسْمِ، فلا تتألّمْ واعلَمْ أيّها السيّدُ أنّها مجرّدُ بابٍ للسّجن

وعندما تخرجُ من السّجن ومن غَيابة الجُبّ تكون مِثْلَ يوسف المصريّ مَلِكًا ورئيسًا

ويخبرنا سپهسالار (Sep 113 - 14) بأنّ قُونِيةَ قد هزّتها الزّلازلُ لأربعين يومًا قُبيلَ وفاة الرّوميّ فجاء الناسُ إليه يسألونه الشّفاعةَ لرَفْع أيّة فاجعة محتملة: فأجابهم بأنّهم ليسوا في حاجةٍ إلى أن يقلقوا؛ لأنّ الأرضَ قد جاعت وتطلبُ لقمةً دسمةً، لكنّها سَرْعانَ ما ستصل إلى مُرادها ولَنْ تتأذّى المدينةُ. ومهما يكن، فإنّ الشاهدَ الذي يقدّمه سپهسالار على هذا هو غزليّةٌ تبدو مرتبطةً بشمس الدّين، لا الرّوميّ. ويروي سپهسالار (114) أيضًا أنّ الرّوميّ نظَمَ غزليّةً وهو على فراش الموت، لكي يشجّع سلطانَ وَلَد على الذهاب والحصول على قِسْط من النّوم (Af 590)، لكنّه بناءً على محتويات هذه الغَزَلية (انظر الغَزَليّة ١١ في الفصل ٨، فيما بعد)، يبدو هذا تخمينيًّا تمامًا.

ويروي سپهسالار (Sep 114 - 15) أنّ طبيبَيْنِ نَطاسيَّيْنِ سَهِرا على صحّة الرّوميّ لعدّة أيّام، وكانا دائمًا يقيسان نَبْضَه ويذهبان بعد ذلك لاستشارة كُتبهما الطّبّية. وفي النهاية وبعد أن يئسا من تشخيص المرض، سألا الرّوميّ أن يخبرهما عن حاله، لأنهما استنتجا أنّه هو نفسه كان راغبًا بالرّحيل إلى العالَمِ الآخر.

ويروي لنا الرّوميّ بدقة بالغة أنّ اللحظة حانت أخيرًا في يوم الأحد، السّابع عشر من كانون الأوّل، من عام ١٢٧٣ م عند غروب الشمس. وفي تلك الأمسيّة أُعِدّت تجهيزاتُ الدَّفْن ثمّ في اليوم التّالي رُفِع جُثمانُه على تابوت وحُمل في أرجاء المدينة، التي اكتظّت شوارعُها بحشودٍ من النّاس من كلّ طبقات الحياة (Sep 116). واشتملت هذه

على الرّجال والنّساء والأطفال والعامّة والخاصّة، والنصارى واليهود والرّوم والعرب والتّرك وغيرهم. الجماعاتُ الدّينيّة كافّةً انضمّت إلى الموكب، وهي تقرأ من الزّبور والتّوراة والأناجيل زاعمةً أنّه إذا كان الرّوميّ محمّدَ العَصْر عند المسلمين، فقد كان أيضًا موسى وعيسى العَصْر عندهم (Af 592). وطبيعيّ أنّ المسلمين شاركوا في الموكب ومعهم [٢٢٥] قُرّاءُ القرآن، والمؤذّنون، والشّعراءُ الذين كتبوا المراثي، والموسيقيون الذين يضربون على الطبول وينفخون في السُّرنايات، وهلمّ جرّا (Af 593).

وبعد وقتٍ ليس طويلًا فاتحَ شخصٌ اسمُه عَلَمُ الدّين قيصر سلطانَ وَلَد في شأن بناء القُبّة الخضراء، وهو البناءُ الذي يحتضن ضريحَ الرّوميّ، الذي طلَبَ له مبلغَ ثلاثينَ ألفَ دِرْهم. أمّا ابنةُ غياث الدّين كيخسرو الثاني وزوجةُ مُعين الدّين پروانه فقد جمعت أضعاف هذا المبلغ (Af 792)، وبدأ بناءُ الضّريح بإشراف المِعمار بَدْر الدّين التّبريزيّ. وقد أُعِدّ تابوتٌ منقوشٌ بإتقانٍ من خشب الجَوْز، وربما كان ذلك بعناية عبد الواحد بن سليم (31 - GB 230)، نُقِش عليه واحدةٌ من غزليات الرّوميّ (D 911)، مبتدئةً بـ:

في يوم وفاتي عندما يحملون تابوتي لا تظنّ أنّني متألّمٌ لمفارقة هذه الدّنيا

فلا تبكِ عليّ، ولا تقُلْ: «واحسرتاهُ، واحسرتاهُ» ....

أشعارٌ أخرى للرّوميّ، مع آيات من القرآن وعلى الأقلّ ثلاثة نقوش كتابيّة منفصلة، يمكن أن تُرى على التّابوت، أحدُها بالخطّ الكوفيّ عجزَ الخبراءُ عن قراءته (CB 231-6).

الخلافةُ :

حُسام الدّين في نَظَر الرّوميّ وسلطان وَلَد :

برغم أنّ مباشرةَ حُسام الدّين أعمالَ مولانا وإدارتَه لها تبدو موحَّدةً وهادئةً نسبيًّا،

تُظهر المصادرُ إخلاصَهما الشّديد عند الحديث عنه. ويروي سلطانُ وَلَد (SVE 113) أنّ الرّوميّ أوصى المريدينَ بأن يعدّوا شمسَ الدّين وصلاحَ وحُسامَ الدّين شخصًا واحدًا، ذلك لأنّهم كلّهم يدلّون على الله. وفي الوقت نفسه، في أيّة حال، يواصلُ سلطانُ وَلَد القولَ فيتحدّث عن تسلسل هَرَميّ للنُّور يضعُ حُسامَ الدّين في المنزلة الأقلّ نورًا، ويورد في شأن ذلك قولَ الرّوميّ: كان شمسٌ الشّمسَ، وصلاحٌ القمرَ، وحُسامٌ النّجومَ. ويشير أيضًا إلى أنّ حُسامَ الدّين هو المصباحُ الذي أُخرج عندما غابت الشمس، وهو تشبيهٌ يبدو يؤكّد ضَعفَ المقارنة بينهما.

أمّا سپهسالار فيبيّن على نحوٍ واضح أنّ الرّوميّ لم يُحِبَّ أحدًا من الخلفاء الآخرين ـ ويشتمل هذا على صلاح الدّين وسلطان وَلَد ـ بقَدْر ما أحبَّ حُسامَ الدّين. كان حُبّه لحُسام الدّين عظيمًا إلى الحدّ الذي يبدو فيه أحيانًا أنّ الرّوميّ كان مريدًا لحُسام الدّين (Sep 144). وقد اختار الرّوميّ حقًّا أن يكون صلاحُ الدّين و حُسامُ الدّين مِثالَيْه الرّوحيّين. وفي المدخل إلى المثنويّ، يقول الرّوميّ عن حُسام الدّين: «سيِّدي وسَنَدي، ومعتَمدي، ومكانُ الرّوح من جسدي، وذخيرةُ يومي وغدي، وهو الشّيخُ قُدوةُ العارفين، وإمامُ أهلِ الهدى واليقين». ومهما يكن، فلا ينبغي أن يدفعنا هذا إلى استنتاج أنّ الرّوميّ عَدَّ حُسامَ الدّين [٢٢٦] رئيسَه في التّحقّقات الصّوفيّة. وقد رأينا قبْلُ أنّ العلاقة بين الرّوميّ وشمس لا يمكن وصفُها بأنها علاقةٌ تقليدية بين شيخٍ ومُريد. ولنتذكّرْ أيضًا أنّ الرّوميّ نفسَه يتحدّث عن الكيفيّة الغريبة التي تصّرفَ بها هو وصلاحُ الدّين أحدُهما إزاء الآخر في أحد الأيّام في الحمّام العُموميّ، حتّى كأنّهما نِدّانِ. فمسألةُ أنّ الرّوميّ احترم وبجّل صُحبة هؤلاء الرّجال، وأظهر لهم التشريفَ العظيم، لا يتطرّق إليها الشّكّ.

وبرغم ذلك، يحكي لنا سپهسالار حالّا أنّ حُسامَ الدّين كان دائمًا يجثو على ركبتيه أمامَ الرّوميّ مثلما يفعل المُريد. ونعلمُ أيضًا أنّه عندما بدأ الرّوميّ ينظم المثنويَّ كان حُسامُ الدّين يقع مَغْشياً عليه لأوقاتٍ طويلة بسبب المشاهدات المدهشة من الكَشْف الرّوحيّ التي كشفها له الرّوميّ. وعندما يستردّ وَعْيَه كان يخرّ ساجدًا ويبكي بدمعٍ مدرار ويهنّئ الرّوميّ ويثني عليه ويدعو له (Sep 145 - 6). ويروي الأفلاكيّ (759) أنّ حُسامَ الدّين، على غرار شمس تبريز، كان على المذهب الشّافعيّ. وفي يومٍ من الأيّام قال حُسامُ الدّين إنّه أراد التحوّلَ إلى مذهب أبي حنيفة، «لأنّ مولانا حنفيُّ المذهب». فقال له الرّوميّ إنّه من الأفضل له البقاءُ على مذهبه وأن يطبّق التعاليمَ الصّوفيّة للرّوميّ ويرشدَ الناسَ إلى جادّة العشق عند مولانا. وقد فعَلَ ذلك، مثلًا، بالدّفاع عن استماع الرّوميّ إلى الرّباب وأدائه السَّماع. وبعد أن تُوفّي الرّوميّ، دعا قاضي القُضاة سِراجُ الدّين حُسامَ الدّين إلى المحكمة لكي يتوقّف عن الاستماع إلى الرّباب، لكنّ حُسامَ الدّين رفضَ (Af 761 - 2). وهذا كلُّه يتركُنا في حَيرةٍ في شأن مَنْ كان منهما المريدَ ومَنْ كان الشّيخَ.

يروي سپهسالار مندفعًا من إحساسه بالواجب (Sep 146) أنّه عند وفاة الرّوميّ شعَرَ نفَرٌ من المريدين بأنّ سلطان وَلَد كان ينبغي أن يحلَّ محلّ حُسام الدّين في خلافة الرّوميّ. وبرغم أنّ سپهسالار انحاز قبلُ لحُسام الدّين في هذه النقطة في الرّواية، يعالج المسألةَ بطريقةٍ غايةٍ في التّبجيل ويوضح على نحو دقيق استحقاقَ سلطان وَلَد خلافةَ الرّوميّ. فإنّ سلطانَ وَلَد هو لَحْمُ الرّوميّ ودَمُه وكذلك وريثُه في العِلْم، وقد أحرز منزلةً عاليةً في الطّريق الصّوفيّ. وحاول مؤيّدو سلطان ولَد أن يثبتوا أنّه كان ممتلِكًا

«الاستعدادَ لإمامة جماعة المريدين والاستحقاقَ لرياستهم» في حياة الرّوميّ على نحو كامل؛ لكنّه استجابةً لإحساسه بالواجب التزم الصّمتَ احترامًا لإرادة والده. ويحكي الأفلاكيّ (586) أنّ «كلَّ أئمّة المدينة وشيوخ المدينة» اجتمعوا حولَ مولانا وهو على فراش الموت وسألوه عن خليفته. أُعيدَ السّؤالُ ثلاثَ مرّاتٍ وفي كلّ مرةٍ كان الجواب يجيء: «حُسام الدّين». وفي المرّة الرّابعة سألوا: «وفي شأن سلطان وَلَد بماذا توصي؟» - فقال: «هو بَطَلٌ وهو غيرُ محتاجٍ إلى وصيّة». وهكذا يكون كلٌّ من سپهسالار والأفلاكيّ قد أومأ إلى أنّ سلطانَ وَلَد كان لديه خُلفاء آثروه على حُسام الدّين.

وبرغم ذلك، واجهت دعوى أحقيّة سلطان وَلَد في خلافة والده مقاومةً غير مباشرة من فريق آخر من المريدين، قالوا إنّنا جميعًا محترقون بنار المحبّة ولا ينبغي أن نضع أيّةَ فروق بين العِشْق والمعشوق (7 - Sep 146)، ولا شكّ في أنّ هذا الفريق أراد أن يتجنّب أيّ نزاع حول الخلافة، وهكذا اقترحوا أنّه على الإمامَيْنِ، حُسام الدّين وسلطان [٢٢٧] وَلَد، أن يجتمعا ويقرّرا فيما بينهما مَنْ ينبغي أن يُدير شؤون جماعة المريدين، وأنّ على الجميع تنفيذ قرارهما. وفي اليوم التالي، وفقًا لسپهسالار، اجتمع كلٌّ أفراد العائلة، والمريدون، والأئمّة، والعِلْية عند قبر الرّوميّ (التّربة المقدَّسة). وهناك، أعلنَ حُسامُ الدّين إطاعتَه لسلطان وَلَد بالكلمات الآتية:

يا مَنْ أنتَ نورُ عيني وابنُ مخدومي! اليومَ إذ غربتْ شمسُ جلالِ حضرةِ مولانا عن هذا العالَم السُّفلِي، وطلعتْ في أفقِ الآخرة، تركَنا نحنُ جماعةَ الأيتام والضّعفاء وديعةً لكَ. عليكَ أن تجلسَ على سرير والدك العظيم وتسلكَ بنا طريقةَ التربية والشّفقة، الوضيع منّا والشّريف.

توحي الرّواياتُ السّابقة بأنّ توقّعات سلطان وَلَد ربّما أحبطها نسبيًّا والدُه بعد وفاة

صلاح الدّين في عام ١٢٥٨ م. ولا بدّ من أنّ سلطان وَلَد كان في سنّ الثانية والثلاثين تقريبًا وقريبًا حقًّا من السنّ التي تؤهّله لوظيفةٍ في الإرشاد. ومثلما رأينا قبْلُ، يخبرنا سلطانُ وَلَد بأنّ والدَه شبّه حُسامَ الدّين بالنجوم، بينما كان صلاحُ الدّين القمَرَ وشمسُ الدّين الشّمسَ. وبرغم أنّ سلطان وَلَد يمكن أن يشير إلى بيتٍ من المثنويّ ليدعم تسلسلَه الهرميّ السّماويّ (M 5 : 1)، يعارضه مقطعٌ آخر منه (M4 : 16 - 20) معارضةً واضحةً، مسمّيًا حُسامَ الدّين الشّمسَ (خورشيد ـ بالفارسيّة)، التي يخسفُ ضياؤها نورَ القمر.

ونحن لا نعرف منزلةَ سلطان وَلَد في السّماء النّورانيّة، لكنّ الرّوميّ لم يُثنِ على ابنه كتابةً بألفاظٍ مماثلةٍ لتلك المستعملة في حُسام الدّين في المثنويّ. ويذكر لنا الأفلاكيّ (Af 751) أنّ سلطانَ وَلَد اشتكى مرّةً من أنّ كلّ النقود المقدّمة باسم الرّوميّ كانت توضع تحت تصرّف حُسام الدّين. «ليس في بيتنا شيءٌ لكي ندفعَ مصاريفَنا، وكلُّ فتوحٍ يأتي يرسلُه حضرةُ مولانا إلى حضرة چلبي حُسام الدّين. فماذا نفعلُ؟» فيجيب الرّوميُّ بأنّ ثقتَه بأنّ حُسامَ الدّين رجلٌ من رجال الله عظيمةٌ إلى حدّ أنّه لو أنّ هناك مئةَ ألف زاهدٍ كامل وقعتْ لهم مخمصةٌ وحاق بهم خطرُ الهلاك ولم يكن عنده إلّا رغيفٌ واحدٌ من الخبز، لأعطاه لحُسام الدّين.

ومهما يكن إحساسُ سُلطان بالضّعة كبيرًا بسبب ثقة والده بحُسام الدّين، نعلَمُ أنّه بقي مُخْلِصًا لمشيئة والده. وبُعيدَ وفاة الرّوميّ، برغم أنّ فريقًا عزّز حقَّ سلطان وَلَد بالخلافة، اختار أن يَسحب اسمَه من الاعتبار في شأن إدارة شؤون المريدين، حتّى برغم اعتراضات حُسام الدّين. وفي الرّواية التي قدّمها سپهسالار، يجيب سلطانُ وَلَد حُسامَ الدّين بتواضعٍ وبلاغةٍ على هذا النحو:

إنّ حضرةَ مولاي ووالدي، رضي الله عنه، آثركَ عندما كان حيًّا على الجميع، وفوّض إليكَ رياسةَ الأصحابِ والأبناءِ وإمامتَهم جميعًا، واليومَ إذ بقينا محرومين من جماله اللألاء تبقى الإمامةُ على طريقتها الأولى (Sep147-8).

[٢٢٨]وفي أثناء هذا الكلام نهض سلطانُ وَلَد وأجلس حُسامَ الدّين على كرسيّ والده. ومثلما يبيِّن سلطانُ وَلَد نفسُه، قال لحُسام الدّين إنّ روحَ والده، الرّوميّ، مايزال يحوم فوقَهم وليس ثمّة سببٌ لتغيير ترتيباته. وبرغم ذلك واصَلَ حُسامُ الدّين الإصرارَ على أنّ سلطان وَلَد ينبغي أن يحلّ محَلَّ والده، ولم يرقّ قلبه للأمر إلّا عندما رأى سلطانَ وَلَد مصمّمًا تصميمًا قويًّا على الرّفض (SVE , 122-3).

رياسةُ حُسامِ الدّين بَعْدَ الرّوميّ:

يشير سپهسالار (148) إلى أنّ حُسامَ الدّين بقي في رياسة الجماعة المولويّة على امتداد الاثنتي عشرة سنةً اللاحقة حتى نهاية حياته. ويؤكّد مخطوطٌ لكتاب «ابتداء نامه» لسُلطان وَلَد الاثنتي عشرةَ سنةً من رياسة حُسام الدّين بعد وفاة الرّوميّ، برغم أنّ جلالَ الدّين هُمائي اختار قراءةً مختلفةً تجعل المدّةَ عشرَ سنوات في طبعته لهذا الكتاب (SVE 123)، وهي قراءةٌ شعَرَ سعيد نفيسي بأنها أدنى منزلةً بكثير (Sep 376). وعلى امتداد هذه الفترة ركّز على عقول المريدين وهذّبها وراعى كلّ السُّنَن التي أنشأها الرّوميّ (;Sep 148 Af 777). ويروي الأفلاكيُّ (Af 777) أنّه في كلّ يومِ جمعةٍ بعد الصّلاة وتلاوة القرآن، كان حُسامُ الدّين يهيِّئ لقراءاتٍ من المثنويّ ولجلسةٍ للسَّماع، يحضرهما مئاتُ المريدين والصّوفيّة والمؤلِّفين وهلمّ جرّا. وكان أيضًا يسهرُ على تأمين الحاجات الماليّة لزوجة

الرّوميّ، كِرّا خاتون؛ ولابنته، مِلكة خاتون؛ ولابنه، سلطان وَلَد.

وعندما أحسّ حُسامُ الدّين بأنّه لم يعد قادرًا على تحمّل ألَمِ فراق الرّوميّ دعا اللهَ أن يتحرّر من إسار هذه الدّنيا، فاستجيب دعاؤه (Sep 148). ويجعلُ الأفلاكيُّ (Af 779) تاريخَ وفاته الرّابعَ من تشرين الثاني عام ١٢٨٤ م (٢٣ شعبان عام ٦٨٣ هـ)، أمّا سپهسالار (Sep 148) فيقول إنّه تُوفّي في وقتٍ ما من عام ١٢٨٥م (٦٨٤ هـ). ويصف گلبينارلي (GM 39) الكتابةَ المؤلّفة من سبعة أسطر على قبره، وهو تابوتٌ من قرميد مَطْليّ بالجِصّ موضوعٌ في الحجرة الخصوصيّة الدّاخلية لضريح الرّوميّ، مواجهًا قبْرَ شيخه. ويشير تاريخُ الوفاة إلى الرّابع والعشرين من تشرين الأوّل عام ١٢٨٤م (١٢ شعبان عام ٦٨٣هـ) وفقًا لگلبينارلي، لكنّ توفيق سُبحاني يفهمه على أنّه ٣٠ تشرين الأوّل عام ١٢٨٤م (١٨ شعبان عام ٦٨٣هـ).

فترة الانقطاع ؟

مرّت عشرةُ أعوامٍ تقريبًا من وقت اختفاء شمسٍ، ربّما في بداية عام ١٢٤٨م، إلى وفاة صلاح الدّين في ٢٩ كانون الأوّل من عام ١٢٥٨م. ويصف سلطانُ وَلَد فترة شيخيّة صلاح الدّين بأنها دامت عشرةَ أعوام، برغم أنّنا ربّما نتساءل كم انقضى من الوقت قَبْلَ أن يسلّم الرّوميُّ باختفاء شمس ويُعلن أنّ صلاحَ الدّين خليفتُه. ومهما يكن، فإنّه يبدو مرجَّحًا أنّ صلاحَ الدّين عَمِل في ما يشبه أن يكون كاتبًا وحاجبًا لدى الرّوميّ منذ البداية الأولى لغياب شمس، محافظًا على خلوة الرّوميّ ومرشدًا جمهورَ المريدين نيابةً عنه.

ويبدو أنّ سلطان وَلَد (SVE 112- 13, 115- 16) يشير إلى أنّ حسام الدّين چلبي

صار النائبَ الجديد والخليفة المحدَّد للرّوميّ مباشرةً [٢٢٩] بعد وفاة صلاح الدّين. ويواصل القولَ بعدئذ ليبيّن أنّ الرّوميّ وحُسامَ الدّين دخلا في صحبة حميميّة لفترة عشرة أعوام قبْلَ وفاة الرّوميّ (SVE 120). ويتابع الأفلاكيّ (Af 778) هذا الكلامَ جوهريًّا، مشيرًا إلى أنّ عشرة أعوام كاملة انقضت من وقت تعيين حُسام الدّين إلى وفاة الرّوميّ، التي حدثت في العام الحادي عشر. ويتّفق سپهسالار في موضع مع سلطان وَلَد في القول إنّ حسام الدّين عَمِلَ خليفةً معيّنًا لمدّة عشرة أعوام عندما كان الرّوميُّ على قيد الحياة (Sep 145)، لكنّه يفترض في موضع آخر (Sep 142) أنّ حُسامَ الدّين أمضى تسعةَ أعوام مع الرّوميّ بين وفاة صلاح الدّين ووفاة الرّوميّ.

وحتّى لو اعتبرنا أحدَ عشر عامًا كاملةً التاريخَ الصّحيح يظلّ هذا الاعتبارُ يتركُنا أمامَ تناقضٍ محيّر في التّرتيب الزّمانيّ للأحداث. فإن كان صلاحُ الدّين خَدَم الرّوميَّ لعشرة أعوام إلى أن توفّي الأوّلُ في كانون الأوّل من عام ١٢٥٨م، فكيف يمكن أن يكون حُسام الدّين قد أمضى عشرة أعوام أو أحدَ عشر عامًا فقط مع الرّوميّ، على افتراض أنّه عُيِّن نائبًا له في وقتٍ من عام ١٢٥٩م؟ ـ وقد توفّي الرّوميُّ في كانون الأوّل من عام ١٢٧٣م، أي بعد ذلك بما يقرب من خمسة عشر عامًا، أو ٥٤٦٧ يومًا، إن شئنا الدّقّة. وبرغم أنّ هذه المرحلةَ تصل إلى أقلّ من خمسة عشر عامًا بقليل وفقًا للتقويم الشمسيّ، توفّي الرّوميُّ وفقًا للتقويم القمريّ الإسلاميّ بعد صلاح الدّين بخمسة عشر عامًا وخمسة أشهر وخمسة أيّام تمامًا، إن كانت التّواريخُ التي وصلت إلينا صحيحةً. وهذا يجعلُنا إزاء فترةٍ تتراوح بين أربعة أعوام وستّة لم يوضَّح أمرُها.

ويمكن أن يفترض المرءُ أنّ الرّوميَّ لم يختر حسامَ الدّين مباشرةً بعد وفاة صلاح الدّين؛ بل صمّم عليه فقط بعد مضيّ أربعة أعوام على الأقلّ. ومهما يكن فإنّ بيّناتِ

تسلسل الأحداث التي بين أيدينا لا تقدِّم أيّةَ إشارةٍ إلى هذا، ومن هنا يكون في مقدورنا أن نعدّ ذلك بعيدًا تمامًا. ومن وجهة أخرى، ربّما تفسِّر فترةُ الانسحاب الرّوحيّ لحُسام الدّين، المذكورة في الكتاب الثاني من المثنويّ، الأعوامَ الضّائعة. وفي هذه الحال، في مستطاعنا أن نفترض أنّه بعد تدوين إملاءات الرّوميّ في الكتاب الأوّل، شعر حُسامُ الدّين بأنّه في حاجةٍ إمّا إلى معرفةٍ أعمق في علوم الدّين وإمّا إلى مرحلةِ انزواء وتأمّل روحيَّين. وربّما يكون حُسام الدّين انسحب من صُحبة الرّوميّ إبّان هذه المدّة وسافر إلى مدينةٍ أخرى.

وهناك تفسيرٌ آخر، أراه أنا مناسبًا جدًّا، هو أنّ لدينا التاريخَ غير الصحيح لوفاة صلاح الدّين. ويذكر فروزانفر (FB 109 n.4) بعضَ الرّوايات التي تجعل وفاةَ صلاح الدّين في عام ١٢٦٤م، الأمرُ الذي يتّفق مع فترة عشرة الأعوام التي قدّرها سلطانُ وَلَد والأفلاكيّ. ولا يقدِّم سپهسالار تاريخًا، أمّا الأفلاكيُّ (Af 731) فيقدِّم لوفاة صلاح الدّين التاريخَ نفسَه الذي يظهر على حجر قبره، وهو التاسع والعشرون من كانون الأوّل، عام ١٢٥٨م.

حَلٌّ آخرُ، وهو الحلُّ الذي أجدُه الأكثرَ إقناعًا، هو أن نعزو «عشرةَ الأعوام» التي اعتمدها سلطان وَلَد إلى مجرّد عَدمِ دقّةٍ من جانبه. وقد قدّر سپهسالار والأفلاكيّ، احترامًا لسُلطان وَلَد، وليس بسبب خطأ في الحساب، مدّةَ صُحبة حُسام الدّين للرّوميّ بعشرة أعوام. وقد ألّف سلطانُ وَلَد روايتَه الشّعرية للمسألة بعد وفاة الرّوميّ بما يقربُ من تسعة عشر عامًا؛ أمّا سپهسالار والأفلاكيّ فبعد ما يقربُ من خمسين عامًا من الواقعة. ويمكن أن نفترض أنّه إبّان هذه الأحداث لم تُحفظ أيةُ روايةٍ يوميّة أو سجلّات دقيقة، [٢٣٠] برغم أنّها الآنَ أساسيّةٌ ومهمّة جدًّا لنا من جهة إدراك ما وَقَع. ولذلك

عندما يعودُ كُتّابُ الوقائع الثلاثة جميعًا إلى الماضي ليكتبوا من جديد تاريخَ هذه المرحلة يسجّلون التّاريخَيْنِ اللّذَيْنِ وجدوهما في سجلّات مكتوبة. ولعلّ سلطانَ وَلَد تذكّر تاريخَ نَظْم الكتاب الثاني من المثنويّ، الذي حدّده الرّوميُّ في البيت السّابع ليراه الجميع وهو عام ٦٦٢هـ (١٢٦٣- ٤م). تاريخُ وفاة الرّوميّ، ٦٧٢هـ (١٢٧٣م)، كان أيضًا معروفًا تمامًا لدى المريدين، لأنّهم كانوا يُحيون ذكراه سنويًّا ولأنّه أيضًا كان منقوشًا على قبره، الذي يزورونه يوميًّا. وفي التفكير من جديد بالمرحلة، ربّما كان سلطانُ وَلَد يحتفظ بهذه التّواريخ في ذاكرته، لا بتاريخ وفاة صلاح الدّين، وحَسَب أنّ الرّوميَّ وحُسام الدّين اجتمعا لمدّة عشرة أعوام. وقد أدّى هذا إلى أن يُعيد كُتّاب الوقائع الآخرون رَقْمَ الأعوام العشرة، برغم أنّهم يضعون ثانيةً أيضًا رواياتٍ لأقلّ من عشرة أعوام أو لأكثر من عشرة أعوام. وهذا الرّقمُ، بصرف النّظر عن كونه رقمًا مدوّرًا، يقدّمُ تناظرًا حُلْوًا مع عشرة الأعوام التي يُقال إنّ صلاحَ الدّين والرّوميَّ قضياها معًا، ويجعلُ مدّةَ العشرة أعوام أو العَقْد عهدًا نموذجيًّا لكلٍّ من خليفتي شمس.

سلطانُ وَلَد، بهاءُ الدّين محمّد:

ابنٌ للرّوميّ وخليفةٌ له:

يشير الأفلاكيُّ (Af 784) وسپهسالار (Sep 148) كلاهما إلى ابن الرّوميّ باللّقب نفسه الذي كان لأبيه ولجدّه: مولانا. كان العضوَ الأخير من العائلة الذي يلقّب بهذا اللّقب. ومن جملة ألقاب التكريم الأخرى المعطاة له في كتب الوقائع هذه نجدُ: سلطانَ المحقّقين، مُظْهِرَ أسرارِ اليقين، وليَّ الله في الأرض، حُجّةَ اللهِ على الخَلْق، متمِّمَ دائرةِ الولاية وخاتَمَهم، مالكَ أقاليمِ الحقيقة وحاكمهم. ووفقًا لما يقول الأفلاكيُّ (785)، كان

الرّوميّ يقول لسُلطان وَلَد:«أنتَ أشبهُ النّاسِ بي خَلقًا وخُلُقًا». ومتى ذهب الرّوميّ إلى جَمْعٍ ليتحدّث كان يُجْلِس ابنَه إلى جانبه. وإذْ لم يكن يفصل بينهما إلّا ثمانية عشر عامًا، كثيرًا ما كان يُظَنُّ خطأً أنّهما أخوانِ (Af26,785). أعطى الرّوميّ لقَبَ أبيه لابنه الصّغير، مسمّيًا إيّاه بهاءَ الدّين محمّد سلطان وَلَد. وأكثرُ صعوبةً أن تُصدَّق الرّوايةُ الآتيةُ من الأفلاكيّ، في شأن الفترة التي سبقت فِطام سُلْطان وَلَد عن حليب أمّه (784):

كان سلطانُ وَلَد دائمًا ينام في حِضْن حضرة مولانا، وعندما كان يريد في التهجّد أن ينهضَ ويقومَ لصلاة قيام اللّيل كان سلطانُ وَلَد يصرخ ويبكي، وعندئذٍ كان حضرةُ مولانا من أجل تسكينه يتركُ الصّلاةَ ويضعه في حضنه. وعندما كان يطلبُ حليبَ أمّه كان مولانا يضع ثَدْيَه المباركَ في فِي وَلَد. وبأمْر اللهِ بسبب فرْط حُنوّ الوالد كان يتدفّق حليبٌ صافٍ «لَبَنًا خالصًا سائغًا للشّاربين» (القرآن، سورة النّحل، الآية ٦٦) إلى أن يشبع من لبَنِ ذلك الذي هو أَسَدُ المعنى وينام، مثلما انبثق الماءُ الزّلالُ من بين أناملِ رسولِ اللهِ.

ثبّت نظامُ الدّين، زوجُ هِدْية خاتون، أختِ زوجة سلطان وَلَد فاطمة خاتون، تاريخَ [٢٣١] ولادة سلطان وَلَد على نُسخته الخاصّة من ديوان سلطان وَلَد. ويحدِّد التاريخَ بالخامس والعشرين من ربيع الثاني عام ٦٢٣ هـ الموافق للخامس والعشرين من نيسان عام ١٢٢٦ م (GM 41 n.1)[٣]. ويروي سپهسالار (Sep 151)، الذي عرفَ أيضًا سلطانَ وَلَد وربّما كان حاضرًا عندما وافته المنيّةُ، أنّه تُوفّي في يوم السّبت العاشر من رجب عام ٧١٢ هـ الموافق للحادي عشر من تشرين الثاني عام ١٣١٢ م. وإذا ما كان سپهسالار مُصيبًا عندما يُوضِح قبْلُ أنّ سلطان وَلَد عاش حتّى سنّ السادسة والتّسعين (Sep 149)، فسيجعل هذا ولادتَه، وفقًا للتقويم القمريّ الإسلاميّ، في العام ٦١٨هـ،

الموافق للعام ١٢٢١م. ومهما يكن، فإنّ الرّوميّ لم يتزوّج من جوهر خاتون، والدةِ سلطان وَلَد، إلّا عندما كان في سنّ الثامنة عشرة، في عام ١٢٢٤م تقريبًا وإنّ أوّلَ الأولاد، سواءٌ أكان سلطانَ وَلَد أم علاءَ الدّين، لم يُولَد إلّا في عام ٦٢٣ هـ ، أو ١٢٢٦م تقريبًا (Af26)، ومن هنا يخطئ سپهسالار يقينًا عندما يقول إنّ سلطان وَلَد عاش إلى سنّ السّادسة والتّسعين.

وإذا افترضنا أنّ عامَ ١٢٢٦م هو العامُ التقريبيّ الذي جاء فيه سلطانُ وَلَد إلى الدّنيا، فسيكون في سنٍّ قريبة من الخامسة فقط عندما توفّي جَدُّه بهاءُ الدّين في عام ١٢٣١م. وعندما كان سلطانُ وَلَد في سنّ العشرين، يُزْعَم أنّه سأل والدَه أن يأذن له بأن يؤدّي العُزْلة الزّهديّة التقليديّة المسمّاة بالفارسيّة «چلّه»، وهي أربعون يومًا من الخَلْوة يقوم بها كثيرٌ من الصّوفيّة. فقال له الرّوميُّ إنّه ليس من الضّروريّ أن يُتعب نفسَه في هذه العادة (تستلزم صيامًا لمدّة أربعين يومًا) لأنّها لم تكن شيئًا فَرضَه الشَّرْعُ الإسلاميُّ بل كانت بِدْعةً وافدةً من الممارسة النصرانية واليهوديّة. وقد صمّم سلطانُ وَلَد على القيام بها بكلّ وسيلة، وعندما اكتملتْ خلوةُ الأربعين يومًا وفتحوا له بابَ الخلوة رأى الرّوميُّ أنّ «وَلَدًا غَرِق في النّور» (Af 793). المهمّةُ التي عَهَد إليه والدُه القيامَ بها لاسترجاع شمس تَبريز من دمشق في عام ١٢٤٦م، عندما كان سلطانُ وَلَد في سِنّ العشرين فقط، ينبغي أن تكون مَعْلَمًا آخر في حياته. وعندما تُوفّي صلاحُ الدّين، كان سلطانُ وَلَد في سنّ الثانية والثلاثين تقريبًا، وفي السابعة والأربعين تقريبًا عند وفاة والده في عام ١٢٧٣م. وبرغم ذلك، نزَلَ عند إرادة والده والتزم بتوجيهات حُسام الدّين.

ومثلما رأينا، يشير سلطانُ وَلَد وسپهسالار كلاهما إلى أنّ جماعةَ أصحاب الرّوميّ

ومُريديه اختلفوا مبدئيًّا في مسألة ما إذا كان حُسام الدّين ينبغي أن يظلّ الإمامَ لجماعة الرّوميّ منذ أن توفّي الرّوميّ. ويبدو أنّ سلطانَ وَلَد، أو على الأقلّ بعضَ أصحابه، كانوا يعتقدون أنّ هذا المقامَ ينبغي أن يكون له. ومهما يكن، فإنّه مثلما عدلت الجماعةُ المسلمةُ الأولى ثلاثَ مرّات عن قريب محمّدٍ الصّميميّ، عليّ، مؤثِرةً رجالًا أكبرَ سنًّا وأكثرَ تجربةً ليكونوا خلفاء لمحمّد [عليه الصلاة والسلام]، هكذا أيضًا عَدَلتِ الجماعةُ المولويّة الأولى مرّتين عن سلطان وَلَد. ولو كان الرّوميُّ وأصحابُه شيعةً لا سُنَّة، لربّما غلَبَ المبدأُ الوراثيّ حالًا.

التّعليمُ الإضافيُّ لسُلطان وَلَد:

مهما يكن، فإنّه في اليوم الذي توفّي فيه حُسامُ الدّين، بعد اثني عشر عامًا من وفاة الرّوميّ، رجع المريدون إلى سلطان وَلَد وطلبوا منه أن يتولّى وظيفة الشّيخ. وفي سياق تأكيد أنّ جيشًا من دون قائد ضعيفٌ قالوا له (SVE 129):

[٢٣٢] كنتَ حتّى الآن تتذرّع بأنّ حضرة مولانا قدّسَنا اللهُ بسرّه العزيز استخلف چلبي حُسامَ الدّين. وفي هذه الحال إذا انتقل إلى رحمته تعالى، عليكَ أن تقبلَ الخلافةَ وتُحجم عن الذّرائع والمعاذير.

وحتّى إن كان سلطانُ وَلَد شَعَر بالإهانة إبّان حياة حُسام الدّين، لم تُعطه وفاةُ حُسام الدّين برغم ذلك إحساسًا بالرضا أو الرّاحة. على العكس من ذلك، شعرَ سلطانُ وَلَد الذي كان عندئذ في سنّ السّابعة والأربعين بِثِقَل حِمْلِ المسؤولية يُنْقِض ظَهْرَه. ويقول لنا إنّه شعَرَ بالرُّعْب والبؤس، مثل طفلٍ نالَ منه اليُتْمُ (SVE 123). ولبعض الوقت شعَرَ كأنّه يضربُ رأسَه على الجدار وينوح على وَضْعِه. وإبّانَ هذه الأزمة، ظهر حُسامُ

الدّين لسلطان وَلَد في المنام، مُخَفِّفًا عليه بفكرة أنّ القُطْبَ حاضرٌ أبدًا في العالَم، عاكسًا النّورَ الإلهيّ في المظهر البشريّ. وهكذا أكّد خيالُ حُسامِ الدّين لسلطان وَلَد من جديد أنّه سيجد في يومٍ من الأيّام وليَّه في هذه الدّنيا، وأنّ روحَ حُسام الدّين سيعمل من خلال ذلك الوليّ على تحقيق رغبات سلطان وَلَد (SVE 127).

ويشير وَلَد إلى أنّه التقى أخيرًا هذا القُطْبَ، برغم أنّه موافقةً لرغبات ذلك الشيخ، لم يكشف سلطانُ وَلَد هُويّتَه عندما كان مايزال على قيد الحياة (SVE 130,139-140). ولكن عندما تُوفّي هذا الوليُّ المختار على حين غِرّة، شعَرَ سلطانُ وَلَد بأنّه حُرٌّ في البَوْح باسمه: الشّيخُ كريمُ الدّين بنُ بكْتُمَر (SVE 325). وعندما يذكرُ سلطانُ وَلَدَ لأوّل مرّة اسمَ كريم الدّين، يوصي كلَّ إنسانٍ بأن يزوره قبْلَ أن يموت، وهكذا سيظهر أنّ كريمَ الدّين كان ما يزال حيًّا عند هذه النقطة في الرّواية. ويُخبرنا وَلَد بأنّ كريمَ الدّين هو البقيّةُ (الرّوحيّة) من حُسام الدّين، الذي كان أيضًا يُثني على كريم الدّين طوالَ الوقت. ويقول سلطانُ وَلَدَ للنّاس إنّهم لن يجدوا عونًا في العصر الرّاهن إلّا من خلال كريم الدّين (SVE 326):

لا نظيـرَ لـه في عـالَمِ اليـوم	لا مثيـلَ لـه في زمـان اليـوم
يذكرون عيسى وموسى وعِمْران	فاعْلَمْ أنّ هؤلاء جميعًا شَرْحٌ لحاله

وبناءً على ما هو مكتوبٌ على قبْرِ بكْتُمَر، الواقع خَلْفَ قبور أولو عارف، وواحِد، وعابد چلبي، على الجانب الأيسر من القَبْر، يستنتج گلبينارلي (GM 47) أنّه تُوفّي في تشرين الثاني من عام ١٢٩٢م (ذي الحجّة من عام ٦٩١ هـ). وتقول كتابةُ القبر:

هذه تُربةُ الشّريفة [كذا] فخر الأصحاب العارفين، الفائق العاشق والصّادق شيخ كريم الدّين بن الحاج بَكْتُمَر المولويّ، رحمةُ الله عليه، في تاريخ شهر ذي الحجّة، سنة إحدى وتسعين وستمائة.

ومهما يكن، فإنّ كتاب «ابتداء نامه» لسلطان وَلَد، المصنَّفَ بين آذار وحزيران من عام ١٢٩١م، يصف كريم الدّين في موضعٍ بأنّه حيٌّ وفي موضع آخر بأنّه ميّت. وإذا ما كان گلبينارلي على صوابٍ فإنّ أبيات سلطان وَلَدَ في شأن وفاة كريم الدّين ينبغي أن تكون أُقحمت في حدود سنةٍ ونصف بعد إكمال المنظومة. ومهما يكن، فإنّ سلطان وَلَد يتحدّث عن فترة سبعة أعوام من [٢٣٣] وفاة حُسام الدّين في تشرين الأوّل من عام ١٢٨٤م، عملَ فيها كريمُ الدّين مرشدًا للطّريقة المولويّة (SVE 230):

كـــان مـدّةً إمــامًـا لهــذا الجَـمْـع	وفي اللّيلة الظّلماء كان وجهُه يتلألأ كالشَّمْع
وفي نهاية الأمر فإنّ خالقَ الوجود	اختـطـفَ منّـا هـذا الشّـبيهَ بالجـوهـر
رحَـلَ كـريمُ الدّين عـن الجســد	ذلـك الطّيّـبُ السِّـيرة والـوليُّ المختار
ذلك الذي لا يشـبهُه مِلِكٌ كريـم	كـان في الـدّنـيا مِثْـلَ الـدُّرّ اليـتيــم
وقد صار بعْدَ حُسام الدّين القائدَ	لمـدّة سـبعة أعــوام ذلـك الـرّئـيــسُ

ويبدو أنّ هذا يأخذنا فقط إلى عام ١٢٩١م، برغم أنّ سلطان وَلَد يمكن أن يكون ارتدى عباءة القيادة عندما كان كريمُ الدّين مايزال حيًّا. ويبدو أكثرَ ترجيحًا، في أيّة حال، أنّ الكتابة على حجر قبر كريم الدّين، التي تذكر الشّهْرَ فقط وليس يومًا محدَّدًا للوفاة، تعبّر عن تاريخ نَصْب حجر القبر، لا التّاريخ الفعليّ لوفاة بكْتَمُر. وفي مقدورنا أن نستنتج عندئذ أنّ كريم الدّين لبّى نداء ربّه في وقتٍ من الأوقات في أواخر أيّار من عام ١٢٩١م، عندما كان سلطانُ وَلَد يقترب من إكمال تأريخه الشعريّ.

وفي الأحوال كلّها، عندما تُوفّي كريمُ الدّين في عام ١٢٩١ أو ١٢٩٢م، أصبح سلطانُ وَلَد الرّئيسَ غيرَ المنازَع للطّريقة المولويّة. حاول سلطانُ وَلَد أن يتشجّع في

العلم بأنّه عندما يموتُ وليٌّ، يحلّ محلّه دائمًا وليٌّ آخر، لأنّ الحقَّ خَلَقَ العالَمَ من أجل «وجُودِهم المبارك لا من أجل صورة الدّنيا وأهل الدّنيا» (SVE 330):

في بيان انتقال الشّيخ كريم الدّين بن بَكْتُمَر، رحمةُ الله عليه، وفي تقرير أنّه عندما يرحلُ وليٌّ عن هذه الدّنيا لا ينبغي اليأسُ؛ لأنّه مادامت الدّنيا قائمةً سيدومُ أولياء الحقّ.

وعلى نحوٍ لافتٍ للنظر، لا يعترف التّقليدُ المولويُّ المتأخّر بأنّ الشّيخ كريم الدّين بكْتُمَر واحدٌ من رؤساء الطّريقة. ولا يذكره الأفلاكيّ إلّا مرّةً واحدة (Af 176-7)، قائلًا عنه إنّه رجلٌ «من جملة أهل المقامات وصاحبُ بصيرة ». ويذكره سپهسالار (154) على نحوٍ سريع بوصفه واحدًا من المريدين الخلّص. وإنّ الأفلاكيّ وسپهسالار كليهما قرأا تأريخَ سلطان وَلَد، ومن هنا يكون حَذْفُهما لاسم كريم الدّين بكْتُمَر من سلسلة خلفاء الطّريقة مقصودًا تمامًا، وربّما يكونانِ مدفوعَيْنِ برغبةٍ في تعظيم شأن سلطان وَلَد وتقوية سلطان الطّريقة المولويّة.

وهكذا، ماذا كان حقًّا دَوْرُ كريم الدّين؟ ـ اختار الرّوميُّ صلاحَ الدّين وحُسامَ الدّين رئيسَيْنِ صُوريّين أو ظاهريّين، يمكنه أن يوجّه إليهما اهتمامَ مريديه وحاجاتهم اليوميّة. ولكن لأنّ سلطانَ وَلَد لم يكشف اسمَ كريم الدّين إلى ما قبْلَ وفاته مباشرةً، لم يستطع كريمُ الدّين أن يعملَ رئيسًا اسميًّا للطّريقة المولويّة، ويضبطَ الدّخولَ إلى سلطان وَلَد ويتعاملَ مع أصحاب المقامات الرّفيعة أو الزّائرين الآخرين في صفةٍ رسميّة.

[٢٣٤] رأى الرّوميّ أيضًا في صلاح الدّين وحسام الدّين مرآتَيْنِ يمكن أن تجد روحانيّتُه فيهما ومن خلالهما انعكاسًا لها. وربّما رأى سلطانُ وَلَدَ (وحسامُ الدّين؟) على نحوٍ مماثل نفسَه في كريم الدّين ولهذا السبب اختار أن يركّز طاقاتِه الرّوحيّةَ عليه. وسيظهرُ

من رُباعيّةٍ نظمها سلطانُ وَلَد أنّ كريم الدّين، على غرار صلاح الدّين، كان صاحبَ طاقاتٍ روحيّة أكثرَ منه عالمًا كبيرًا قارئًا للكُتُب (GM 46 - 7).

انتشارُ الرّسالة: سلطانُ وَلَد ينظّم أتباعَ الرّوميّ

اعتقد معظمُ المريدين المولويّين أنّ سلطانَ وَلَد قد وافق على أن يغدو شيخَهم بعْدَ وفاة حُسام الدّين، ويظهرُ أنّ الناسَ كانوا سُعداءَ بإرشاد سلطان وَلَد (SVE 130). وسَواءٌ أعَدَّ سلطانُ وَلَد في داخل نفسه كريمَ الدّين الوريثَ الرّوحيَّ لوالده أم لم يعدّه كذلك، كان في نظر أهل الظّاهر الإمامَ لمريدي والده. وفي عام ١٢٩١م عندما نظَمَ سلطانُ وَلَد الكتابَ الذي أرّخ فيه لعائلته، «ابتداء نامه»، كان يدرّسُ في مدرسة والده وجدّه لمدّة سبع سنوات. ويخبرنا بأنّه رتّب لتبديد أيّة عداوة قديمة بين المريدين وإرشادهم جميعًا إلى الإحسان والتقوى. وبدأ يكتسب سمعةً خاصّةً به، استفاد منها في إعطاء بنيةٍ للطّريقة، وتجاوز أَلَقُه سريعًا أَلَقَ العصور الأخرى (SVE 130).

ويخبرنا سلطانُ وَلَد بأنّه إبّانَ تولّيه الإرشاد ازدادت حكمةُ المريدين وعِلْمُهم، وازداد عددُ السّالكين المبتدئين الرجال والنّساء (SVE 155). وبسبب ازدياد عدد الأتباع المولويّين وانتشارهم أصبح من المستحيل الطّلَبُ من كلّ شخصٍ أن يأتي إلى قُونِيَةَ ويعيش في ظلّ ضريح الرّوميّ. بعضُ الرّاغبين في أن يصبحوا مريدين رسميّين حالت بينهم وبين ذلك العائلةُ والأبناءُ وكانوا يواجَهون بإمكانية إمّا هَجْر مَنْ يُعيلونهم وإمّا اقتلاع جذورهم والتخلّي عن أسباب عيشهم وموارد رزقهم لكي يأتوا إلى قُونِيَة، الأمرُ الذي يجعلُهم عالةً على الأوقاف الخيرية للضريح. وبدلًا من ذلك، عيّن سلطانُ وَلَد مُرْشِدًا أو خليفةً، وهو تعبيرٌ مرتبطٌ بالطُّرُق الصّوفيّة، في كلّ مدينة كان يعيش فيها عددٌ كبير من المريدين، لكي لا

يبقى سكّانُ تلك المدن عِطاشًا وظِماءً إلى تعاليم الرّوميّ ومعارفه.

أُنشئت دُورٌ للطريقة (مولوى خانه ها ـ بالفارسيّة) على امتداد الأناضول وفي بلدان أُخر، وكلٌّ منها لها شيخُها وإمامُها (المقتدى، پيشوا [بالفارسية]) الذي يعمل ممثّلًا أو نائبًا لسُلطان وَلَد (SVE 155، 156)، في مركز ما صار يُعرف بالحركة المولويّة (تعبير Mevlevi هو التلفُّظ التركيّ للّقب ذي الأصل العربيّ، مولوي، الذي خاطب به مريدو الرّوميّ شيخَهم). ويُثني سلطانُ وَلَد على المريدين في آقْ سرا لروحانيّتهم الواضحة، وكذلك على مريدي مدينة كوتاهية (GM 59). وظلّ مركزُ الحركة المولويّة، طبعًا، في مدينة قُونية، التي يُثني عليها سلطانُ وَلَد في غزليّتين من ديوانه بأنّها مِلكةُ المدن؛ فهي مدينةُ الرّوح، لأنّ الرّوميَّ اختارها وجعلَها مكّتَه وكعبتَه (GM 58). وقال الرّوميُّ أيضًا في وصفها، وفقًا للأفلاكيّ (801)، «مدينةٌ سعيدةٌ ومباركة على نحوٍ عظيم».

[٣٥؟] في رواية نقلَها الأفلاكيُّ (791)، أنّ الرّوميَّ أخبر يومًا سلطانَ وَلَد بأنّه، الرّوميَّ، جاءَ إلى العالم لكي يأتي بسُلطان وَلَد إلى الوجود، قائلًا له: «إنّ كلَّ ما أقولُه هو كلماتي فقط، أمّا أنتَ ففعلي». فإن كان الرّوميّ صرفَ حياتَه بالكلمات، يشرحُ مجموعةً من المعارف، فإنّ سُلطانَ وَلَد صرف حياتَه في الأفعال، يساعد والدَه، ويقوّي وحدةَ الطّريقة وينشرها في الآفاق.

منزلةُ سلطان وَلَد بين خُلفاء الرّومي:

يَعدّ سلطانُ وَلَد شمسَ الدّين التّبريزيّ أحدَ نُوّاب الرّوميّ أو خُلَفائه، معتبرًا إيّاه الأوّلَ، يليه صلاحُ الدّين، فحسامُ الدّين، فسُلطان وَلَد نفسُه (SVE 158). وقبْلَ

لقائهم الرّوميَّ، لم يكن الثلاثةُ الأوائلُ منهم مشهورينَ «بالولاية والعظَمة والعُلوم»، إذ إنّه برغم أنّهم كانوا جميعًا رجالًا عظماءَ متمتّعين بالطّاقات الرّوحيّة، كانوا متوارينَ عن أنظار الخَلْق. وإنّه من خلال كتابات سلطان وَلَد والرّوميّ فقط سطعتْ أنوارُ سُمعتهم كالشّمس في رابعة النهار (SVE 158).

الرّوميُّ، خلافًا لذلك، لم يكن من الأولياء المستورين. كان لديه مريدون كثيرٌ أسلموه القلوبَ والمُهَج. وإبّانَ خلافة سلطان وَلَد ازداد عددُ هؤلاء المريدين، الأمرُ الذي يشير إلى أنّ سلطانَ وَلَد، على غرار أبيه، لم يكن واحدًا من الأولياء المستورين، قُطْب الزّمان، بل كان وليًّا مشهورًا. وربّما يقرأ المرءُ في هذا ادّعاءً ضمنيًّا لأسبقية سلطان وَلَد، أو فضله، على الخلفاء الآخرين لوالده. فلا أحدَ منهم كتبَ كتابًا، بينما كتب سُلطانُ وَلَد عددًا من الكتب وكان في الظّاهر خطيبًا يخلب الألباب، على غرار والده.

تدينُ الطّريقةُ المولوية في وجودها لسُلطان وَلَد؛ فإنّه من دونه ربّما تضاءل المريدون الباقون لمولانا ولم يحتفظوا بأيّة بِنيةٍ رسميّة أو يحقّقوا هذه البنيةَ خارجَ قُونِية. قدّم سلطانُ وَلَد ما تتطلّبه أيّةُ طريقة صوفيّة رسميّة: سلسلةُ مشايخ لها حُكْمُ السَّنَد أو التأييد. وبرغم أنّ سلطانَ وَلَد لا يقدِّم السّلسلةَ الكاملة، يُدخل رابعةَ العَدَويّةَ والحلّاجَ وأبا يزيد البِسطاميّ في طَرَفٍ، مع بهاء الدّين وبرهان الدّين محقّق المؤسِّسَين المباشرَين السّابقَين للرّوميّ (SVE 129 -89).

أنفق سلطانُ وَلَد قَدْرًا كبيرًا من الوقت يبني جماعةَ أتباعه، ينصحهم ويحضّهم ليس فقط بالمحادثة، بل أيضًا بالشّعر. وهو يخبرنا أنّه في أيّام العيد يرتدي أهلُ قُونِية ألبسةً جديدةً، ويحتشدون في ساحات المدينة أو يخرجون من المدينة إلى النُّزهة أو يزورون القبور. أمّا هو فيوبّخ مَنْ لا يحضرون مجالسَ السَّماع المولويّ التي تؤدّى في مِثْل

هذه المناسبات، أو مَنْ لا يحضرون دروسَه بعد انقضاء شهر رمضان؛ فإنّ غيابَهم يحرمهم من فَيْضٍ إلهيّ عظيم. ويقول لواحدٍ من المريدين عاد حديثًا من أداء فريضة الحجّ إنّه برغم أنّ الحجَّ جديرٌ بالثناء، يكون من الغَلَط الذّهابُ إلى الحجّ من دون إِذْن الشّيخ. بعضُ غَزَليّاته تدينُ بقسوةٍ [٢٣٦] بعضَ الأشخاص، غزليّاتٌ أُخَر تحضّ على المسالمة والتغاضي عن الإساءات، وترثي غزليّاتٌ أُخَر صلاحَ الدّين وحُسامَ الدّين عند وفاتهما (GM 78- 9).

وإبّانَ خلافة حُسام الدّين، ولكن بفضل جهود سلطان وَلَد أوّلًا، أُقيمَ ضريحٌ فوق مكان قَبْر والد الرّوميّ. وقد خلّف سلطانُ وَلَد عددًا من المنظومات التي تذكر مهندسَ هذا المشروع، عَلَمَ الدّين قيصر. وتشتمل هذه على منظومتين، هما ترجيعُ بَنْد وغزليّة، تذكرانِ بناءَ المدرسة التي درّس فيها الرّوميّ (GM 50). ولسُوء الحظّ قُتِل عَلَمُ الدّين قيصر في عام ١٢٨٤م (٦٨٣هـ)، وهو حَدَثٌ يرثيه سلطانُ وَلَد (GM 51).

ويشكرُ سلطانُ وَلَد أيضًا عددًا من الرّعاة الآخرين الذين قدّموا هدايا ماليّة أو مساعداتٍ أُخَر بقصائد مديح. ويشتمل هؤلاء على مُعين الدّين پراونه وزوجته، گرجي خاتون؛ والوزير صاحب فخر الدّين عطا وابنه، صاحب أعظم تاج الدّين حسين؛ وقاضي قيصَريّة. كذلك تظهرُ أسماءُ عددٍ من الأمراء والمسؤولين الآخرين والسّلاجقة في أشعار مختلفة، ومن هؤلاء شرفُ الدّين بن خطير الدّين؛ وسلجوق خاتون وفاطمة خاتون، وهما على التّرتيب ابنةُ السّلطان رُكْن الدّين قِلِج أرسلان الرّابع ووالدتُه (GM 51). وفي موضعٍ آخر، كتبَ سلطانُ وَلَد يطلبُ عَوْدةَ قريةِ قره أرسلان، التي أعطاها بَدْرُ الدّين گهرتاش وَقْفًا للمولويّة، لكنّه اغتصبها شخصٌ اسمُه نجيب (GM 52).

سعى سلطانُ وَلَد بقوّة إلى تقوية العلاقات مع موظّفي الحكومة واجتذاب اهتمامهم بضريح والده. وتهنّئ قصيدةٌ من نوع التّرجيع بَنْد السّلطانَ رُكْنَ الدّين بولادة ابنٍ. ويكتب سلطانُ وَلَد رسالةً منظومةً إلى أخي أحمد يدعوه فيها إلى المجيء إلى قُونية، وتمجّد قصيدةٌ من أجل السّلطان غياثِ الدّين مسعود وصولَه إلى قُونية في الخامس والعشرين من شهر آب، عام ١٢٨١م (٢٥ ربيع الثاني من عام ٦٨٠م). ويطلب سلطانُ وَلَد أيضًا من السّلطان غياث الدّين مسعود مرتّبًا أكبر كثيرًا من الذي كان يتقاضاه والدُه وأن يُلغي الضّرائبَ عن أربعة عشر مُريدًا مولويًّا (GM 53). وينصح هذا السّلطانَ في تعامله مع المغول، ويُثني عليه لإعادته السّلامَ إلى المنطقة كلّها. وفي الوقت نفسه، نجده في إحدى القصائد (GM 54) يمدّ اليدَ لعلاقاتٍ ودّية مع سماقار نُويان، كبيرِ أمراء المغول في الأناضول. ويروي الأفلاكيُّ (797-9) أيضًا روايةً مبالغًا فيها يقينًا تذهب إلى أنّ أحد أمراء المغول، وهو الأميرُ الكبير إيرَنْجين، زار مرّةً سلطانَ وَلَد، ثم بعد محادثةٍ في المباحث الإلهيّة تحوّل إلى الإسلام. روايةٌ أخرى من الرّوايات التي يرويها الأفلاكيُّ تُظهِر سلطانَ وَلَد مرّةً أخرى يتحدّث عن الإسلام مع أميرٍ مغوليّ آخر، هو أُبشُغا نُويان «يُعلن أنّه مريدٌ لسُلطان وَلَد» (Af 818- 19).

وفاةُ سلطان وَلَد:

حتّى إن لم تهتزّ الأرضُ لمدّة سبعة أيّام وسبع ليالٍ كاملة عندما كان سلطانُ وَلَد يرقد على فراش موته (Af 816)، تشير وفاةُ ابنِ الرّوميّ إلى حدَثٍ خطير في تاريخ الطّريقة المولويّة. توفّي سلطانُ وَلَد ليلًا في الحادي عشر من تشرين الثاني عامَ ١٣١٢م

(العاشر من رجب عامَ ٧١٢هـ)، وكان عمره بالسّنوات الشّمسية ستًّا وثمانين سنةً، ودُفن [٢٣٧] على يمين ضريح والده. ويحكي لنا الأفلاكيُّ (822) أنّ سلطانَ وَلَد نظَمَ هذا البيت عند وفاته:

هذه اللّيلةُ هي اللّيلةُ التي سألتقي فيها بالسّعادة

لأنّـني متحـرِّرٌ مـن أنـانيّـة نفـسي

وإن وُجد في يومٍ من الأيّام حجرٌ مستقلٌّ يَسِمُ قبرَه، فإنّه لم يَعُد موجودًا، وإنّ اللّوحَ المرمريّ لقبر والده يغطّي القَبْرَيْن كليهما (GM 61).

ومن الزوجة الأولى، ابنةِ صلاح الدّين فاطمة خاتون، رُزق سلطانُ وَلَد ابنتَيْنِ هما مطهَّرة خاتون وشَرف خاتون، اللّتان سمّاهما الرّوميُّ على الوِلاء عابدةً وعارفةً. وهاتان البنتان رُبِّيتا لتكونا مُرْشدتَيْنِ روحيّتين للنّساء وكانتا «صاحبتي كرامات وولايات»، إن كان لنا أن نصدِّق الأفلاكيّ (995)، الذي يقول إنّ معظمَ السّيّدات في الأناضول أصبحن مريداتٍ لهنّ. أحدُ الأبناءِ الذّكور، جلالُ الدّين أولو عارف چلبي، كان أيضًا نِتاجًا لهذا الزّواج. ويُقال إنّ مُطهّرة خاتون زُوِّجت لسُليمان شاه قَرَمياني، وأنجبت وَلَدَيْنِ، هما خِضْر باشا وبرهانُ الدّين إلياس. شَرَف عارفة خاتون أيضًا يُروى أنّها رُزِقت ابنَيْنِ، هما مظفّر أحمد باشا وأمير شاه. لكنّه لا أحدَ من هؤلاء الأحفاد الأربعة لسلطان وَلَد قُدِّر له أن يُصبح شيخًا للطّريقة. الأشياخُ اللّاحقون للطّريقة المولويّة منحدرون في الأعمّ الأغلب من نَسْل أولو عارف چلبي، ومن ثَمَّ يمثّلون اتّحادَ عائلتي صلاح الدّين والرّوميّ.

وبعد أن تُوفّيت فاطمة خاتون، تزوّجَ سلطانُ وَلَد زوجَتَيْنِ، كلٌّ منهما كانت فيما

يُقال خادمةً له (Af 995). أولاهما، المسمّاةُ نُصْرتْ خاتون، ولَدَت له ابنًا واحدًا، هو أمير شمس الدّين عابد. الزّوجةُ الثانيةُ، سُنْبُل خاتون، وَلَدَتْ له ابْنَيْنِ: صلاح الدّين زاهِد چلبي وحُسام الدّين واجِد چلبي (Af 996).

آثارُ سلطان وَلَد:

إنّنا عوّلنا كثيرًا على التأريخ الشعريّ الذي نَظَمَه سلطانُ وَلَد في شأن عائلته، المسمّى «ابتداء نامه»، أو «مثنوي ولدي»، فيما يتّصل بتاريخ الطّريقة المولويّة، مركّزِينَ في المقام الأوّل على الرّوميّ، لكن أيضًا على أسلافه وأخلافه المباشرين. ومِثْلما ذُكِر قبْلُ يقدِّم عملُه روايةً مباشرةً من رجلٍ كان منذ أوائل عمره وثيقَ الصّلة بكثير من الأحداث التي يصفها. ولا شكّ في أنّه يكتب شِعْرًا، لا نثرًا مباشرًا، ويكتب بعد مضيّ وقتٍ على انقضاء الأحداث، في عام ١٢٩١م، بعد ما يقرب من ثمانية عشر عامًا من وفاة والده وما يقرب من خمسةٍ وثلاثين عامًا من اختفاء شمس. وأكثرُ أهميّةً من ذلك أنّ سلطانَ وَلَد يكتب بدافع الحديث عن المناقب والفضائل، ليلفت الانتباهَ إلى طابع الكرامات في أعمال الرّوميّ وبهاء الدّين ويقوّي صورةَ الرّوميّ وليًّا صانعًا للكرامات. والظاهرُ أنّ بعض المريدين أو الصّوفيّة من الطُّرُق الأخرى عدّوا الرّوميَّ قبْلَ ذلك واعظًا وشاعرًا عظيمًا، ولكن من دون أن يعني ذلك لِزامًا أنّه من أهل الحقائق. وقد روى الرّوميُّ كراماتِ أسلافه في طريق التصوّف، ومن هنا شَعَرَ سلطان وَلَد (SVE 2-4) بأنّه من المهمّ أن يعرف من يقرؤون آثارَ الرّوميّ أيضًا شيئًا من «كراماته ومقاماته».

[٢٣٨] نظَمَ سلطانُ وَلَد هذا العملَ استجابةً لمطلبٍ مُفادُه أنّه نظرًا لكونه مِثْلَ أبيه

نَظَمَ ديوانًا، عليه أيضًا أن ينظم «مَثْنَوِيًّا» على نموذج والده (SVE 4). قبِلَ سلطانُ وَلَد حقًّا، وأنشأ هذا العملَ، وهو مثنويٌّ تاريخيّ مؤلَّفٌ من أكثر من تسعة آلاف بيت على وَزْن كتاب «حديقة الحقيقة» للشاعر الحكيم سَنائي الغزنوي. وموضوعُ هذا المثنويّ هو إنشاءُ الطّريقة المولويّة والشخصيّاتُ الرّئيسة المرتبطة بتاريخها، من بهاء الدّين إلى برهان الدّين إلى شمس إلى الرّوميّ، إلى صلاح الدّين إلى حُسام الدّين وأخيرًا إلى سُلطان وَلَد. ويكتب سلطانُ وَلَد أيضًا بغرض إقناع المُريد بأهميّة إطاعة شيخه (SVE 3).

وقدّم جلالُ الدّين هُمائي طبعةً محقّقةً لهذه المنظومة في عام ١٩٧٣م مصحوبةً بمقدّمة وحواشٍ في غاية الأهمية، تحت عنوان: مَثْنَوي ولدي، المعروف بـ «وَلَد نامه» (طهران: إقبال). ومهما يكن، فإنّ عبد الباقي گلبينارلي اختار أن يُعنِّن العملَ بـ «ابتداء نامه» (بمعنى «كتاب الابتداء»)، ذلك لأنّ المنظومةَ تبدأ بهذه الكلمة: «ابتداء» ولأنّ هذا العنوان يقدِّم تناظرًا جميلًا مع مَثْنَويّ سلطان وَلَد الأخير، المسمّى «انتهاء نامه» (بمعنى «كتاب الانتهاء»). وقد ترجم گلبينارلي، الذي يزعم أنّ طبعة هُمائي حذفتْ عددًا من الأبيات التّركيّة، النصَّ الكاملَ إلى التُّركية بعنوان «ابتداء نامه» (أنقرة: گوفِن؛ وقُونِية: توريزم دِرِنگي، ١٩٧٦م)، مغ مقدّمة. ثمّ ظهرت ترجمةٌ فرنسيّة في عام ١٩٨٨م بجهود جمشيد مرتضوي وإيفا دي فيتراي ـ ميروفتش بعنوان:

La Parole secrète: l'enseignement du maître soufi Rumi (Monaco: Rocher).

عنّنَ سلطانُ وَلَد منظومتَه القصصية الثانية بـ «رباب نامه»، وقد أعدّ علي سلطاني گُرد فرامرزي طبعةً محقّقةً لها في عام ١٩٨٠م ونُشِرت في مونتريال في صورة جُهْدٍ مشتركٍ بين معهد الدّراسات الإسلاميّة في جامعة مكگل McGill University وجامعة طهران تحت العنوان: «رباب نامه از سلطان وَلَد، فرزند مولانا جلال الدّين مولوى». نظَمَ

سلطانُ وَلَد «رباب نامه» بين نيسان وآب من عام ١٣٠١م بطلبٍ من وليٍّ يُثني عليه سلطانُ وَلَد كثيرًا في النّص. هذا «الفقيرُ» فاتَحَ سلطانَ وَلَد باقتراحٍ مُفادُه أنّه، نظرًا لكونه نَظَم قبْلُ «مثنويًا» على وَزْن «إلهي نامه» لسَنائي (أي حديقة الحقيقة)، عليه الآنَ أن ينظم «مَثْنَوِيًّا» على وَزْن «المثنويّ» الشّهير الذي نَظَمه والدُه. وتبعًا لذلك، يبدأ سلطانُ وَلَد العملَ بمحاكاة نغمة النّاي في مِطلع مَثْنويّ الرّوميّ، لكنّه بدلًا من النّاي جعَلَ «الرّبابَ» يعزف هذه النّغمة الافتتاحيّة:

استمعْ من أنينِ الرَّباب ولحنِه   دقائقَ العِشْق بمئات الأنواع والأبواب

والرّوميُّ فيما يُزعَم أحبَّ الرّبابَ، وهو نوعٌ من آلةٍ وَتَرِيّة محنيّة واقفة، وأدخلها في مراسم السَّماع. ويقول الأفلاكيُّ (Af 88) إنّ الرّوميَّ أدخلَ إبداعًا جديدًا في تركيب الرّباب، جاعلًا صندوقَها المصوِّت سُداسيًا (بدلًا من شكله الرُّباعيّ السّابق)، تمثيلًا للجهات السّتّ.

[٢٣٩] النُّسخُ الباقيةُ من المنظومة تشمل مخطوطاتٍ ترجع إلى الأعوام ١٣٢٢م و ١٣٢٣، و ١٣٤٥، لكنّ النّسخة الأقدم عهدًا كُتبت في عام ١٣٠١م ومن المتفق عليه أنها أُعطيت للمالك من جانب سلطان وَلَد نفسه في عام ١٣٠٤م. وهذا العملُ، الذي هو أساسًا شَرْحٌ للمعارف والتعاليم الصّوفيّة التي يقدّمُها سلطانُ وَلَد شعرًا مُوشًّى بمقاطع نثرية، يشتمل على عددٍ من الحكايات مبنيٌّ على المثال الذي ضربه مثنويُّ والده. يقدّم سلطانُ وَلَد آراءه الخاصّة في مقدّمات نثريّة ثمّ يؤيّدها بشواهد من القرآن والحديث، وكثيرًا ما يشير إلى الرّوميّ وسَنائي والمتنبيّ، ولكن من دون ذِكْر المؤلّفين بالاسم. وفي أحد المواضع يشير سلطانُ وَلَد إلى أعمال والده بوصفها مُنَزَّلةً «نزّلنا»، مشيرًا إلى أنّه كان

يعدّ مؤلّفاتِ والده من الإلهامات الإلهيّة. ويقترح تصوُّفُ سلطان وَلَد نوعًا من الفَعّاليّة activism، مؤكّدًا أنّ الدّعاءَ من دون سَعْيٍ لا يوصل إلى شيء. فعلى الإنسان دائمًا أن يطلب ولا يتخلّى عن البحث الرّوحيّ (Rabab nâme 86, 380).

ويشتملُ كتابُ «رباب نامه» على ٧٧٤٥ بيتٍ بالفارسيّة و ٣٥ بيتًا بالعربية. والعجيبُ أنّ العمل يشتمل على اثنين وعشرين بيتًا باليونانيّة وسبعةٍ وخمسين ومئة بيتٍ بالتّركيّة، برغم أنّ سلطان وَلَد يعترف في موضع آخر (SVE 393) بأنّ لديه معرفةً ضئيلة بالتركية. وبرغم ذلك يقدِّم لنا العملُ، وفقًا لـ E. J. W. Gibb، «أقدمَ النّماذج المهمة للشّعر التركيّ الغربيّ الذي نمتلكه». ويقدّم جِبّ Gibb كثيرًا من التفاصيل في شأن المنظومة ويقدّم ترجمةً شعريّةً لجزء مهمّ منها بعنوان «كتاب الرّباب The Book of Rebeck»، وكذلك ترجماتٍ لعدد من الغزليّات(٤).

ألّف سلطانُ وَلَد مَثْنَوِيَّه الأخير، «انتهاء نامه»، لكي يمنع أتباعه من اتّباع هوى النّفس. ويشتمل على ما يقرب من ٨٣٠٠ بيتٍ تفتقر في الأعمّ الأغلب إلى الفوائد الموجودة في منظومَتَيْه القصصيَّتين الأولَيَيْنِ، من وجهة نظرٍ شعريّة ومن وجهة نظر الفائدة التاريخيّة للمعلومات التي ينطوي عليها العَمَلُ. النّسخةُ التي أشار إليها گلبينارلي مكتوبةٌ في حلب في عام ١٦١٢م بقلم غضنفر المولويّ، وهو مريدٌ مولويّ (GM 68- 9).

وألّف سلطانُ وَلَد أيضًا مجموعةً كبيرة نسبيًّا من الغزليات وأشعار المناسبات، وقد جُمعت كلُّها في ديوان. ويصف سلطانُ وَلَد هذا الدّيوانَ بأنّه عملُه الأدبيّ الأوّل (SVE 3)، برغم أنّه ربّما ظلّ يضيف إليه حتّى وفاته. وهناك على الأقلّ مخطوطٌ واحد، عنوانُه «مناظرةُ مولانا مع سلطان وَلَد» (مكتبة جامعة إستانبول، رقم ١٢٠٥)، ينتخب

على الأقلّ ٣٥٠ غزليّة لسُلطان وَلَد تحاكي مباشرةً غزليّاتٍ خاصّة لوالده. ويشتملُ ديوانُ سلطان وَلَد في مجموعه على ٩٢٥ غزليّة وقصيدة مع ٤٥٥ رباعيّة مؤلّفًا في المجموع ١٢٥٠٠ بيت شعر. استعمل سلطانُ وَلَد تسعةً وعشرين وزنًا مختلفًا ونظَمَ تسع قصائد بالعربيّة، وخمس عشرة بالتّركيّة والبقيّة بالفارسيّة. والطّبعتانِ الأوليان لهذا الديوان هما:

- **ديوان سلطان وَلَد** (أنقرة، أوزلوق بسيمفي Uzluk Basimevi، ١٩٤١م) بتحقيق فريدون نافذ أوزلوق، العدد ٣ في سلسلة «أعمال مولوية» من الحقبة السّلجوقيّة. وتشتمل هذه الطبعةُ على النصّ الفارسيّ للأشعار الفارسية، مع مقدّمة من مئة صفحة باللغة التّركيّة الحديثة.
- [٢٤٠] **ديوان سلطان وَلَد**، بتحقيق سعيد نفيسي (طهران: رودكي، ١٩٥٩م)، وقد أُعيد طبعُه بعنوان: **مولوى ديگر**: شامل غزليات، قصايد، قطعات، تركيبات، أشعار تركى، أشعار عربى، مسمعات، رباعيات (طهران: سنائي، ١٩٨٤ م).

ولا يُظهر سلطانُ ولَد دائمًا تمكّنًا فنيًّا تقنيًّا في أوزان شعره، لكنّه على العموم شاعرٌ فارسيّ كَفِيٌّ. وفي المقدّمة التي أعدّها جلالُ الدّين هُمائي لـ «ابتداءنامه» نجده ينتقد سلطانَ وَلَد لشيءٍ من عدم الإتقان في نَظْم الشّعر، بينما يُثني على أسلوب عبارته الشعرية وعلى نحو خاصّ على العنوانات النثرية بسبب ما تنطوي عليه من «روح الأصالة والفصاحة الفارسية» وخطوط التفكير الواضحة. ويحدث أحيانًا أن يصنع تعبيرًا أخّاذًا، برغم أنّه يفتقر في الأعمّ الأغلب إلى عفويّةِ أبيه الإبداعيّةِ واتّقادِه وأسلوبِه الأخّاذ في القصّ، معتمدًا في الأكثر على الشّرح التعليميّ والفلسفيّ بدلًا من التمثيل المُوضِح والتّشبيه. ويسمّي سلطانُ وَلَد العطّارَ «الرّوحَ» وسنائيَ «عَيْنَي القلب»، ويقول

إنّه يجعلهما قِبْلتَه (الديوان، بتحقيق أوزلوق، ص٢٧٧؛ GM80)، ويعدّ مَنْ يقرؤون شعرَهما وشعرَ الرّوميّ من «أهل القلب»ومن«زُمرة الأولياء» (SVE213-14).

ومهما يكن احترامُ سلطان وَلَد للسَّنائي والعطّار كبيرًا، ظلّ في الأعمّ الأغلب يحاكي فِكَرَ والده، الرّوميّ، وكثيرًا ما يقتبس عباراتٍ أو أبياتًا كاملة منه (GM74-3، 82-7). ويُشبه سلطانُ وَلَد والدَه أيضًا في أنّه في تضاعيف بعض أشعاره ينكر أيَّ اهتمامٍ بالشِّعر في حدّ ذاته. وفي حال الرّوميّ، يناقضُ أسلوبُه المتدفّق وصِيَغُه التعبيريةُ المشرقةُ هذا الإنكارَ، أمّا عندما يقول سلطانُ وَلَد مثْلَ ذلك، فنُحسّ بأنّه حقًّا أكثرُ انهماكًا في الفِكَر منه بفنّ الشّعر. ويميزُ سلطانُ وَلَد بين شِعْر الشّعراء، الذي هو جهدٌ لعقلهم ووجودهم كلّه، وشِعْر العاشقين والصّوفيّة، الذي يتدفّق من فَرْطٍ في السُّكْر العِشْقيّ أو العاطفيّ (SVE 53-5). مثلما تقولُ لنا الغزليّةُ الأولى في ديوانه (الدّيوان، بتحقيق أوزلوق، ٤-٥؛ GM77-8):

وما الشّـعرُ عنـدي؟ ـ إلى متى أفـاخِـرُ بهـذا الفنّ

إنّ عنـدي فنًّـا آخـرَ، غـير فنـون الشُّـعَراء

الشّعرُ مِثْلُ سحابٍ أسود، وأنا خَلْفَ ذلك السّحاب كالقمر

فـلا تُسـمِّ السّـحابَ الأسـودَ قـمرًا وضّاءَ الطّلعة

فإن كنتَ تشـاءُ رؤيتي، فتخلّصْ من سـحاب «الأنا»

فلِكَي تصِلَ إليك جَلْوةُ القمر، تعالَ على جسدٍ كالسّحاب

إنّ وَزْنَ الكلام سَهْلٌ، فانظرْ إلى وزنِكَ أنتَ

لكي تكون إمّا ذهبًا وفضّةً، وإمّا نحاسًا لا قيمةَ له ولا ثمن

ويستنتج گلبينارلي أنّه لو أنّ سلطانَ وَلَد لم يجد أمام عينيه المثالَ الشعريّ لوالده، لكان من المحتمل أن لا يكون قد مالَ إلى تأليف الشّعر (GM 81).

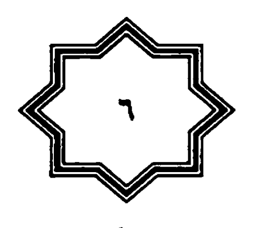
وفي ديوان سلطان وَلَد كلّه، وكذلك في كتابيه «ابتداء نامه» و «انتهاء نامه»، ينثر هنا وهناك عباراتٍ وأبياتًا ومقاطعَ من التركيّة وحتّى اليونانيّة. بل يتضمّن ديوانُه عشرَ غزليّات كاملة بالتّركية (GM 84-5)، برغم أنّ سلطان وَلَد نفسه لم يشعر بالاطمئنان إلى تمكّنه من ناصية اللّغة التّركيّة (SVE 394). ولأنّ هذه الغزليّات تمثّل بعضَ الأمثلة المدوَّنة الأولى للشّعر [٢٤١] التركيّ، بُذِل جهدٌ كبير في تهيئة النّص الصحيح والمعنى الصّائب لغزليّات سلطان وَلَد التركيّة(٥).

وبصرف النّظر عن أشعار سلطان وَلَد وغزليّاته، لا يدّعي لنفسه سُمعةً أقلَّ شأنًا في الخطابة والوعظ. ويُظهِر مجموعٌ من ستّ وخمسين من مواعظه ودروسه أنّه كان يتحدّث من المنبر بنثرٍ مباشر وجذّابٍ، محاكيًا طريقة «فيه ما فيه» لوالده برغم أنّ سلطان وَلَد يسمّي المجموعةَ باسم كتاب جَدّه ـ المعارف ـ ويبدو أنّه أعدّ الكتابَ للنّشر، لأنّ الفصولَ تقدِّم إحساسًا بالترابط والتهذيب. وتُظهِر لنا الصورةُ المكتوبةُ للمعارف أنّ سلطانَ وَلَد، على نحوٍ غير مثير للعجب، يقطع أحاديثَه بأبياتٍ شعريّة مستمدّة من مؤلَّفات سَنائي والعطّار ووالده، الرّوميّ.

وكان يتحدّث في بعض المناسبات عن شمس الدّين (GM 70). وقد نُشرت «المعارف» في ترجمةٍ تركيّة أعدّتها مليحة تاريكاهية بعنوان «معارف» (أنقرة: Milli Eğitim Basimevi,1949) وبالفارسيّة بعنوان : «معارفِ بهاء الدّين محمّد بن جلال الدّين محمّد بلخى، مشهور به سلطان وَلَد، بتحقيق نجيب مايل هروي (طهران: مولا،

١٩٨٨ م). ولم يُترجَم الكتابُ حتّى الآن إلى الإنكليزية، لكنه توجد له ترجمةٌ فرنسيّة (انظر الفصل ١٣ فيما بعد).

وإضافةً إلى هذه الأعمال، نُسبت أعمالٌ أخرى كثيرة إلى سلطان وَلَد عَبْر القرون. ومن ذلك «عشق نامه»، و «تراش نامه»، ورسالة الاعتقاد، إلى جانب ترجمة منظومة لرسالة نصير الدّين أبي القاسم السّمرقنديّ (تـ ١٢٥٨م) في الفِقْه الحنفيّ (GM 71). وهذه يمكننا أن نرفضها باطمئنان نِسبيّ بوصفها منحولاتٍ أو تزييفاتٍ متأخّرة، برغم أنّ بعض هذه النصوص المنسوبة زيفًا إلى سلطان وَلَدتْ تقليدَها التفسيريّ الخاصّ بها، مثلما نجد في «شرحِ «عشق نامه» حضرتِ بهاء الدّين ولَد» المختصر، لشخص اسمُه خالد (إستانبول، مهران مطبعه سي، ١٨٨٧ م). كتابٌ مختصرٌ آخر أعدّه أحمد رمزي آق يورِق (١٨٧٢ – ١٩٤٤ م) يقدِّم شرحًا تركيًّا لبعض أبيات سلطان وَلَد (إستانبول: مطبعة أسير، ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م).



الرّوميُّ الأُسطوريّ

[٢٤٢] مثلما رأينا، يقدِّم الرّوميُّ معلوماتٍ واقعيّةً قليلة نسبيًّا عن حياته الشخصيّة. ومن أحاديثه في «فيه ما فيه»، وديوانه ومَثنويّه، نظفر بلمحاتٍ عن مشاعره إزاء والده، وإزاء برهان الدّين، وإزاء شمس الدّين. وفي هذه الأعمال أيضًا يكشف الرّوميّ أيضًا عن أثارةٍ في شأن علاقته بصلاح الدّين زركوب وحُسام الدّين.

الرّسائلُ التي كتبها الرّوميُّ وانطوى عليها كتابُه «المكتوبات» (الرّسائل) أكثرُ كشفًا وإظهارًا، وهي تقدِّم فكرةً عن ضروب العون التي قدّمها لأفراد العائلة ولمريديه.

لكنّ سلطانَ وَلَد هو الذي يقدِّم لنا الصّورةَ القصصيّة الأولى لحياة الرّوميّ التي نمتلكها في كتابه «ابتداء نامه»، المعروف أيضًا بـ «وَلَد نامه». وقد كان سلطانُ وَلَد شاهدًا مباشرًا لكثيرٍ من الحوادث التي يصفها، ونَظَم منظومته السِّيرية بعد عشرين عامًا من تَرْك الرّوميّ لهذه الدّنيا، وهذا كلّه يجعل «ابتداء نامه» مصدرًا في غاية الأهمية. لكنّ سلطانَ وَلَد كان القوّةَ الدّافعة وراء تنظيم مريدي والده في طريقةٍ محكمة التّصميم، جاهد سلطانُ وَلَد طبعًا في سبيل ارتقائها. وإضافةً إلى ذلك، في نَظْم سلطان وَلَد قصّةَ والده، كان على سلطان وَلَد أن يجاري توقّعات جنس مناقب الأولياء في الأدب الصّوفيّ ومضائق الشّعر وقيوده. ولأنّ سلطانَ وَلَد ابنُ الرّوميّ والرّئيسُ المبجَّل للطريقة المولويّة الناشئة، يمكن القولُ إنه إلى

حدٌّ كبير هو الذي حدّد آفاقَ المستقبل في شأن كيف ينبغي أن تظهر المعلوماتُ السِّيريّة [المتصلة بسِيرة الحياة] في شأن الرّوميّ. ومثلما قُلنا، كان جنسُ السّيرة الرّوحيّة للصّوفيّة مؤسَّسًا تأسيسًا جيدًا تمامًا في هذا الوقت في رسائل فارسية، وهذه التقاليدُ الخاصّة بهذا الجنس الأدبيّ صاغت بقوةِ الأسلوبَ والطابعَ العامّ لتلك المؤلّفات التي تزوّدنا بماهيّة التفاصيل الحكائية التي نمتلكها في شأن حياة الرّوميّ. ويتمثّل جزء من هذه التفاصيل في تجربة وخبرة شخصيّة، وجزءٌ آخر في تمثيلاتٍ رمزيّة ومجازية، وجزءٌ ثالث في روايات شفهيّة مسجَّلة بقدرٍ من الاهتمام بصحّتها وصِدْقها ودقّتها.

ـ فريدون بن أحمد سپهسالار:

[٢٤٣]لسوء الحظّ، تظلّ طبيعةُ صلةِ فريدون سپهسالار بالرّوميّ غامضةً نسبيًّا. ونعرف القليلَ من المعلومات عن سپهسالار، ما خلا أنّ «سپهسالار» كان لقبًا يُعطى إلى موظّفي الجيش السّلاجقة وإنّ عددًا من أتباع الطّريقة المولوية فيما بعد يحملون هذا اللّقبَ في صورة اسمٍ للعائلة. وانطلاقًا من حقيقة أنّ فريدون سپهسالار مدفونٌ بجوار قبر بهاء الدّين وَلَد، ينبغي أن يكون قد تمتّع بوضع خاصّ ضمن خاصّة المولويّين عند وفاته. وبعد وفاة الرّوميّ بنصف قرن تقريبًا، كتب سپهسالار «رسالةً» هي **«رسالة سپهسالار»**، التي تزوّدنا بالمصدر السِّيريّ الثاني في القِدَم (بعد **«ابتداء نامه»** لسلطان وَلَد) الذي نمتلكه في شأن الرّوميّ وعائلته وخُلفائه. وسپهسالار، شأنُه شأنُ سلطان وَلَد، كتبَ من وجهة كونه عضوًا في حَلْقةِ خاصّةِ الرّوميّ وشاهدًا مُعاينًا لكثير من الحكايات التي يصفها.

كانت **«رسالةُ سپهسالار»** على نحو واضحٍ غيرَ مشهورةٍ كثيرًا في القرون الوسطى،

مُذهِبًا ألَّفَها رواجُ عمل الأفلاكيّ، لكنّ اثنين من المصادر يُظهرانِ أنّ بعض المولوية على الأقلّ كانوا مطّلعين على اسم سپهسالار وعمله. وهذان هما «إجازةٌ» صدرت في عام ١٤٧١ م لواحدٍ من أخلاف سپهسالار يُفهم منها ظاهريًّا أنّها تقدّم شجرةَ عائلته. وتُظهِر هذه الإجازةُ أنّ سپهسالار «له ارتباطٌ أُسَريّ بأخي تُرك، والدِ حُسام الدّين چلبي». ويضيف ثاقب دده في كتابه «السّفينة» أنّ سپهسالار متزوّجٌ من هذه الأسرة (GM 169).

طُبع النصُّ الفارسيّ لـ «رسالة» سپهسالار لأوّل مرّة بعناية شخصٍ اسمُه سيّد محمود علي بعنوان: **«رسالة فريدون بن أحمد سپهسالار»** (كانبور، الهند، ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م). ثم أُعيد طبعُها بالعنوان نفسه بإضافة حواشٍ وتعليقات كثيرة ومقدّمة قصيرة بعناية سعيد نفيسي (طهران: إقبال، ١٣٢٥هـ/ ١٩٤٧م)، ولإن كانت طبعةُ نفيسي أُعطيت عنوانًا جديدًا في طبعات لاحقة هو: **«زندگی نامه مولانا جلال الدّين مولوى»**. وهناك ترجمةٌ تركيّة أعدّها مدحت بهاري حُسامي في عام ١٩١٣ م وترجمةٌ ثانية أعدّها أحمد عوني قنوق ظهرت في عام ١٩٣٨ م. وهناك ترجمةٌ إلى الشّعر التّركيّ أعدّها حسين فخر الدّين دده (تـ ١٩١١ م)، لكن هذه الترجمة لم تُنشر (GM 170). وأعدّ تحسين يازيجي ترجمةً تركيّةً جديدة بعنوان:

Mevlânâ ve Etrafindakiler: Risale (Istanbul: Tercüman, 1977).

ولم تُنشر رسالةُ سپهسالار في الإنكليزية حتّى الآن، برغم أنّ ترجمةً مرفقةً بالحواشي والتعليقات ستكون ذخيرةً ممتازة لكلّ المهتمّين بالرّوميّ. ويبدو سپهسالار أكثرَ رصانةً من الأفلاكيّ، لكنّ مقارنةً مدقّقةً بين هذين الأثرين، وتفحّصًا للمصادر التي يعتمدانِ عليها في رواياتها والتفاصيل التي يقدّمانها، تظلّ أمنيّةً يُتطلّع إليها.

في عام ١٩٩٧م نشر بهرام بهيزاد دراسةً سمّاها: **«رسالةُ منحولِ سپهسالار:**

نسخهٔ گمشدهٔ مثنوى» (طهران: مؤسّسهٔ خدمات فرهنگى رسا، ١٣٧٦ هـ.ش/ ١٩٩٧م)، تحاول أن تُثبت أنّ هذا العملَ كان في الواقع تنقيحًا لكتاب الأفلاكي المسمّى **«مناقب العارفين»** ربّما أُعِدّ في وقتٍ ما في القرن السادس عشر. ولأنّ النّسخة المطبوعة لنصّ سپهسالار تبدو تقتفي أثرَ طبعةِ بولاق للمثنوي في نَقْل أبياتٍ من شعر الرّوميّ، يمكن تبعًا لذلك أن ترجع في تحريرها على صورتها الحاضرة إلى منتصف القرن التاسع عشر. وبرغم [٢٤٤] أنّ مناقشاتِ بهيزاد تستحقّ اهتمامًا أكثر، لم يتردّد فروزانفر وگلبينارلي وعُلماءُ سابقون آخرون في موثوقيّة «رسالة» سپهسالار. ولأنّ كتاب بهيزاد وصلَ إلى يدي متأخّرًا فلم أستطع تقييمَه ودَمْجَ مناقشاته في هذه الدّراسة، تعمل المناقشةُ الآتيةُ، بانتظار بحثٍ أعمق، على افتراض أنّ عملَ سپهسالار أصيلٌ، وليس من مصنوعات المتأخرين.

ويوُضِح فريدون سپهسالار مرّتين (Sep 6,33) أنّه ظلّ مُريدًا للروميّ لمدة أربعين عامًا، برغم أنّ هذا يجعلنا نواجه صعوبةً في فهم الترتيب الزمانيّ لوقائع حياته. ويتضح من بيّنةٍ داخليّة أنّ «رسالةَ» سپهسالار أُكملت في وقتٍ بين عام ١٣١٢ م أو ١٣٢٠ (الموافق لـ ٧١٢ هـ أو ٧٢٠) وعام ١٣٣٨ م (٧٣٩ هـ). وتصف هذه الرّسالةُ باختصارٍ فترةَ تولّي أولو عارف چلبي خلافةَ سلطان وَلَد، وكذلك فترة تولّي أمير شمس الدّين عابد چلبي، الذي تولّى وظيفةَ شيخ الطّريقة بعد وفاة أولو عارف في عام ١٣٢٠ م (٧١٩ هـ). ويتحدّث نصّ رسالة سپهسالار عن عابد چلبي كما لو أنّه ما يزال حيًّا ولا يأتي على ذِكْر خلفائه. ويجعلُ نفيسي (Sep 5) ومايرMeier (Mei 424) كلاهما عامَ ١٣٢٩ م (٧٢٩ هـ) تاريخًا لوفاة عابدِ چلبي ومن ثَمَّ آخِرَ تاريخٍ لإكمال النصّ. ومهما يكن، فإنّ گلبينارلي

يحدِّد وفاةَ عابد چلبي بعام ١٣٣٨ م (GM 132). فإن مات عابد چلبي في عام ١٣٣٨م، فلا بدّ من أن تكون «رسالةُ» سپهسالار قد أكمِلت بين هذين التاريخَيْن.

فإن صَحّ أنّ سپهسالار، كما يزعم، أمضى أربعين عامًا في حضور الشيخ، فسيضعُه ذلك في حَلْقةِ خاصّةِ الرّوميّ لمدّة عدّة سنوات بعد وفاة بهاء الدّين وَلَد في عام ١٢٣١ م (٦٢٨ هـ). وبرغم أنّ سپهسالار يخبرنا بأنّه كان يُكنّ احترامًا كبيرًا لعائلة وَلَد منذ طفولته الأولى، تشير ملاحظاتُه إلى أنّه كان منشغلًا بمسائل أخرى لبعض الوقت قبلَ أن يأذن له القدَرُ بأن ينضمّ إلى دائرة الرّوميّ في قُونِية. فإن حدث هذا بعد وفاة بهاء الدّين بوقت قصير، وإن كان سپهسالار في سنّ العشرين تقريبًا في ذلك الوقت، فلعلّه والحالُ كذلك كان في سنّ الستّين تقريبًا عندما توفّي الرّوميّ، وأنّه في عمرٍ ناهز المئةَ عام عندما أُكمِلت «رسالتُه»، أي بعد حوالي نصف قرن من وفاة الرّوميّ في عام ١٢٧٣ م. ويبدو هذا غيرَ محتمل، لكنه يمكن أن يُبيَّن بطريقتين على الأقلّ.

الأولى أنّه من المحتمل أنّ سپهسالار لم يؤلّف سيرةَ الحياة الكاملة لعائلة وَلَد بنفسه، وأنّ الأقسامَ المرتبطة بأبناء سلطان وَلَد، عارف چلبي أو عابد چلبي، أضافتها يدٌ أخرى. ويزعم گُلبينارلي (GM 170)، على أساس كتابِ تاريخٍ كتبَه ثاقب مصطفى دده (تـ ١٧٣٥ م) بعنوان «سفينةْ نفيسةْ مولويّان» («السفينة النفيسة للمولويّة»)، أنّ سپهسالار توفّي في حياة سلطان وَلَد، في الشّطر الأوّل من خلافته، ودُفِنَ في الضريح إلى يسار ابنِ الرّوميّ، علاءِ الدّين. ويجعل هذا تاريخَ وفاته بين عامي ١٢٨٤ م و ١٣١٢ م، ولكن ربّما يكون ذلك أقربَ إلى عام ١٢٩٥ م. ويمكن هذا أن يعني طبعًا أنّ الصفحات الثماني الأخيرة من «رسالته»، خاصةً الأقسامَ المتعلّقة بخلفاء سلطان وَلَد، أضيفت بعد ما يقرب من

ثلاثين عامًا. وهذه اليدُ الثانية ربما كانت يدَ ابنِه، جلال الدّين، الذي يقول ثاقب دده إنه كان مريدًا لسُلطان وَلَد (GM 170 ؛ GB 79). ويزعم توفيق سبحاني أنّ سپهسالار أكمل عمله في عام ١٣١٢م [٢٤٥] وأنّ الأقسام الأخيرة حول المولوية بعد سلطان وَلَد ألحقها ابنُ سپهسالار بين عامي ١٣٢٠ و ١٣٣٨م (Mak 292).

ويروي ثاقب دده أنّ فريدون سپهسالار في فترة شبابه كان يحضر مجالسَ بهاء الدّين وَلَد (GM 132, 169-70). ولأنّ بهاءَ الدّين وصلَ إلى قُونيِةَ في عام ١٢٢٨م وتوفّي في عام ١٢٣١م، سيجعلُ هذا سپهسالار في صحبة الرّوميّ لمدة ستّ وأربعين سنةً قمريّة (٦٢٦–٧٢م)، أو أربعٍ وأربعين سنةً شمسيّة. ومهما يكن، فإنّ ثاقب دده يكتب بعد مضيّ خمس مئة عام على الواقعة وهو، كما يُقِرّ گلبينارلي (GM 148-9)، يعبّر عن مؤرّخ لا يمكن الاعتمادُ عليه كثيرًا، على الأقلّ بقدر ما تكون التّواريخُ هي موضع الاهتمام.

وفي صورة حلٍّ بديلٍ، يمكن أن نقترح أنّ سپهسالار تزيّدَ وبالغ في طول الوقت الذي قضاه في صحبة الرّوميّ، أو أنّه لم يَعْنِ «أربعين سنةً» في الحساب الدقيق. ومهما يكن، فإنّ هذا العددَ كثيرًا ما يظهر في صورة صاحب مرتبةٍ عليا a topos في الأدب الفارسيّ، فسِنُّ الأربعين يُوحي بِعُمرٍ متوسّطٍ للإنسان، وأربعون سنةً أو أربعون يومًا تشير إلى امتدادٍ زمانيّ مقدَّس أو واقع على عَتبة الشّعور. ولو افترضنا أنّ سپهسالار ينتقل من العدد خمسة وعشرين أو ثلاثين إلى العدد السِّحْريّ أربعين، وأنّه انضمّ إلى حَلْقة مريدي الرّوميّ في شبابه، لظلَّ هذا يجعلُ ولادتَه في عام ١٢٣٠م على الأقلّ، ودخولَه في حَلْقة مولانا بعد لقاء الرّوميّ شمسًا بوقت قصير في أواخر أربعينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ، ووفاتَه وهو التِّسعونيّ [في العقد العاشر من العمر] في عشرينيّات القرن الرّابع عشر الميلاديّ.

وبرغم أنّ سپهسالار يخصّص فصلًا لكلٍّ من بهاء الدّين وَلَد وبرهان الدّين محقق، لا يوضح أنّه لقي أيًا منهما ومعظمُ الحكايات التي يرويها عنهما تُصنَّف بأنّها رواياتٌ عن وسيطٍ ثانٍ أو ثالثٍ، وتأتي من دون ذكر مصدر، على هذا النحو: «يُروى أنه .. » (نقل است كه ـ بالفارسيّة). ولأنّ الرّوميّ أمضى معظم ثلاثينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ يدرس في سورية [الشّام] وتحت وصاية برهان الدّين محقّق، الذي وافته المنيّةُ في عام ١٢٤٠م تقريبًا، يبدو من غير المرجَّح أنّ سپهسالار صاحَبَ الرّوميّ إبّان هذه الفترة، والحقيقةُ أنّ سپهسالار في رواية كرامةٍ حدثت إبّانَ إقامة الرّوميّ في حلب يستعملُ (79) التعبيرَ نفسَه، «يُروى أنّه ..»، أمّا في معظم الحالات فيبدأ رواياتِ كرامات الرّوميّ إمّا باسم الشخص الذي يرويها وإمّا بتعبير: «حدثَ مرّةً»، الأمرُ الذي يدلّ على أنّ سپهسالار شخصيًا كان حاضرًا.

وفي الفصل الذي عقدَه سپهسالار لشمس الدّين التّبريزيّ، يستعمل مرّةً أخرى صيغةَ «يُروى أنّه ..» من دون أن يسمّي المصادر، ليُدخِل عددًا من الحكايات في شأن شمس. وسپهسالار، الذي عَدّ سلطانَ وَلَد مريدًا رسميًا لشمس الدّين (Sep123)، يورد أو يلخّص مقاطعَ طويلةً (من ذلك مثلًا Sep 71, 124, 125, 130 إلخ ..) في شأن شمس ومقاطعَ أُخَر من كتاب **«مثنوى ولدى»** لسُلطان وَلَد، وهو الكتابُ الذي يسمّى الآن عمومًا **«ابتداء نامه»**، الذي يخبرنا سلطان وَلَد في آخره أنه أُلِّف بين شهري آذار وحزيران من عام ١٢٩١م .

ولأنّ سپهسالار لا يزعم على نحوٍ واضح أنّه لقي شمسًا، ولأنّه يصف كثيرًا من الحكايات التي يرويها بأنها رواياتٌ عن وسيط وغيرُ مباشرة، في مقدور المرء أن يخمّن أنه انضمّ إلى حَلْقَةِ الرّوميّ في وقتٍ ما عَقِب اختفاء شمس [٢٤٦] في نهاية عام ١٢٤٧م (٦٤٥هـ).

ولا يبيّن سپهسالار على نحوٍ واضح أنّه لقي شخصيًّا صلاحَ الدّين زركوب أو حُسامَ الدّين چلبي أو سلطانَ وَلَد أو أولو عارف چلبي أو شمس الدّين عابد چلبي أيضًا، لكنّه في الحديث عنهم لا تَستعملُ «رسالةُ» سپهسالار صيغةَ «يُروى أنّه ..»، الأمرُ الذي يوحي بأنّ المعلوماتِ التي يقدّمُها في شأن هؤلاء الأفراد تأتي مباشرة من دون وسيط.

يحكي لنا سپهسالار أنّه بدأ بكتابة «رسالته» بطلبِ فردٍ من خاصّة الدّائرة المولويّة، أشار إلى أنّ أولئك الذين رأوا الرّوميّ شخصيًّا كانوا في مرحلة الشيخوخة وسيأخذون معهم إلى قبورهم سريعًا ذكرياتِهم عن الأعمال والكرامات التي شاهدوها من شيخهم. تردّد سپهسالار في البدء، معترضًا بأنّ وصفَ مقام الرّوميّ كان أكبر من قدراته الضعيفة. لكنّ صاحبه أصرّ قائلًا (Sep 8):

إذا لم يستطعْ أحدٌ تجفيفَ نهر جيحون بما يشربُ

ففي مقدور الإنسان أن يتذوّق بقدر عَطَشِه

وفي نهاية الأمر أقنع هذا الصّديقُ سپهسالارَ بأن يُجري القلَمَ على الورق. ويبيّن المقتطفُ الآتي (6 - 4 Sep) روحَ مقاصد سپهسالار ونكهتَها:

هكذا يقولُ أقلُّ العبيد وأصغرُهم فريدون بن أحمد، المعروف بسپهسالار: إنّه منذ أوّل عهد الصِّبا كان لمحبّةِ هذه الطائفة والإخلاصِ لها أثرٌ عظيمٌ في قلبِ هذا الضعيف وروحِه، إلى أن هبّت في النهاية رياحُ السّعادة فوجّهت هذا الضعيفَ الفقيرَ الحقير إلى الجَناب المقدّس لمولاي، شيخِنا وسيّدِنا وسَندِنا، قطبِ الأولياء وسلطانِ الأتقياء والمحقّقين، برهانِ الموحّدين، كاشفِ أسرارِ الأزَليّة، شارحِ رموز الأبَديّة، سِرِّ الله الأكبر وبرهانِ الله الأزهر، محبوبِ جناب ربّ الأرباب، قُطْبِ الأقطاب، المستغني عن جميع الألقاب، مولانا جلالِ الحقّ والملّة والدّين، وإرثِ الأنبياء والمرسَلين، محمّد بن الحسين الخَطيبيّ

البلخيّ البكريّ، عظّمَ اللهُ ذِكْرَهم وقدّس اللهُ أرواحَهم بكمالاته ونوّرَ أرواحَ المريدين بكلماته المستعذبات، فإنّ الهدى والرّحمة للمؤمنين هي عبارةٌ عن هذا، حتّى أفنيتُ خلاصةَ عمري بملازمة حضرته ونقشتُ صورةَ محبّته «كالنّقْش في الحجر» على صحيفة قلبي. رأيتُ جمالَ «ما لا عينٌ رأتْ» وسمعتُ الكلامَ الذي «ما لا أذنٌ سمعت»، مثلما يبيّنُ بلسانه المبارك في صفة حاله:

ما أكثرَ النّيرانَ التي ستشتعلُ من نَفَسي في هذا العالَم،
ما أكثرَ البقاءَ الذي يجيشُ من كلماتي الفانية،
كلماتي الظاهرةُ تصل إلى كلّ الآذان،
لكنَّ صرخاتِ روحي لن تصل إلى أحَد

ولأنّ الجوهر المبارَك لا يظلّ موجودًا في صورة بشريّة، فحذارِ أن تنظر إلى أحدٍ سواه، مثلما يقول:

اعلَمْ أنّ الشّيخَ تتجلّى فيه صفاتُ الحقّ كلُّها
برغم أنّ الشّيخَ يظهرُ في صورةٍ بشريّة
والحقُّ أنّني احترقتُ ألْفَ مرّةٍ في نار عِشْقه وفنيتُ عن نفسي، حتّى في النهاية صار ظاهري وباطني مركّبَيْنِ من محبّته .. مصراع:
رقّ الزجاجُ ورقّت الخمرُ

رباعي:

جاء العشقُ وصار كالدّم في عروقي وجِلْدي
حتّى أفرغني من نفسي وملأني بالحبيب
أجزاءُ وجودي كلُّها أخذت تحبّ
ليَ منّي اسمٌ فقط والباقي كلّه هو

[٢٤٧] ولمدّة أربعين عامًا كان هذا الضعيفُ مع الأتباع والعشّاق

الآخرين، الذين كان كلٌّ منهم إمامًا للعصر ومقتدًى للدهر، وفي علوم الظّاهر والباطن لا نظيرَ له في الدّنيا، وفي الوَرَع والتقوى عزّ مثيلُه، يُمضون في حَضْرته اللّيلَ إلى النهار والنهارَ إلى اللّيل، يدورون طوعًا أو كَرْهًا حولَه كما تدور بناتُ نَعْشٍ حول قُطبها. بيت:

قتلَ مِثْلي ألفَي عاشقٍ بسبب عِشْقه

ولم تتلوّثْ إصبعُه بـدَمِ أحَدٍ منهم

إلى أن غيّبَ حُكْمُ «إنّا لِله وإنّا إليه راجعون» الصّادرُ من الخالقِ وربِّ «كُنْ فيكون» تلك الشّمسَ الوهّاجةَ عن أعين أهل النّقْص في جنّة الغيب، وأعادَ نورَ اللّيل الدّيجور إلى أصلِه ومحله ومكنه في محل قُدْسٍ «عندَ مليكٍ مقتدِر».

ويتقدّم مؤلّفُ سپهسالار وفقًا لترتيب زمان وقوع الحوادث، ساردًا المعلومات والحكايات مرصّعةً بشِعْرٍ مستمَدٍّ في الأغلب من شعر الرّوميّ، مع عنواناتٍ مستقلّة للموضوعات الآتية:

١ـ «إسنادُ الخِرْقة والتّلقين» من محمّد [عليه الصّلاةُ والسّلامُ] إلى بهاء الدّين وَلَد، منطويًا ذلك على عَلِيٍّ [كرّم اللهُ وجهَهُ]، والحسنِ البصريّ، وحبيبِ العجميّ، وداوود الطّائي، ومعروفِ الكَرْخيّ، والسَّرِيّ السَّقَطيّ، والجُنَيد، والشّبليّ، ومحمّد رُجّاج، وأبي بكرٍ النّسّاج، وأحمد الغزّاليّ، ووالد بهاء الدّين، أحمد الخطيبيّ. (صفحة واحدة).

٢ـ ذكر مقامات بهاء الدّين وَلَد (١١صفحة).

٣ـ ولادة مولانا جلال الدّين (صفحة واحدة)، الذي جاء إلى عالَم الوجود في «خير ساعةٍ وأسعدِ طالعٍ» في عام ٦٠٤هـ. ونرى تاريخَ عودته «إلى جوار رحمة الحقّ» ههنا: الخامس من جُمادى الآخرة عام ٦٧٢هـ.

٤ـ «أسانيدُ الخِرْقة والتّلقين» من محمّد [عليه الصّلاةُ والسّلامُ] إلى مولانا (ثلاث صفحات)، وهم الأشخاصُ أنفسُهم الذين رأيناهم في سلسلة أبيه. بإضافة سيِّد برهان الدّين محقِّق الذي علّمَ مولانا معارفَ بهاء الدّين وتعاليمَه، لا بهاء الدّين نفسه. أمّا تعليقاتُ سپهسالار فتقلِّل، في أيّة حال، من أهميّة برهان الدّين، مؤكِّدةً أهميّةَ الخضر، الذي أنار عينَ ضمير مولانا بـ «الحقائق والمعارف والعلوم اللّدنيّة». ويزعم سپهسالار أنّه عندما كان الرّوميّ في دمشق في حُجرته في المدرسة البرّانيّة رُئي في عددٍ من المناسبات في صُحبة الخضر، الدّليلِ الصّوفيّ لموسى في القرآن والشّخصيّةِ المحبوبة في عالَم التصوّف. ويشير سپهسالار إلى أنّه في الوقت الذي كان يكتب فيه **«رسالتَه»** أصبحت حجرةُ الرّوميّ السّابقة في تلك المدرسة مكانًا مقدَّسًا «يذهب النّاسُ لزيارته ويطلبون حاجاتهم فتقع في محلّ الإجابة».

ولا شكّ في أنّ مولانا شمسَ الدّين «حضرةَ سلطان الأولياء والأقطاب، تاجَ المعشوقين، محبوبَ حضرة ربّ العالمين» لم يُنسَ، لكنّه جاء في وصفه أنّ مولانا جلالَ الدّين تعلّم «طريقة السّماع» منه، واقتبس من حضرته طريقةَ لَفّ العمامة. كذلك ذُكِر بإجمالٍ («كتابتُها هنا تشغل فراغًا كبيرًا») أحاديثُ في الموضوعات الصّوفيّة في دمشق بين الرّوميّ والشّيخ محيي الدّين بن عربيّ، وسعد الدّين حَمويه، وعثمان الرّوميّ، وأوحد الدّين الكرماني وصدر الدّين القونيويّ.

[٢٤٨] ٥- «مناقب حضرة مولانا، قُدِّسٍ سِرُّه العزيز» (٩٢صفحة)، ويصف فيه رياضاتِ مولانا ومجاهداته في التخلّي عن النفس والصّيام والصّلاة والدّعاء والتقوى، ويتحدّث عن حالاته الرّوحيّة ومكاشفاته واهتمامه بالسّماع وإنشاده الشعر، وعن كراماته ووداعه الدّنيا.

٦ـ أصحابُ مولانا وخلفاؤه، بدءًا ببرهان الدّين محقّق التّرمذيّ (٤صفحات).

٧ـ شمسُ الدّين التّبريزي (١٣ صفحة).

٨ـ صلاحُ الدّين زركوب (٧ صفحات).

٩ـ چلبي حُسام الدّين (٧ صفحات).

١٠ـ سلطان وَلَد (٣ صفحات).

١١ـ چلبي عارف (صفحتان).

١٢ـ چلبي شمس الدّين عابد (صفحة واحدة).

وقد آمن سپهسالار بعددٍ من كرامات الرّوميّ وهو يرويها مميِّزًا بعنايةٍ بين أصناف المعجزات النّبوية، التي لم تظهر للرّوميّ، وكراماتِ الأولياء، التي ظهرت للرّوميّ. وبرغم أنّ معظم مؤلّفي الصّوفيّة قالوا بهذا التمييز النّظريّ لكي لا يزعموا للأولياء كراماتٍ أكثر إثارةً من الأنبياء، في معظم الأحيان، ومن ذلك مثلًا في «كرامات» الشيخ أحمد جام، يكون الاختلاف العمليُّ ضئيلًا [1]. والكراماتُ التي يعزوها سپهسالار إلى الرّوميّ تبدو ملطّفةً مقارنةً بأعمال تحرّكِ الأشياء أو النّاس من دون تدخّل القوّة الجسمية، وتحويل العناصر إلى عناصر أخرى وهلمَّ جرًّا من الأمور التي تُروى عن كثير من الأولياء الصّوفيّة الأوائل. كراماتُ الرّوميّ، عند سپهسالار، تشتمل في الأعمّ الأغلب على أعمال اللّطف الخارق للعادة، وإظهاراتٍ للقوّة تفوق العالَمَ الطبيعيّ، والإخبارِ عن أمور مستقبليّة، كالأمور الآتية:

حدثَ مرّةً أن كان حضرةُ مولانا جالسًا إلى جانب غدير، منشغلًا بالمعارف والحقائق. كانت الضّفادعُ تنقّ في الماء على نحوٍ يتعذّرُ معه استماعُ المعارف بسبب نقيقها. فما كان من حضرة مولانا [خداوندگار ـ بالفارسيّة]، قدّس

اللهُ سِرّه العزيز، إلّا أن صاحَ بالضّفادع وقال بهيبةٍ كاملة: «إن كنتُنّ تَقُلْنَ أحسنَ مما نقول فقُلْن لكي نسكت، وإلّا فاستمِعْنَ». وفي الحال سكّتْنَ، ولم يعد أحدٌ يسمع صوتَ الضّفادع مدّةً طويلة في تلك الناحية (Sep 83).

وتروي ملِكة سعيدة كوماج خاتون، التي كانت متزوّجة من السّلطان رُكن الدّين، قائلةً:

- في يومٍ من الأيّام كنّا جالساتٍ في قَصْرٍ كان قديمًا مُلْكًا للسّلاطين مع جَمْعٍ من السّيدات. وعلى حين غِرّةٍ دَخَلَ حضرةُ مولانا، عظّم اللهُ ذِكْرَهُ، من الباب فقال: «اخرُجْن سريعًا من الحجرة». وفي الحال اندفعْنا من الحجرة حافياتٍ. وعندما خرج الجميعُ انهار طاقُ الصُّفّة. وقعْنا على قدَمَيْه المباركتين، وشكرْنا الحقّ وقدّمنا الصّدقاتِ لأرباب الحاجات (Sep 91).

- في كلّ مرّة يذهب فيها حضرةُ مولانا لحَلْق شَعْره إلى الحمّام العموميّ يكون أكثرُ الأصحاب حاضرين، ومن أجل التبرّك كانوا يقتسمون آثارَه فيما بينهم. [٢٤٩] كان درويشٌ مسكينٌ يجلسُ في زاوية الحمّام ولا يستطيع الحركة. فعنّ لخاطره أنّه ماذا يكون لو أنّ الأصحابَ أعطوني أيضًا من تلك الأشياء التي يتبرّكون بها. وفي الحال تناولَ مولانا مقدارًا وأرسلَه لذلك الشّخص، فخرّ ذلك العزيزُ ساجدًا من حُسْن الكرامة التي حصلت لمولانا وصار مِنْ توّه مُريدًا لتلك الحضرة (Sep 104).

كثيرًا ما يقدِّم لنا جنسُ حكايات الكرامة الصّوفيّة أعمالًا أسطوريّةً وغيرَ قابلةٍ للتّصديق من مثل السِّحْر وقراءة الخاطر وتحويل العناصر، وهي أعمالٌ تبدو رواياتُ سپهسالار المتقدّمة مقارَنةً بها محدودةً جدًّا. وتقدِّم لنا حياةُ الرّوميّ التي كتبها سپهسالار تاريخًا أكثر رصانةً بكثيرٍ من رواية الأفلاكيّ المعاصرة لها، إذ مضت سنةُ

الأفلاكيّ على تصديق أحداثٍ خارقةٍ للعادة مرتبطةٍ بالرّوميّ وشمس. ولأنّ الأمر كذلك، في مقدورنا أن نضعَ درجةً أكبر من التصديق في سپهسالار، برغم الشكّ في شأن سِنِي صُحبته للرّوميّ وتاريخ تأليف «رسالته»، ونعدَّه، من أجل إعادة بناء أحداث حياة الرّوميّ، موثوقًا أكثرَ من الأفلاكيّ على جهة العموم.

شمسُ الدّين أحمدُ الأفلاكيّ:

الكتابُ الأكثرُ طولًا والأكثر تفصيلًا أيضًا من رسالة سپهسالار هو كتابُ **«مناقب العارفين»** لأحمد الأفلاكيّ (المتوفّى في ١٥ حزيران من عام ١٣٦٠م). بدأ شمسُ الدّين أحمد الأفلاكيّ العارفيّ كتابةَ **«مناقب العارفين»** في الخانقاه المولويّ في قُونِية في عام ١٣١٨م (٧١٨هـ)، مثلما يبيّن لنا في المقدّمة (Af 4). وهو لا يذكر **«رسالةَ»** سپهسالار، برغم أنّ العملَيْنِ كليهما يتّبعان تقريبًا التنظيمَ نفسَه ولعلّهما كُتبا في وقتٍ واحدٍ تقريبًا. ويعني هذا أنّ الأفلاكيَّ بدأ الكتابةَ عندما كان سپهسالار ما يزالُ يُكمِل **«رسالَته»**، لكنّه استمرّ في تنقيح وتوسيع كتابه **«المناقب»**، الذي يوجد في أكثر من نسخةٍ معدّلة (مقدّمة يازيجي، Af 18 -9). وربّما لم يكمل الأفلاكيُّ الصّورةَ النهائية لـ **«مناقبه»** إلّا في عام ٧٥٤هـ الموافق لوقتٍ بين شباط ١٣٥٣م وكانون الثاني ١٣٥٤ (مقدّمة يازيجي، Af 8- 9)، بعد وقتٍ طويل من الوقت الذي ينبغي لسپهسالار أن يكون قد توفّي فيه.

والغريبُ، في أيّة حال، أنّ الأفلاكيّ لا يذكر عملَ سپهسالار، ولا يذكر سپهسالارُ الأفلاكيَّ، برغم أنّ بعض الأفراد يُورَدُ ذِكرُهم في صورة المصادر في العملَيْن كليهما. يذكرُ الأفلاكيُّ شخصًا اسمُه جلالُ الدّين بن سپهسالار و/ أو جمالُ الدّين بن سپهسالار، ويذكر

أيضًا شخصًا اسمُه حُسام الدّين بن سپهسالار كان يمتلك بستانًا في قُونِيَةَ، ولعلّهما من ذوي قرابة فريدون سپهسالار، مؤلّف «الرّسالة». وربّما لا يكون الصّمتُ المتبادَلُ عَرَضيًّا. والأفلاكيُّ وسپهسالار، برغم أنّهما يكتبانِ في الوقت نفسه ويتحدّثان عن الأحداث نفسها، يعبِّران عن موقفَيْنِ مختلفَيْنِ من حياة الرّوميّ وولايته، وربّما عن مدرسَتَيْنِ أو اتجاهين متضادّين بين المولويّة بعد جيلَيْنِ من وفاة الرّوميّ.

بدأ الأفلاكيُّ العملَ في المناقب بإشارةٍ من أولو عارف چلبي (Af 4)، جامعًا رواياتٍ من الأفراد الذين كانوا ما يزالون على قيد الحياة الذين التقوا [٢٥٠] الرّوميَّ ومقدِّمًا سلاسلَ أسانيد في حال تلك الرّوايات التي جاءت إليه من وسيطٍ ثالثٍ ورابع. ويبدو أنّ الأفلاكيّ راجعَ «معارفَ بهاء وَلَد» و«مقالات شمس»، إضافةً إلى «ابتداء نامه» لسُلطان وَلَد وطبعًا ديوان شمس والمثنويّ للرّوميّ. لكنّ الشّطر الأعظمَ من مادّته يبدو أنّه جاء من رواياتٍ شفهيّة، مكتوبةٍ من دون اهتمامٍ بتخليص الواقعيّ أو الممكن ممّا هو غيرُ محتمل أو غيرُ قابلٍ للتّصديق.

وإنّ لقَبَ شمس الدّين، وهو «الأفلاكيّ»، ربّما يعكس توجُّهَه نحو التصوّف العرفانيّ أكثرَ من أيّ اهتمامٍ بعلم النجوم والفَلَك. ومن وجهةٍ أخرى، ربّما يشير أيضًا إلى ارتباطه ببَدْر الدّين التّبريزيّ، الذي له ممارسةٌ في «الكيمياء والسِّيميا» وعلّمها لبعض مريدي الرّوميّ (Sep 39- 40). ويشير الأفلاكيُّ (272) أيضًا إلى سِراج الدّين مثنويّ خوان [بالفارسيّة بمعنى مُنْشِد المثنويّ] بوصفه أستاذَه، وإلى علاء الدّين أماسيّة بوصفه واحدًا من تلامذته (Af 880). وفي موضع آخر، يتحدّث الأفلاكيُّ عن تهديدٍ لحياته من شاعرٍ اسمُه حُسامُ الدّين بن آينه دار (Af 930).

اعتقادُ الأفلاكيّ بولاية أولو عارف چلبي يتجلّى مرارًا في الرّوايات المباشرة التي يرويها، معتقِدًا أنّ أولو عارف شفاه مرّةً (Af 253- 4). ويخبرنا الأفلاكيُّ بأنّ والدَه توفّي في بيت أُزْبِك خان، في مدينة سراي، تاركًا للأفلاكيّ بعض الممتلكات، التي منها عددٌ من الكتب. تلقّى الأفلاكيُّ نبأ وفاة والده وهو في الطّريق من قيصَريّة إلى سِيواس في وقتٍ من فترة ولاية أولو عارف چلبي، أي بين عامي ١٣١٢م و ١٣٢٠. وقد صمّم الأفلاكيّ، الذي استبدّ به حُزنٌ عظيمٌ، على الذّهاب والسّهر على الميراث، لكنّ أولو عارف چلبي منعَه من فِعْل ذلك، قائلًا إنّه محتاجٌ إلى تركيز انتباهه على شيخه، لا على حُطام الدّنيا (Af 931- 2). ويبيّن هذا طبعًا أنّ الأفلاكيّ كان مُريدًا لأولو عارف چلبي، الذي يبدو أنّه شرّف الأفلاكيَّ بأن أشار إليه بـ «الشّيخ» (Af 932). ويرجع لقَبُ «العارفيّ» الملحق بالأفلاكيّ يقينًا تقريبًا إلى كونه مريدًا لأولو عارف.

وينسج ثاقب دَده قصّةً خياليّة حول وفاة الأفلاكيّ حُزْنًا وأسًى بعد أربعين يومًا من وفاة أولو عارف چلبي ودَفْنه بجانب سپهسالار (GM 170- 71). ومهما يكن، فإنّ الأفلاكيَّ لم يُتوفَّ حتى آخِرِ يومٍ من شهر رجب في عام ٧٦١هـ الذي يوافقُ مساءَ يوم الإثنين في ١٥ حزيران من عام ١٣٦٠م، بعد تسعين سنةً تقريبًا من وفاة الرّوميّ. وتأتي هذه المعلومةُ من الكتابة الموجودة على حجر قبره، الواقع في بُقعةٍ في قُونِية مجاورةٍ لضريح الرّوميّ في فِناء منزل شخصٍ اسمُه خواجه توپ باش. وعندما دُمِّر منزلُ خواجه توپ باش في عام ١٩٢٩م، اشترى متحفُ مولانا هذه المِلْكيّة (GM 173). أمّا في شأن تاريخ ولادته، فليس لدينا معلوماتٌ، لكنّه يبدو قد التقى زوجةَ سلطان وَلَد، ابنةَ صلاح الدّين، وكذلك آخرين كثيرين كان لهم اتصالٌ شخصيّ بالرّوميّ.

وخلافًا لسپهسالار، لم يعرف الأفلاكيُّ الرّوميَّ معرفةً شخصيّة، إذ إنّه وُلِد بعد وفاته، ولعلّ هذا ساقه إلى الانتفاع بمصادرَ أكثرَ ابتغاءَ تقديم نطاقٍ من التفاصيل السِّيريّة أوسعَ من ذلك الذي قدّمه سپهسالار. لكنّ صورةَ الرّوميّ التي رسمَها الأفلاكيُّ غيرُ مقيّدةٍ بأيّ ذكرياتٍ مباشرة للرّوميّ، المخلوقِ البشريّ، ولعلّ هذا يفسّر جزئيًا تقبّله القِصَصَ الأكثر خياليّةً وغرائبية [٢٥١] التي تدور حول موضوع الشّخص الذي هامَ فيه. ويروي الأفلاكيُّ أحداثًا خارقةً للعادة من دون أن تطرف له عَيْنٌ، إلى جانب تفاصيلَ أكثر دنيويّة عن حياة الرّوميّ العائليّة تبدو قابلةً للتصديق إلى الحدّ الكافي. وعندما يكتب الأفلاكيُّ بعد ذلك بكثير يقدّم معلوماتٍ أكثر كثيرًا في شأن حياة أولو چلبي والمولويّة المتأخّرين. وإذا كان العلماءُ غيرَ ميّالينَ إلى النظر إلى «مناقب» الأفلاكيّ على نحو أكثر تحقيقًا وتمحيصًا،فما ذلك إلّا لأنّ التفاصيلَ السّيرية التي يقدّمها لا يمكن العثور عليها في أيّ مصدر آخر.

إنّ أجزاءً من «مناقب العارفين» للأفلاكيّ تُرجمت في البدء إلى الإنكليزية بعناية السّيرجي. دبليو. رِدْهاوس Sir J. W. Redhouse وأُدخلت تحت عنوان "Acts of Adepts" في المدخل إلى ترجمة أجزاءٍ من المثنويّ في عام ١٨٨١م (انظر الفصل ١٤، فيما بعد)؛ وهذه الترجمةُ المختصرةُ نُشِرت على نحوٍ مستقلّ في كتابٍ ورقيّ الغلافِ بعنوان «أساطيرُ الصّوفيّة Legends of the Sufis»:

(Surrey, England: Coombes Spring Press, 1965, revised, Weaton, Illinois: Theological Publishing House, 1976).

وهناك أيضًا ترجمةٌ فرنسية في جزأين أعدّها كلِمان هوار Clément Huart (١٨٥٤م –١٩٢٦م)، بعنوان: «الأولياء الدّراويش الدّوّارون»:

Les Saints des derviches tourneurs (Paris: E . Leroux, 1918-22; reprinted Paris: Sindbad, 1978),

وليست، في أيّة حال، موثوقةً تمامًا. وكان نصُّ «مناقب العارفين» للأفلاكيّ معروفًا على نطاقٍ واسع في مرحلة القرون الوسطى، وتُرجِم إلى التركيّة مرّاتٍ كثيرة على امتداد القرون بجهود مريدي الرّوميّ ومحبّيه والمولويّين، ومن هؤلاء زاهد بن عارف (١٤٠١م)، وگوْرِك زاده حسن (١٧٩٥م)، وعبد الباقي بن الشيخ السيّد أبي بكر دَده أفندي (١٧٩٧م). وإضافةً إلى هذه الترجمات الكاملة، أُعِدّ عددٌ من التّرجمات التركية المختصرة عبر السّنين، ومن ذلك التّرجماتُ التي أعدّها كمال أحمد دده (تـ ١٦١٧م)، وترجمةُ درويش خليل سَنائي (تـ ١٥٤٤م)، وترجمةُ درويش محمود مثنوي ـ خوان (تـ ١٥٧٤م). هذه التّرجماتُ التركيّةُ المصوّرةُ في الأعمّ الأغلب لـ «مناقب» الأفلاكيّ تناقلها المريدون المولويّون أنفسُهم وفعلت فعلَها في انتقالِ حكاية الرّوميّ وسيرة حياته وحِفْظِها حتّى يومنا الحاضر.

وفي وقتٍ أقرب من ذلك كلّه، أعدّ تحسين يازيجي ترجمةً علميّةً لمناقب العارفين إلى اللّغة التّركيّة، بعنوان:

Âriflerin menkibeleri (Ankara: Millî Eğitim, 1953- 4 ; reprinted Istanbul : Hürriyet, 1973).

ونشر تحسين يازيجي بعد ذلك في جزأين الطّبعةَ المحقّقة الأولى للنصّ الفارسيّ لـ «مناقب العارفين»، بناءً على مقابلةٍ لعددٍ من مخطوطات أقدم عهدًا، بعنوان:

Manâqeb al-Ârefin (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1959 and 1961; 2nd ed., 1976-80).

وهذه الطّبعةُ، مع مقدّمة يازيجي الحافلة بالمعلومات بالتّركيّة، أعيدت طباعتُها بالأُفست في إيران، مرّةً أخرى في مجلّدين بعنوان: «مناقب العارفين» (طهران: دنياى كتاب، ١٩٨٣م). ثمّ ظهرت ترجمةٌ إنكليزيّة مُحشّاةٌ بالحواشي والتعليقات وقيّمةٌ بعناية جون أوكين John O'Kane بعنوان: كرامات العارفين لله

The Feats of the knowers of God" (Leiden: Brill, 2002).

يروي كتابُ «مناقب العارفين» للأفلاكيّ، مثل رسالة سپهسالار، حكاياتٍ وقِصَصًا عن حياة الرّوميّ، وخاصّته، ما عدا أنّ عملَ الأفلاكيّ يصلُ في حجمه إلى ستّة أمثال، أو سبعة أمثال، رسالة سپهسالار. وتُلبّي مجموعةُ الأفلاكيّ مطالبَ النّوع الأدبيّ المسمّى «حياة الأولياء الصوفيّة» الذي يميل على غرار نظيره الأوروبّي في القرون الوسطى «حياة القِدّيسين» إلى تقديم أوصافٍ للعارفين الذين يهتمّ بهم بلُغةٍ غايةٍ في الجمال الأدبيّ وعلى نحوٍ يُظهر مناقبَهم وكراماتهم. وتتمثّل كُتبُ شَرْح أحوال الصوفيّة قبلَه [٢٥٢] بـ «سيرة ابن خفيف الشّيرازيّ» و«أسرار التّوحيد» لمحمّد بن منوَّر، و«مقامات الشّيخ ژنده پيل» في أحوال الشيخ أحمد جام لمحمّد الغزنويّ، و«تذكرة الأولياء» للعطّار، وكلّها تنسب أعمالًا خارقةً وقدراتٍ متجاوزةً للطبيعة إلى الأولياء الصوفيّة الذين تصفهم. وبسبب ذلك لا نستطيع أن نتوقّع من مؤلّف سيرة حياة صوفيٍّ كهذه أن يصوّر الأولياءَ المؤسِّسين لأخويّة الرّوحيّة في صورة أناسٍ عاديّين فانينَ، ولا يخرج الأفلاكيُّ عن هذا النّهج.

الحكاياتُ التي يرويها الأفلاكيُّ، معبِّرًا عنها بنثْرٍ يميل إلى الزُّخرف، مهتمّةٌ بالكرامات والمناقب في طبيعتها ومرصَّعةٌ بأشعارٍ نظَمَها الأفلاكيُّ نفسه. وكثيرًا ما يُطلعنا على ظروف نَظْم أشعار الرّوميّ المختلفة، برغم أنّ هذه الظروف لا تُقنعُنا دائمًا بصحّتها. وقد قصد الأفلاكيُّ أن يوجِّه هذا الأثَر إلى جمهور المبتدئين في سلوك الطريق الصوفيّ؛ ولولا ذلك، كما يومئ، لأدخلَ في كتابه أسرارَ حقائقَ أكثر من هذه أيضًا:

لو كان هناك مجالٌ للقول لقُلْتُ أشياءَ جديرةً بالقول

والحقُّ يقولُ أحسنَ منّي: تمسَّكْ بأهدابِ الدّين

(Af 5)

وفي مقدّمة الكتاب (Af 4)، يُخبرنا الأفلاكيُّ بأنّ شيخَه، سلطانَ العارفين، چلبي

جلال الحقّ والدّين العارف، وجّهه إلى أن يكتب كراماتِ الآباء العظام والأجداد والخلفاء الكِرام للطريقة المولويّة. بدأ الأفلاكيُّ هذه المهمّة إحساسًا منه بالواجب في عام ١٣١٨م، مدوِّنًا في صورة «تذكرةٍ» للمريدين المولويّين كلَّ روايات أعمالِ مؤسّسي الطّريقة التي استطاع أن يجمعها.

رتّبَ المجموعةَ الكبيرةَ من الحكايات (التي تشملُ ألفَ صفحة في الطّبعة المحقّقة المؤلّفة من مجلّدين) في عشرة فصول. وسيأتي ههنا بكلماته هو قائمةُ محتويات كتابه (Af 5-6)، مع الصفحات المخصّصة لكلّ موضوعٍ موضوعةً بين قوسين، إشارةً إلى الأهميّة النّسبيّة التي أعطاها الأفلاكيُّ لكلٍّ من هذه الموضوعات، أو ربّما أيضًا تعبيرًا عن حجم المادة المتعلّقة بالشّخصيّات المختلفة المؤسِّسة للطريقة التي كانت ما تزال متداولةً بين المولويّة بعد نصف قرنٍ من وفاة الرّوميّ:

فصل ١: في ذِكْر مناقب حضرةِ سلطان العلماء في العالم، العالِمِ الرّبانيّ بهاء الحقّ والدّين الوَلَد، رضي اللهُ عنه [٧ ـ ٥٥].

فصل ٢: في ذِكْر مناقب فَخْر آلِ ياسين، برهان الحقّ والدّين، المحقِّق المدقّق التِّرمذيّ، رضي اللهُ عنه [٥٦ ـ ٧٢].

فصل ٣: في شَرْح مناقب حضرة مولانا، سِرّ اللهِ الأعظم، قدّسنا اللهُ بسِرّه المعظّم [٧٣ ـ ٦١٣].

[٢٥٣] فصل ٤: في بيان مناقبِ سلطان الفقراء، رحمةِ اللهِ بين الورى، شمس الحقّ والدّين التّبريزيّ، قدّس اللهُ سِرَّه [٦١٤ ـ ٧٠٣].

فصل ٥: في ذِكْرِ مناقب شيخ مشايخ العالَم، صلاح الحقّ والدّين، المعروف بـ «زركوب»، روّحَ اللهُ روحَه العزيز [٧٠٤ ـ ٣٦].

فصل ٦: في ذِكْر مناقب خليفة الله بين خليقته، حُسامِ الحقّ والدّين، المعروف بـ «ابن أخي تُرك» قدّس اللهُ لطيفتَه [٧٣٧ ـ ٨٣].

فصل ٧: في ذِكْر مناقب حضرةِ مولانا ابن مولانا، بهاء الحقّ والدّين الوَلَد، أيّدنا اللهُ بنُوره المؤيّد [٧٨٤ ـ ٨٢٤].

فصل ٨: في ذِكْر مناقبِ حضرة سلطان العارفين، جلال الحقّ والدّين، چلبي أمير عارف، أعلى اللهُ محلَّه ولا بَلَغَ هَدْيُ عمره مِحِلَّه [٨٢٥ ـ ٩٧٤].

فصل ٩: في ذِكْر مناقب حضرة مَلِك الملوك المحقّقين، شمس الملّة والدّين چلبي أمير عابد، عظّمَ اللهُ ذِكْرَه [٩٧٥ ـ ٩٣].

فصل ١٠: في ذِكْر أسماء الأولاد والأخلاف منهم وشَرْح سلسلة الذّكر، أرجو من فَضْلِ الله تعالى أن يكتمل شَرْحُ أصْلِ كلِّ فَصْل، واللهُ الهادي وعليه التُّكلان [٩٩٤ ـ ١٠٠٠].

بهاءُ الدّين الأسطوريّ:

بين الرّوايات التي يرويها الأفلاكيّ في شأن عائلة الرّوميّ، وكانت مقبولةً على العموم تقريبًا حتّى ظهور تحقيقات فروزانفر وگلبينارلي وماير Meier، أنّ جَدّه، حسين الخطيبيّ، تزوّجَ ابنةَ علاء الدّين محمّد خوارزمشاه (Af 7-8):

كان مَلِكُ مُلْكِ خُراسان، علاءُ الدّين محمّد خوارزمشاه، وهو عَمُّ جلالِ الدّين محمّد خوارزمشاه، رجلًا عظيمًا ومهيبًا... وكانت عنده بنتٌ حَسْناءُ لا نظيرَ لها في أقاليم الرُّبع المسكون مَلاحةً واتّزانًا وكمالًا وجمالًا ولم يَظفَر بمَنْ هو لائقٌ بهمّتها الملكيّة لكي يُنكِحَه الابنةَ ويتحرّر من مسؤوليّته إزاءها؛ وقد بلغت تلك الفتاةُ الحسنةُ الطالع سِنّ النّضج. وفي إحدى اللّيالي شاور المَلِكُ

الوزيرَ في هذا الأمر: «إذا كان لا يوجد لملكتنا في الوجود كلّه مَنْ هو كُفؤٌ، فماذا ينبغي أن نفعل وما التدبيرُ؟

كان وزيرُه رجلًا عالمًا وعاقلًا، فقال: «إنّ ملوكَ الإسلام هم عظماءُ العلماء الكِرام، مثلما يُقال: «الملوكُ حُكّامٌ على النّاس والعلماءُ حكّامٌ على الملوك».

قال الملِكُ: «فأينَ مِثْلُ هذا العالِم العامِل؟»

فقال [الوزير]: «ذلكم هو الذي في قاعدة بَلْخ حضرة جلال الدّين حسين الخطيبيّ الذي هو من أبناء الصّدّيق الأكبر [سيّدنا أبي بكر]، ودخولُ خراسانَ في دار الإسلامِ من أوّل الأمر ببركة جهاد أجداده وفَتْحهم. وقد صار في الفنون كلّها مُشارًا إليه بالبنان بين عُلماء العالَم وكُبراء بني آدم؛ وهو الآن شابٌّ، في سِنّ الثلاثين، وقد قام برياضاتٍ ومجاهَداتٍ كثيرة، ويختطف كُرةَ التقوى من ملائكة الملأ الأعلى».

[٢٥٤] يبيّن الأفلاكيُّ أنّ حُسيناً الخطيبيّ كان عالِماً ومفكّرًا على قَدْرٍ من الكمال، وحتّى في شبابه بَلَغ عددُ مُريديه ثلاثةَ آلاف بين المفتي والزّاهد صاحب الكرامات، ومنهم عددٌ من الشّخصيّات البارزة في عصره. وتُواصِلُ القصّةُ القولَ إنّه في ليلةٍ واحدةٍ رأى حُسَينٌ الخطيبيّ، وكذلك الملِكُ وابنتُه ووزيرُه المذكورون قبْلُ، في المنام على نحوٍ منفردٍ النّبيَّ يأمر بأن تُزوّج البنتُ لحسينٍ الخطيبيّ. هذه المناماتُ الغريبةُ أفضت طبعًا إلى زواجِ هذين الشّخصين، ثمّ بعد تسعة أشهر جاء بهاءُ الدّين وَلَد ثمرةً لزواجهما.

والقصّةُ أسطورةٌ خالصةٌ وتتطابق مع مقولة التّرابط بين الرّوحانيّ والسّلطانيّ: وممّا هو شبيهٌ بذلك ما يُقال من أنّ الإمام الثالث للشّيعة [كذا]، الإمام الحسين، تزوّج من ابنة آخر ملوك السّاسانيّين. لكنّ هذه الحكاية تقرِّر المخطّط التفصيليّ الآتي: من المحتمل أنّ والدةَ بهاءِ

الدّين وَلَد وأفرادَ أسرتها، بعد وفاة والدها السّلطان، يتّفقون ويطالبون بأن «يُجْلَس بهاءُ الدّين على عَرْش المملكة». ولأنّ بهاءَ الدّين ميّالٌ إلى الكُتب والعِلْم، في أيّة حال، لا يشعر بالتّوق إلى السّلطنة، ويمتنع عن قبول الجلوس على كرسيّ المُلْك. والحقيقةُ أنّ الأفلاكيّ يقول لنا إنّ السّلطانَ محمّد خوارزمشاه، الذي جلس على العَرْش بعد علاء الدّين، أرسلَ في وقتٍ من الأوقات رسولًا إلى بهاء وَلَد لكي يختبره بأنْ عرَضَ عليه أن يكونَ مَلِكًا لمناطق بَلْخ ويتولّى السيطرةَ على البلاد والجيوش هناك، واعِدًا إيّاه بأن يذهب هو إلى منطقة أخرى لأنّه «لا يليقُ أن يكون هناك مَلِكان في إقليمٍ واحد». وفي الرّدّ على هذا الاقتراح الذي لا يمكن تصديقُه أجاب بهاءُ وَلَد بأنّ امتلاكَ الأراضي والجيوش والخزائن والعروش والمتاع الدّنيويّ يليق بالملوك؛ أمّا «نحنُ فدارويشُ» لا فائدةَ لنا من أشياء كهذه:

الإنسانُ الذي تسمعُ أُذنُ رُوحه صدى «الفَقْرُ فخري»

لا يلتفتُ أبدًا إلى التّاج والعَرْش واللّواء.

ويقولُ الأفلاكيّ كذلك على لسان محمد خوارزمشاه في شأن بهاء وَلَد:

للهِ الحمدُ أنّه سُلِّم لحضرته بنوعَيْنِ من السّلطنة: السّلطنةُ في هذه الدّنيا، والسّلطنةُ في الآخرة» (Af 13).

وليس بهاءُ وَلَد بالقاصد إلى سُلْطنةٍ دنيويّة، بل إلى سلطنة علماء الدّين؛ «ففي خِطّة بَلْخ ثلاثُ مئة مُفْتٍ ومتّقٍ»، رأى كلٌّ منهم في ليلةٍ واحدة منامًا كان فيه جميع «العُلماءِ ومُفتي الدّين جاثين على رُكَبهم تأدّبًا» أمامَ بهاء وَلَد، أمّا هو نفسُه فكان على يمين النّبيّ، الذي كان يأمرهم بأن يسمّوا بهاءَ وَلَد «سُلطانَ العلماء». ويستطيعُ الإنسانُ أن يتخيّل فقط نوعَ الاحترام المفرط الذي يمكن أن يبعثه مِثْلُ هذا المنام الجماعيّ؛ ونقرأُ فقط أنّه

صار له [بهاء وَلَد] «قبولٌ كبيرٌ جدًّا عند الخاصّ والعامّ» (Af 11)، وأنّ هذا المنامَ كان سببًا لأن يصبح بُرهانُ الدّين محقّق مُريدًا لبهاء الدّين (Af 34). وإنّ مناماتٍ مثيرةً للدّهشة من هذا القبيل، إضافةً إلى القدرة على تفسيرها تفسيرًا صحيحًا، ربّما تكوّنُ النّمطَ الأكثر تكرارًا للكرامة المنسوبَ إلى بهاء الدّين في «مناقب العارفين» للأفلاكيّ.

ومن غير المثير للاستغراب أنّ استعمالَ لقب «سلطان العلماء» سبّب أيضًا قدرًا كبيرًا من الحسد والعداوة. ويسمّي الأفلاكيُّ عددًا من [٥٥؟] علماء الدّين، والمسؤولين وأكابر العَصْر، ومن جملتهم فخرُ الدّين الرّازيّ وقاضي وَخْش، الذين بدؤوا يثيرون اعتراضاتٍ تافهةً على بهاء الدّين، «كما هي عادةُ عُلماء الزّمان، تابَ الله عَلَيْهِم». ويُؤرّخ الأفلاكيُّ هذا الاعتراضَ بالعام ١٢٠٨م (٦٠٥هـ). لكنّ كثيرًا من خصوم بهاء الدّين، على غرار المخالفين لأرباب التّقوى الأسطوريين، مُعَدُّون لتجرّع العقوبة الإلهيّة على ظُلْمِهم. ومن ذلك مثلًا أنّ قاضيَ وَخْش أمَرَ بأن «يُمحى لقَبُ سُلطان العلماء من مقدّمات كُتب المعارف والفتاوي» ثمّ بعد خمسة أيّام تُوفّي (Af 33). وقد قابلَ بهاءُ الدّين شخصًا اسمُه القاضي الطّبريّ، قال فيه قولًا سيّئًا في حضرة السّلطان علاء الدّين كيقُباذ، فتنبّأ بهاءُ وَلَد بأن يفنى القاضي وعائلتُه كلُّها بأَمْر الله، أمّا ذرّيةُ آل وَلَد «فسيبقون إلى يوم القيامة دائمين قائمين»؛ ثمّ بعد عدّة أيّام نزَل وباءٌ فأهلك القاضيَ وعائلتَه كلّها (Af 31).

وذاتَ مرّة، لم يكن الأمرُ تدخّلًا إلهيًّا، بل تعهّد بهاءُ الدّين بأن يعاقب شخصًا مُسيئًا:

> **في أَحَدِ الأيّام مرّ بهاءُ الدّين بمُحتسِبٍ فرأى أنّه يؤذي شخصًا مظلومًا. وبمقتضى قوله تعالى: « فوكزَه موسى فقضى عليه» (سورة القَصَص، الآية ١٥)، ضربَ بعصاه ذلك المحتسبَ، وفي الحال مضى إلى جهنّم، فُرفِع وحُمِل إلى قبره. فتردّد خاطِرُ سُلطانِ الإسلام في أَمْر أنّه «كيف قتَلَ ذلك الشخصَ من دون**

مُوجِب؟ وماذا كان السّببُ الذي دفعه إلى ذلك؟» «فقال مولانا: «لكي لا يتردّد المِلِكُ في أنّه من دون أَمْرِ الحقّ لا تسقطُ ورَقةٌ من شجرة»:

لا تسقطُ ورقةٌ مِنْ شجرةٍ من دون قضاءِ ذلك السّلطان ذي البَخْتِ وحُكْمه

وأنا، على الحقيقة، قتلتُ كلبًا وخلّصتُ مظلومًا من ظُلمه» ـ فأمَرَ السّلطانُ بأن يُفتح قبرُ ذلك المحتسِب، فوجدوا كلبًا أسودَ مستلقيًا في قبره» (Af 36).

ومعظمُ منكِري بهاء الدّين، في أيّة حال، يصبحون مُريدين مؤمنين بعد مشاهدة كراماته (Af 33).

أمّا في شأن الخَصْم الأكثر شهرةً لبهاء الدّين، فخر الدّين الرّازيّ، فليس في وسعنا أن نعزو عداوتَه إلى حسَدٍ صِرْف؛ فقد أعطاه بهاءُ الدّين سببًا قويًّا لمعاداته. ويشير الأفلاكيُّ إلى أنّه في منتصف الخطبة من فوق المنبر، كان بهاءُ وَلَد دائمًا يخاطب كلًّا من محمّد خوارزمشاه والفخر الرّازيّ بـ «المُبتَدِع»، وهي كلمةٌ تُوحي بانحرافٍ ابتداعيّ عن الممارسة المقبولة. وهذا تؤكّدُه كثيرًا خُطَبُ بهاء الدّين في كتابه «المعارف»، حيث يسُجّل أنّه يقول في جَمْعٍ عامّ إنّ الرّازيّ والخوارزمشاه كانا غارقين في الظّلمة والخيال الباطل بسبب نفسيهما الشهوانيّتَيْن، ونتيجة لذلك اقترفا أحيانًا أعمالًا سيّئة (Bah 82; Af11). ويذهب الأفلاكيُّ إلى أنّه كان هناك جواسيسُ في مجالس بهاء الدّين، وكان يُنقَل إلى الخوارزمشاه أنّ بهاء الدّين كان يخطّط لتحريض أتباعه على الدّولة. ومِثْلُ هذه الرّوايات أفضى إلى اختبار مقاصد بهاء الدّين الذي ذُكِر قبْلُ. ومثلما يحكي الأفلاكيُّ، إبّانَ هذه المحادثة مع ممثّل السّلطان قرّر بهاءُ الدّين أن يهاجر مع أتباعه ابتغاءَ أن يؤكّد للسّلطان أنّه ليس لديهم مخططاتٌ في شأن السّلطة السّياسيّة (Af 13).

[٢٥٦؟] ومثلما هاجر النّبيُّ من المدينة بسبب حسد المنافقين، هاجر بهاءُ الدّين من

بَلْخ. أربعون من كُمّل المُفتين وعاملي الزّاهدين رافقوه خارجين من المدينة مع ما يقرب من ثلاث مئة جَمَلٍ محمّلةٍ بالكُتب النّفيسة وبأثاث بيوت الأصحاب وزاد رواحلهم. فحدثت ضجّةٌ وفتنةٌ بين مؤيّدي بهاء الدّين في بَلْخ دفعتا بالسّلطان والوزير إلى أن يذهبا بعد صلاة العشاء للقاء بهاء وَلَد والتماس إلغاء سفره. وعندما أخفقا في ثَنْيه عن ذلك، التمس منه السّلطانُ أن يترك المنطقة كلَّها، لأنّه إن بقي في منطقةٍ مجاورة فسيصل النّبأُ يقينًا إلى مُشايعيه، فيثيرون الفِتنةَ ويجلبون الخرابَ والدّمار إلى منطقة بَلْخ. فوافق بهاءُ الدّين على ذلك، لكنّه في موعظةٍ أخيرةٍ في المنطقة أنذرَ السّلطانَ بأنّ مُلْكَه فانٍ لا محالةَ، وبأنّ جيشًا للتّتار سيأتي سريعًا ليجرِّع مدينةَ بَلْخ كأسَ المنون، وبأنّ السّلطان نفسَه سيَهْلِك بيدي سلطان الرّوم. وفي أثناء هذه الموعظة علت صيحةٌ سقط بسببها معظمُ الحاضرين مغشيًّا عليهم وانزاح المنبرُ من جانب المحراب إلى وسط المسجد. كثيرٌ من الناس هلكوا رهبةً من الله.

وفي الطّريق من بَلْخ إلى بغداد، يخبرنا الأفلاكيُّ بأنّ النّاس في المدن والقُرى التي مرّوا بها كانوا يرون في المنام النّبيّ يخبرُهم بأنّ سلطانَ العلماء، بهاء وَلَد البَلْخيّ، كان في طريقه إلى الوصول وأنّ عليهم أن يخرجوا للسّلام عليه والتعبير عن اعتقادهم بمنزلته. وكان النّاسُ يخرجون في رحلة يومٍ كامل من منازلهم لكي يستقبلوه ويقيموا الاحتفالات في الاحتفاء به. والحقيقةُ أنّه عندما اقتربوا من بغداد أرسل الخليفةُ مُخْبِرًا يتعرّف مَنْ كان هؤلاء ودعا الشيخَ شهاب الدّين السُّهْرَوَرْديَّ المعروفَ إلى دار الخلافة لكي يحقّق في ظروف هؤلاء الضّيوف. وكان السُّهْرَوَرْديُّ قادرًا على أن يخمّن من سلوك هذا المسافر وكلامه أنّه لن يكون إلّا بهاءَ الدّين وَلَد. فخرج السُّهْرَوَرْديُّ،

بصُحبة كُبراء بغداد الآخرين جميعًا، للترحيب ببهاء وَلَد. فقبّلَ السُّهْرَوَرْديُّ رُكبتَه إشارةً إلى الاحترام والتّبجيل ودعا بهاءَ وصَحْبَه إلى الإقامة في خانقاهه. أمّا بهاءٌ فقد آثر الإقامة في المدرسة المستنصريّة، مشيرًا بذلك إلى أنّ الإقامة في المدارس أليقُ بعُلماء الدّين (الأئمّة) من الإقامة في خوانق الصوفيّة (Af 17-18).

وتدليلًا على التبجيل بعث الخليفةُ عندئذ «بثلاثة آلاف دينارٍ مصريّ في طبقٍ ذهبي» إلى بهاء الدّين، الذي رفض في أيّة حالٍ المالَ المُهدى لأنّه حُصِل عليه بوسائل مشكوكٍ فيها وكان بسبب ذلك حرامًا من الوجهة الشّرعيّة، وأنّه لم يشأ أن يرى وَجْهَ شخصٍ يعاقِرُ الشّرابَ ويستمع إلى الموسيقا والغناء. فأوضح الشيخُ السُّهْرَوَرْديُّ للخليفة على نحوٍ اعتذاريّ أنّ بهاء وَلَد لم يوافق على الظهور أمامه، فأصرّ الخليفةُ على اتّخاذ بعض التّرتيب على النحو الذي يمكّنه من مشاهدة وجه هذا الإنسان المبارك. فاقترح السُّهْرَوَرْديُّ أن يرى الخليفةُ بهاءَ الدّين في المسجد في يوم الجمعة فمضى حالًا ليلتمس من بهاء الدّين أن يُلقي موعظةً على أهل بغداد، الذين اشتاقوا لرؤيته وكانوا محتاجين لوعظه. فوافق بهاءُ الدّين، وفي تلك الجمعة جاء أهلُ بغداد جميعًا ليروا واعظَ بَلْخ الشّهير في المسجد الجامع. أفاضلُ قُرّاء القرآن [٢٥٧] تلَوا الآياتِ وألقى بهاءُ الدّين موعظةً جعلت الحاضرين يغيبون عن الوعي وبكى الخليفةُ على نحوٍ لم يمتلك فيه نفسَه. وفي النهاية، رفع بهاءُ وَلَد عمامتَه عن رأسه والتفت إلى الخليفة، قائلًا عنه إنّه فاسدُ الأخلاق وهو أسوأ خليفةٍ في آل العبّاس (Af 19):

أهكذا ينبغي أن تُعاشَ الحياةُ؟ ـ أيمكنُ في دين الشّريعة مخالفةُ الشّريعة؟
ياللّعجب! هل قرأتَ هذا الدّليلَ على ما تفعلُه في كتاب الله؟ ـ هل وجدتَ
هذه الفتوى في الأخبار النّبويّة؟ أو طالعتَ هذه الحجّةَ في أقوال الخلفاء

الرّاشدين وأفعالِ أئمّةِ الدّين؟ - أو شاهدتَ برهانًا على ذلك في سلوك شيوخ الطّريقة؟. وفي النهاية ألا تقولُ بأيّ وَجْهٍ تُحلّلُ هذه الحركاتِ وتراها مباحةً لك وتَزِلُّ قَدَمُكَ عن جادّة الشّارع؟ ألا تخشى عذابَ الله المتعالي؟ - ألا تخجلُ من حضرة المصطفى، عليه السّلام؟

واصلَ بهاءُ الدّين خُطبتَه، مُنْذِرًا بأنّ الخليفةَ سيهلِكُ في غَزْو المغول، الذين بعَثَهم اللهُ أداةً للعقاب. وبرغم هذا التحقير الواضح جدًّا أحسّ الخليفةُ بالنّدم وحاول أن يكافئ بهاءَ الدّين بهدايا من المال والخَيْل، رُفضت بطبيعة الحال. ويختمُ الأفلاكيُّ هذا القسمَ بوَصْفِ لنَهْب بَلْخ بأيدي جُند المغول، مفصِّلًا القولَ في التدمير الشامل بوصفه إثباتًا للإنذار الذي قدّمه بهاءُ الدّين بالعقوبة الإلهيّة. وفي سَرْد قصّة وفاة الخوارزمشاه (المؤرّخة خطأً بالعام ١٢١٩م [٦١٦هـ])، يختم الأفلاكيّ بالابتهاج، معبِّرًا عن أنّ المولويّين استمرّوا في اعتبار هجرة عائلة وَلَد من خراسان وتدمير المغول للمنطقة ناشئَيْن عن فُجور الخوارزمشاه:

قُتِل الظّالِمُ، وحَيَّ العالَمُ ومن جديدٍ صار كلُّ إنسانٍ عَبْدًا لِله

(Af 23)

وبصرف النظر عن الأحداث المستبعَدة الموصوفة في «مناقب» الأفلاكيّ، ينبغي إهمالُ الرّوايات السّابقة على نطاق واسع اعتمادًا على أنّ سُمعةَ بهاء الدّين وَلَد لا يُتحدَّث عنها في مصادر أُخَر، ولم تُحفَظ مواعظُه ضمن أيّة مجموعة غير المولويّين، الذين يظهر أنّهم هم أنفسهم قد نسوها تدريجيًّا. ويشير الأفلاكيّ في أحد المواضع إلى هذه المواعظ بالاسم (Af 12) ويقتبس مقتطفاتٍ من موعظةٍ ألقاها بهاءُ وَلَد (Af 11-12) ومن رسائله (Af 43)، وهي قريبةٌ جدًّا من الرّوايات الموجودة في مَتْن كتابه «المعارف». وفي الأعمّ الأغلب، في أيّة حال، أنّ الأفلاكيّ يعتمد على معرفةٍ تقليديةٍ حكائية متداولةٍ

بين المولويّين بعد أجيالٍ قليلة من وفاة الرّوميّ، ومن ذلك قِصَصٌ منسوبةٌ إلى الرّوميّ وسلطان وَلَد، وآخرين. ومهما يكن، فإنّه حتّى سلطانُ وَلَد في كتابه «ابتداء نامه» لا يبدو مطّلعًا اطّلاعًا قويًّا على سيرة جَدّه، وبعضُ ما يرويه اتّخذ من قبْلُ مستويات أُسطوريّة.

وبرغم ذلك، تعكس أجزاءٌ من «مناقب العارفين» للأفلاكيّ نواةً أساسيّةً للحقيقة. ومن ذلك مثلًا أنّه من الثابت الحقيقيّ أنّ عُلماء الدّين الذين كانوا يزورون المدنَ الأخرى كانوا يُستقبَلون استقبالًا حارًّا في معظم الأحيان، ويُرحَّبُ بهم ويُطلب منهم أن يقدِّموا دروسًا أو مواعظ، وإنّ [٢٥٨] بهاءَ الدّين وأتباعه ينبغي أن يكونوا قد رُحّب بهم وأُكرِموا بوصفهم علماءَ وكُبراءَ زائرين، خاصّةً من جانب أتباع المذهب الحنفيّ. وعلى النحو نفسه تبدو فكرةُ أنّ نوعًا من الصّداقة أو الإعجاب قد نشأ بين بهاء الدّين والشيخِ الصوفيّ المشهور السُّهْرَوَرْديّ مقبولةً على العموم من وجهة كونها حقيقةً تاريخيّة؛ ويزعم الأفلاكيّ أنّ السُّهْرَوَرْديّ هو الذي قدّمَ بهاءَ الدّين إلى السّلطان علاء الدّين في قُونِية. ومهما يكن، فإنه تنبثق صورةٌ لخطيبٍ صارمٍ وجريءٍ قد تُفضي صراحتُه حقًّا إلى مشكلاتٍ سياسيّة يواجهُها في بَلْخ. وبرغم أنّنا نرى رجلًا تقيًّا تَصنعُ مصيرَه يَدُ الحقّ [سبحانه]، لا يقدِّم الأفلاكيُّ إشارةً إلى مكاشفات بهاء الدّين وميوله العِرْفانيّة، الأمرُ الذي يدفع المرءَ إلى استنتاج أنّ أجزاءً كبيرةً من «معارف» بهاء الدّين كانت إمّا غيرَ معروفةٍ وإمّا ضئيلةَ الشأن والقيمة في الزمان الذي عاش فيه الأفلاكيّ.

عائلةُ وَلَد مِنْ بغداد إلى قُونِيةَ في رواية الأفلاكيّ:

يتابعُ الأفلاكيُّ رحلةَ عائلة وَلَد من بغداد إلى الكوفة إلى الحجّ في مكة والمدينة، ثمّ من هناك إلى دمشق. وبرغم أنّ أهل سورية (الشّام) التمسوا منه البقاءَ هناك، تلقّى بهاءُ

الدّين إشاراتٍ من الحقّ تعالى إلى أنّ مُقامه سيكون في قُونِية. ويُقال إنّ العائلةَ وصلت إلى مَلَطْية في العام الذي توفّي فيه جنكيز خان، الذي يحدّده الأفلاكيُّ على نحوٍ خاطئ في أيّة حال بتقديمه على التاريخ الحقيقيّ بعشرة أعوام (إذ يجعلُ الوفاةَ في عام ١٢١٧م [٦١٤هـ]). وفي مدينة أَرْزَنجان، رأت امرأةٌ تقيّةٌ، اسمُها عصمت خاتون، في «عالم الغيب» أنّ «قُطبًا عالِمًا يمرُّ قريبًا من المدينة»، ثمّ، بعد أن خرجت على مَتْن جوادٍ للتّرحيب به، أمرتْ بأن تُبنى مدرسةٌ في آق شَهْر لكي يدرِّس فيها بهاءُ الدّين، وقد أقنعته بعد إلحاحٍ أن يبقى هناك لمدّة أربعة أعوام.

وبعد وفاة عصمت خاتون، ذهبت عائلةُ بهاء الدّين إلى مدينة لارِنْدة، حيث أصبح الحاكِمُ المحلّي، الأميرُ موسى، مُريدًا لبهاء الدّين وأمَرَ بأن تُبنى له مدرسةٌ (Af 24-6). وقد حدث في أثناء إقامتهم في هذه المدينة لمدّة سبعة أعوام أن تزوّج الرّوميّ، وهو في سنّ الثامنة عشرة، من ابنة السيّد (خواجه ـ بالفارسيّة) شَرَف الدّين لالا السَّمَرْقَنْديّ اللطيفة الجميلة، السيّدة جوهر خاتون. ويقولُ الأفلاكيُّ إنّ سلطان وَلَد وعلاءَ الدّين كانا ثمرةً لزواجهما، إذ وُلِدا [كلاهما؟!] في عام ١٢٢٦م (٦٢٣هـ). وكان الرّوميُّ، الأبُ الشابُّ، يَجلسُ في المجالس ويُجلِسُ سلطانَ وَلَد إلى جانبه، وكان أغلبُ النّاس «يظنون أنّهما أخوان» (Af 26).

وقد كان من غير المألوف لحاكمٍ مثل الأمير موسى، وُظِّف بأَمْر سلطانِ تلك الدّيار، علاءِ الدّين كيقُباذ، أن يستضيفَ مِثْلَ هذا الضيف المشهور ويشاهدَ أتباعَه بين أهل المنطقة يتكاثرون من دون أن ينقل خبر القضية إلى السّلطان. ومهما يكن، فإنّه كلّما طلبَ الأميرُ موسى من بهاء الدّين أن يقدِّم آياتِ احترامه للسّلطان، أشار بهاءُ الدّين إلى

أنّه لا يرغب في أن يرى وَجْهَ إنسانٍ يعاقر الخمرةَ ويستمع إلى الموسيقا. وعندما نُقِل خبرُ إقامةِ بهاء الدّين في لارِنْدة أخيرًا إلى السّلطان، غضبَ على الأمير موسى غضبًا شديدًا لإخفائه الأمرَ عنه. فذهب الأميرُ موسى إلى السّلطان وأخبره بما قال بهاءُ الدّين، فبكى السّلطانُ بعد ذلك بكاءً شديدًا ووعد بأنّه إن قَبِل بهاءُ الدّين أن يأتي ويعيش هو وأبناؤه في مدينة قُونِية، فسيصبحُ هو مُريدَه [٢٥٩] ولن يستمع ثانيةً إلى الأغاني والآلات (Af 28) (لاحِظْ أنّه لا يُقسِم على أن لا يشرب الخمرة).

فقِبلَ بهاءُ الدّين ورحّبَ به السّلطانُ ترحيبًا شديدًا، مُظهِرًا تواضعَه أمام هذا المعلِّم الكبير. وبرغم أنّ السّلطانَ عرضَ عليه أن يقيم في أحد القصور، أكّد بهاءُ الدّين مرّةً أخرى أنّ منزلَ أئمةِ الدّين هو المدرسةُ، أمّا الشّيوخُ فيجب أن يقيموا في الخَوانق، والحكّام في القصور، والتّجّارُ في الخانات، وهلمّ جرًّا. ولذلك استقرّ بهاءُ الدّين وأسرتُه في مدرسة ألتونبا. ومثلما حصلَ قبْلُ، رفضَ بهاءُ الدّين كلَّ الهدايا المقدّمة من السّلطان، موضِحًا أن ثروةَ الأمراء ذاتُ مصادر مشكوكٍ فيها، وأنّ عائلةَ وَلَد كانت راضيةً بالعيش من الميراث الذي جاءها من أجدادها. ومرّةً أخرى، عُرِض العَرْشُ على بهاء الدّين، وهذه المرّةَ من السّلطانِ علاء الدّين في مجلسٍ عامّ حضَرَه علماءُ الدّين جميعًا. فبارك بهاءُ الدّين للسّلطان بسبب هذا العَرْض وقال إنّ إخلاصَه قد ضَمِن له «مُلْكَ الدّنيا والآخرة»، وصار السّلطانُ مُريدًا له.

عند تُوفّي سلطانُ العلماء بهاءُ الدّين في ٢٣ شباط من عام ١٢٣١م (١٨ ربيع الثاني من عام ٦٢٨هـ. [Af 32])، شيخًا أَدْرَدَ في الخامسة والثمانين تقريبًا (Af 41)، كان ابنُه جلالُ الدّين الرّوميّ في الرّابعة والعشرين من عمره، وحفيدُه سلطانُ وَلَد في سنّ السّادسة

(Af 48). حَزِن سلطانُ هذه الدّنيا، علاءُ الدّين، حُزْنًا عميقًا، بقي منعزلًا في قَصْره لمدّة سبعة أيّام، ورفض لمدّة أربعين يومًا أن يمتطي جوادًا وكان يجلس على حصيرٍ بدلًا من السّرير، تدليلًا على الحِداد. ولمدّة أربعين يومًا كانت المآدبُ والصّدقات تُقدَّم للفقراء، وبُني حَرَمٌ حولَ قبر بهاء الدّين، ومُيِّز بحجرٍ نُقِش عليه تاريخُ وفاته. ومتابعةً مرّةً أخرى لجنْس «حيوات الأولياء» [أو ما يعرف بـ «تذاكر الأولياء»]، يروي الأفلاكيُّ عددًا من الكرامات المرتبطة بوضع قبر بهاء الدّين.

كراماتُ الرّوميّ كما رواها الأفلاكيّ:

عندما كانت عائلةُ وَلَد تعيش في المدرسة المستنصريّة في بغداد، كان بهاءُ الدّين وَلَد يطلب من ابنه، جلال الدّين، أن يجلب الماءَ كلّما استبدّ به العطشُ في اللّيل. وكان الشابُّ جلالُ الدّين يخلع ثيابَ النّوم ويخرجُ من الأبواب المُقفَلة للمدرسة من دون استعمال مفتاح (Af 24).

أسرع سيّدُ برهان الدّين، الذي أحسّ بوفاة بهاء الدّين في اليوم نفسه الذي حدثت فيه، من تِرْمِذ لكي يسهر على خدمة الرّوميّ في قُونِية. وعندما وصَلَ سيّد بُرهان، كان الرّوميُّ قد ذهب إلى لارِنْدة، حيث مكثَ لبضعة أشهر، وفي هذه الأثناء أقامَ بُرهان في مسجد السَّنجاريّ في قُونِية. فأرسل برهانٌ رسولًا يحمل رسالةً مملوءةً بالنّصائح للرّوميّ، ويطلب منه فيها أن يعود إلى مزار أبيه لكي يرى بُرهانًا. ابتهج الرّوميّ عَقِبَ قراءة هذه الرّسالة وعاد مُسْرِعًا لكي يراه. ويقدِّمُ الأفلاكيُّ روايتَيْن متناقضتين في شأن كون الرّوميّ مُريدًا لسيِّد برهان؛ وفي أولاهما لاحظَ بُرهان الدّين بعد بعض الحديث أنّ

الرّوميّ فاق والدَه كثيرًا « في جميع العلوم الدّينيّة واليقينيّة»، أمّا عِلْمُ الحال الذي امتلكه والدُه، وهو الذي يُدعى «العِلْم اللّدُنّي»، فلِمْ يكن له منه نصيب. فاقترح برهانُ الدّين أن يعلِّمه هذا العِلْم، فقبِلَ الرّوميّ بذلك، جاعلًا [٢٦٠] برهانَ الدّين مُربّيَه الرّوحيَّ على امتداد تسعة أعوام. أمّا في الرّواية الثانية فإنّ بهاء الدّين أمرَ عهَدَ التربية الرّوحيّة للرّوميّ إلى بُرهان الدّين قبْلَ تَرْك بَلْخ. وبناءً على هذا، صار الرّوميُّ مُريدَه عندما كان ما يزال طفلًا، عندما كان برهانُ الدّين يحملُه على الظّهر والكتفين ويدور به (Af 58).

وفي قصّة يرويها الأفلاكيُّ مُسْنِدًا إيّاها إلى قول «كِرام الأصحابِ العِظام» (Af 266-7)، طلبَ مَلِك شمس الدّين الهنديّ (انظر في شأنه FB 131) من سَعْديٍّ الشّيرازيّ، وهو معاصرٌ للرّوميّ وأحدُ شعراء إيران المشاهير مثل الرّوميّ، أن يكتب له غزليّةً جميلة. وقد اختار سعديّ فيما يُزْعَم غزليّةً للرّوميّ، مشيرًا إليه بأنّه «مَلِكٌ مُباركُ القَدَم ظهرَ في إقليم الرّوم»، وأكّد أنّه «لم يُقَلْ كلامٌ أحسنُ من هذه الغزليّة ولنْ يُقال». وكان سعديّ منفعلًا بهذه الغزليّة إلى حدّ أنّه عَبَّر عن الرغبة بزيارة الرّوميّ في قُونية. ويبدو سعديّ مُذْعِناً لتمكُّن الرّوميّ من ناصية الشّعر في هذه الحكاية، أمّا في واقع الأمر فإنّ سَعْديًّا كان معروفًا على نطاق واسعٍ على امتداد العالَم المتحدّث بالفارسيّة إبّان حياته بوصفه شاعرًا، وربّما لم يكن الرّوميُّ كذلك (برغم أنّه يجب ملاحظةُ أنّ سعْديًّا كان شاعرًا محترفًا حظي برعاية بَلاطٍ رسميّة، بينما نظَمَ الرّوميّ بوصفه هاويًا متحمّسًا لجمهور أقلَّ قدرةً وتمكّنًا). ومن جهة الواقع، ليس ثمّة دليلٌ على أنّ أيًّا من الشاعرين كان عارفًا الآخر.

وأكثرُ عمقًا في نطاق الكرامة القصّةُ الآتية التي يرويها الأفلاكيُّ من دون أيّ تأمّل. فعند «كبار أصحابِ» مولانا الرّوميّ، أنّ الخضر، هذا النّبيّ المغلَّف بغلالةٍ من

الأسرار الذي يُعلِّم موسى معنى الحكمة الإلهيّة، كان يتحدّث دائمًا مع الرّوميّ ويسألُه عن «رُموز كنوزِ الحقائق الغيبيّة» التي كانت متواريةً عن أعين الخَلْق، ويسمع «إجاباتٍ لطيفةً» لأسئلته (Af 348).

العمرُ التّصفيّ للأفلاكيّ:

في عام ١٥٤٠م كُثِّف كتابُ «مناقب العارفين» للأفلاكيّ ونُظِم في قالب الشِّعر الفارسيّ بعنوان: «ثواقب المناقب». ثمّ بعد ذلك، جاء شيخٌ مولويٌّ وقارئٌ للمثنويّ في قُونِية، هو محمود دده، فترجم هذا الأثَرَ إلى اللّغة التّركيّة في عام ١٥٩٠م. وقبْلَ أن يُكمِل التّرجمةَ بعام تقريبًا، ذهبَ إلى إستانبول وقدَّم فصلَيْنِ منه إلى السلطان مُراد الثالث، الذي أمرَهُ بإكمال العمل وأعدّ يقينًا لكي تُزيّن التّرجمةُ بالصُّور. وقد بقيت نُسخٌ خطيّة مُذهّبة كثيرة من هذا الأثَر (مكتبة مورگن في نيويورك، متحف قصر طوبقابي في إستانبول. إلخ..)، وهي تزوّدُنا بعددٍ من المنمنمات الجميلة، التي تصوّر مشاهدَ مختلفة، كثيرٌ منها له طابعُ الكرامة، من مِثْلِ جنّتين تظهرانِ من قبريهما عندما كان بهاءُ الدّين يَعِظُ؛ والرّوميّ ينقذُ سفينةً من دُوّامة في البحر؛ ويحمي قُونِيةَ إبانَ معركةٍ؛ ويتحدّث مع هُولةٍ تَظهر من بِرْكة ماء؛ وقَتْل شمس الدّين. بعضُ المشاهد أكثرُ واقعيةً، مثل مشهد الرّوميّ يعطي قطعةً لباسٍ فاخرة لشحّاذ، وحَمْل أحد الوزراء على الانتظار، واستقبال قَسٍّ باحترام، وتقديم النّصح لسُلطان وَلَد، إلخ.[٢]

كتاب «نفحات الأُنس» لعبد الرّحمن جامي:

[٢٦١] كتبَ جامي (١٤١٤ ـ ٩٢م)، إضافةً إلى سِيَر حيوات الأولياء الذي سنيمّم شَطْرَه

سريعًا، عددًا من المؤلّفات في تفسير تعاليم صوفيّةٍ كبار مثل ابن عربيّ وفخر الدّين العراقيّ وابن الفارض. وكتب أيضًا منظومةً قصصيّةً، هي «سلامان وأبسال» (التي تُرجمت إلى الإنكليزيّة بعناية إدوارد فيتزجِرالد، ذلك الذي جَعَل عُمرَ الخيّام اسمًا شائعًا في بريطانية وأمريكة)، على الوزن العروضيّ نفسه الذي نُظِم عليه مثنويُّ الرّوميّ ومنطقُ الطّير لفريد الدّين العطّار.

وُلِد جامي في جام في شرقيّ إيران في عام ١٤١٤م، ثمّ ذهب إلى المدرسة النظامية في هَراة ورَحلَ إلى سَمَرْقَنْد بصُحبة والده ابتغاءَ تعليمٍ إضافيّ في العلوم التقليدية. وإِثْرَ منامٍ رآه أدركَ الأهمية الكبيرة للأشكال العِرْفانيّة من العِلْم، فانتظم في الطّريقة النّقشبنديّة، ليصبح أخيرًا شيخَها بعد وفاة شيخه سَعْد الدّين محمّد الكاشغريّ. وفي عام ١٤٧٢م ذهب لأداء فريضة الحجّ، وتوقّف في بغداد لبعض الوقت وزار ضريح الإمام عليّ في النّجف في طريقه إلى مكّة. وبعد إكمال مناسك الحجّ في نيسان من عام ١٤٧٣م، مضى إلى حلب، حيث دُعي وهو فيها إلى تَبْريز، وبقي فيها لمدّة شهر ضيفًا للأمير حسن بيگ آق قويونلو، حاكم أَذْرَبيجان. وأراد السّلطانُ العثمانيُّ محمّد الفاتِح أن يأتي به إلى تركية أيضًا لكنّ جامي عاد إلى هَراة في كانون الثاني من عام ١٤٧٤م، حيث بقي هناك إلى أن وافته المنيّةُ في عام ١٤٩٢م (JNO، مقدّمة توحيدي پور، ص ١٥٥ ـ ٨).

ولأنّ جامي رجلٌ مثقّفٌ خبيرٌ ببلاطات الأمراء وكذلك بدوائر التصوّف، وربّما بسبب ذلك كان على غرار كُتّاب وقائع البلاطات أكثرَ ميلًا إلى التواريخ والتفاصيل الدّقيقة، يبدو أقلّ تصديقًا لأقوال الآخرين من الأفلاكيّ. ويقدِّمُ **«نفحاتُ الأنس»** لجامي الذي بُدئ بتأليفه في عام ١٤٧٦م وأُكمِل في عام ١٤٧٨م، بعد أربعة أعوام من

عودته إلى هَراة، ملاحظاتٍ تتحدّث عن سِيَر حيوات أكثر من ستّ مئةٍ من الشيوخ والصوفيّة. وفي شأن المعلومات عن أوائل الصوفيّة يعتمد الكتابُ على طبقاتِ الصوفيّة للسُّلَميّ والرّوايةِ الجديدة له والإضافاتِ التي قدّمها عبدُالله الأنصاريّ، وقد أضاف إليها جامي معلوماتٍ عن القرون الأربعة اللّاحقة حتّى زمانه هو، جمعَها واختارها بعناية من مجموعة من «الكُتب المعتبرة الأخرى» (JNO 304). ويقدِّم جامي مقالاتٍ مستقلّة في شأن بهاء الدّين وَلَد وبرهان الدّين محقّق وجلال الدّين الرّوميّ وشمس الدّين وصلاح الدّين وحُسام الدّين وسلطان وَلَد، بهذا الترتيب، مخصِّصًا ما يقرب من خمس عشرة صفحة من مجموع ٦٤٠ صفحة لمؤسِّسي المولويّة. ومعظمُ المعلومات التي قدّمها جامي يأتي جوهريًّا من الأفلاكيّ وسپهسالار، ويبدو محتملًا تمامًا أنّ جامي كان مطّلعًا مباشرةً على مناقب العارفين للأفلاكيّ، على الأقلّ.

يروي جامي خبرًا (ربّما مستمَدًّا من حَمْدِ الله مستوفي) يسمّي بهاءَ الدّين وَلَد خليفةً لنجم الدّين كُبرى، لكنّه يفعل ذلك من دون تأييد نظريّته. ومثلما استدللنا في الصفحات السّابقة (انظر: «الرّوميُّ كُبرويًّا؟» في المقدّمة)، يبدو هذا غيرَ محتملٍ من وجهة نظرٍ واقعية. ويعيد جامي أيضًا، ربّما أَخْذًا عن الأفلاكيّ، النَّسَبَ الأسطوريّ الذي يُرجِع نَسَبَ بهاء وَلَد إلى أبي بكرٍ الصّدّيق [رضي الله عنه] من جهة أبيه ويزعم [٦٢؟] أنّ والدتَه كانت ابنةَ علاء الدّين محمّد، ابن الخوارزمشاه (JNO 458).

تُوفّي والدُ بهاء وَلَد عندما كان في سنّ الثانية (الأمرُ الذي نجده أيضًا في Af 9). ويؤيّد جامي القِصصَ التي تزعم شهرةً عظيمةً لبهاء الدّين، برغم أنّه يلاحظ، مثل الأفلاكيّ (Af 10)، أنّ لقَبَ سلطان العلماء جاءه من النّبيّ [عليه الصلاة والسلام] في

منام (أي إنّ اللّقبَ لم يُخلَع عليه بسبب التقدير الظّاهريّ الذي أحاطه به علماءُ آخرون). وبسبب اتّهامات بعض العلماء مثل فخر الدّين الرّازيّ، اضطرّ بهاءُ الدّين إلى ترْك بَلْخ عندما كان الرّوميُّ ما يزال صغيرًا. وقد ذهبوا إلى مكّة من طريق بغداد، حيث أقاموا في المدرسة المستنصريّة لمدّة ثلاثة أيّام، أظهر فيها شهابُ الدّين السُّهْرَوَرْديُّ لبهاء الدّين إكرامًا عظيمًا (JNO 458 متابِعًا يقينًا تقريبًا ما جاء في Af 7-18).

ويجعل جامي عائلةَ وَلَد تقيم في أذْرَبِيجان لمدّة أربعة أعوام بعد العودة من الحجّ أعقبتها إقامةٌ لمدة سبعة أعوام في لارِنْدة، حيث جُعِلَ ربّ أسرة (كدخدا ـ بالفارسيّة) وهو في سنّ الثامنة عشرة. وههنا حملت زوجُ الرّوميّ بسُلطان وَلَد، الذي وُلِد في عام ١٢٢٦م، وبدا شبيهًا جدًّا بالرّوميّ إلى درجة أنه عندما شبّ كان النّاس دائمًا يخلطون بينه وبين أبيه. وفي النهاية، دعا السّلطانُ عائلةَ وَلَد إلى قُونِية، حيث توفّي بهاءُ الدّين (JNO 458). ومرّةً أخرى، لم يُضِف جامي شيئًا لا نعرفه من قبْلُ من خلال الأفلاكيّ، ثمّ عندما يصل الأمرُ إلى برهان الدّين يعيد جامي أساسيًّا أربعًا من مجموعة الحكايات التي يقدّمها لنا الأفلاكيّ (JNO 458-9).

يواصِلُ جامي الاعتمادَ على الأفلاكيّ في شأن المعلومات التي يقدّمها عن الرّوميّ، لكنّه يضيف أيضًا قصّةً مستمدّة من مصدر آخر حول لقاء الرّوميّ فريدَ الدّين العطّار. ويفتتح جامي هذه الحكايةَ بـ «يُقال»، وهي عبارةٌ تُظهر لنا، برغم أنّها لا تدلّ لِزامًا على عَدَم التصديق، أنّ جاميّ ربّما يُضمِر شكوكًا في شأن هذه القصة. وتذهب هذه الرّوايةُ إلى أنّ عائلةَ وَلَد توقّفت في نيسابور في الطّريق إلى مكّة من خُراسان وكان لها لقاءٌ مع العطّار، الذي قدّم كتابه «أسرار نامه» هديّةً إلى الرّوميّ الصّغير، الذي كان دائمًا بعد ذلك يحمله معه. ويقدّم العطّارُ أيضًا درسًا غَيبيًّا للرّوميّ يبشّر بمستقبله العظيم (JNO 460).

وبرغم أنّ العطّار كان ما يزال على قيد الحياة عندما مرّت عائلةُ وَلَد بنيسابور (هذا إن كانت قد مرّت فعلًا)، ينظر علماءُ زماننا إلى اللقاء المزعوم بعين الشّكّ (FB 17-18;FA 68-70; Mei 41). يُكنّ الرّوميّ للعطّار احترامًا عظيمًا، لكنّه كان صغيرًا تمامًا عند اجتيازهم نيسابور وليس من الواضح تمامًا أنّ بهاء الدّين كان ميّالًا إلى لقاء شاعر. الرّوميُّ نفسُه لا يأتي على ذِكْر لقاءٍ كهذا، برغم أنّه يشير دائمًا إلى العطّار. ولأنّ هذه القصّة اللطيفة لا تظهر في ابتداء نامه لسلطان وَلَد، ولا في مؤلّفات سپهسالار والأفلاكيّ، يمكن أن نستنتج أنها لا تُؤخذ من الجماعة المولويّة الأولى، الأمرُ الذي يجعل من غير المحتمل تمامًا أن يكون الرّوميُّ ذكَرَ هذه القصّةَ على لسانه أبدًا، أيضًا. وبدلًا من ذلك، قد تعكس القصّةُ خبرًا كان يُروى في خراسان، لأنّه يرويها كلٌّ من جامي الهَرَويّ ودولتشاه السّمرقنديّ. وإذ نضع في الحسبان حقيقةَ أنّ القصّة السّابقة تُروى بعد مضيّ مئتي عام على وفاة الرّوميّ، وأنّها تستجيب [٢٦٣] للقاعدة النموذجيّة في كتابة سِيَر حياة الأولياء التي تتمثّل في وَصْل سلسلة انتقال المعارف الرّوحيّة (والرّموز الشعريّة) من جيل إلى الجيل الذي يليه، في مستطاعنا أن نرفض هذه الحكاية بوصفها غير واقعيّة. وفي مؤلّفاتٍ لاحقة مِثْل «روضات الجنات»، تتّخذ هذه الحكايةُ أبعادًا أكبر، جاعلةً الرّوميّ مُريدًا للعطّار وحتّى للسّنَائي،، برغم أنّ السّنَائي توفّي قبْلَ ولادة الرّوميّ بأكثر من نصف قرن (FB 18).

يواصلُ جامي مع عددٍ من الحكايات حول الرّوميّ وشمس، بعضٌ منها يَستمدّ حرفيًّا تقريبًا من الأفلاكيّ، بينما يجب أن تأتي حكاياتٌ أُخَر من مصدر آخر. نَواةُ بعض الأقوال التي ينسبها جامي إلى الرّوميّ يمكن أن تُوجد في المثنويّ أو ربّما في «مقالات» شمس. وفي شأن شمس، يبدو جامي يتابع الأفلاكيّ على الجملة، لكنّه يورد بعض

الرّوايات الدخيلة على الأفلاكيّ، من مِثْل أنّ بعضهم يقول إنّ شمسًا كان مريدًا لبابا كمال الجُنْدي (JNO 465).

ناقشْنا قبْلُ الرّواياتِ التي يقدّمها جاميّ في شأن اللّقاء الأوّل بين شمس والرّوميّ. وعلينا أن نلاحظ هنا، في أيّة حال، أنّ جاميّ يروي أوّلًا روايةَ القصّة التي يقدّمها الأفلاكيّ (Af 619) كلمةً كلمةً تقريبًا، مع حَذْف عدّة جُمَل قربَ نهاية القصّة (JNO 465-6). ثمّ يواصل (JNO 466) فيروي حكايتين إضافيّتين من الأفلاكيّ (٦٢١ ـ ٢ و ٦٧٥)، قبْلَ الرّجوع إلى رواية اللّقاء الأوّل لشمس والرّوميّ وفقًا لمصدر مختلف. ولا يسمّي جاميّ مصدرَه، قائلًا لنا فقط: «قال بعضُهم...» (JNO 466)، لكنّ النّموذج الأصليّ الأساسيّ للقصّة التي يرويها عندئذ (JNO 467) يمكن أن يوجَدَ في «الجواهر المضيئة»، المكتوب قبْلَ عام ١٣٧٣م. ثمّ يعود جاميّ إلى الأفلاكيّ في شأن رواية الهجوم بالسكين على شمس، مثلما رأينا ويبدو أنّه يلوم ابنَ الرّوميّ، علاءَ الدّين، بوصفه أحدَ المتآمرين السّبعة على شمس. ويعكس جاميّ أيضًا ارتباكَ الأفلاكيّ حول موضع قبر شمس (JNO 467).

وفي الحديث عن صلاح الدّين وحُسام الدّين (JNO 468-9)، يتابع جاميّ الأفلاكيَّ (مثلًا Af 705 , 710وما بعد..،740 وما بعد.). ويبدأ روايته حول سلطان وَلَد أيضًا بمعلومات جمَعَها من الأفلاكيّ، لكنّه بعدئذ يذكر على نحوٍ محدّد أنّ سلطان وَلَد نظم مثنويًّا «على وزن حديقة الحقيقة للحكيم سَنائي أُدرج فيه كثيرٌ من المعارف والأسرار» (JNO 470). ويشير هذا يقينًا إلى «ابتداء نامه» لسُلطان وَلَد، لكنّه برغم أنّ جاميّ يمكن أن يكون قد رأى هذا العملَ في وقتٍ من الأوقات، يبدو أنّه لم يمتلك نسخةً عندما كتب تاريخَه للآباء المؤسّسين للمولويّة. ولو أنّه جعل كتابَ سلطان وَلَد

أمامَه، لكان يقينًا قد نقلَ روايةَ سلطان وَلَد في شأن إرساله لإعادة شمس إلى قُونِية. وبدلًا من ذلك، يعتمد جاميّ (JNO 470-71) على «مناقب العارفين» للأفلاكيّ (Af 695-6)، الذي يقتفي أثَرَه كلمةً كلمةً في البدء، باستثناء حَذْفِ قليل، في روايته [مناقب العارفين] لرحلة سلطان وَلَد إلى دمشق لاستعادة شمس. وعلى النحو نفسه، يروي جامي ثانيةً على نحوٍ واضح روايةَ الأفلاكيّ للنقاش الذي دار بين حُسام الدّين وسلطان وَلَد حولَ مسألة الخلافة (Af 786, 802, 822-3 ; JNO 471-2).

وبناءً على ذلك، يتابع جاميّ الأفلاكيّ في الأعمّ الأغلب. ويستشهد بمعلومات من مصادر أُخر قليلة، وليس من «ابتداء نامه» لسُلطان وَلَد. ولعلّ بحثًا إضافيًا [٢٦٤] ينجح في تعرّف مصادر جاميّ على نحو أكثر دقّةً، الأمرُ الذي يُساعدنا على تقييم مصداقيّة المعلومات الإضافيّة التي يقدّمها. ويمكننا على نحوٍ معقول أن نفترض، في أيّة حال، أنّ مصادر جاميّ الأُخَر متأخّرةٌ وأقلّ مصداقيّةً. وقد كان سلطان وَلَد وسپهسالار والأفلاكيّ جميعًا مستقرّين في قُونِيةَ وكتبوا أُولى «سِيَر حياة» الرّوميّ، ومن هنا لابدّ أنّه كان لديهم وصولٌ إلى معلوماتٍ مباشرة أكبر مما كان مُتاحًا للمصادر الأخرى.

تذكرةُ الشّعراء لدولتشاه:

عوّل أوائلُ العلماء الأوروبيّين الذين حاولوا إعادةَ كتابة تاريخ الأدب الفارسيّ بقوّةٍ على «تذكرة الشّعراء» لدولتشاه السَّمَرْقَنْديّ، وهو أحدُ الأعمال الأكثر شمولًا في القرون الوسطى التي تقدّم معلوماتٍ عن شعراء إيران. أكمل دولتشاه كتابَه في ١٧ تشرين الأوّل من عام ١٤٨٧م، بعد «نفحات الأُنس» لجامي بما يقرب من عَقْد من الزمان. ويخبرنا دولتشاه بأنّه كان في الخمسين من عمره تقريبًا في هذا الوقت

(Dow 15, 610) ويعترف بأنّه في شبابه لم ينكبّ على اكتساب العِلْم. وفي إدراكٍ مؤخّر شعر بأنّه أضاع وقتَه في بلاطات الحكّام ووجد أنّه من الصّعب عليه أن يبدأ البحثَ من لا شيء في عمر متقدّم، لكنّه بإلهامٍ من رُباعيّة لجاميّ وبيتٍ جاءه به «هاتفٌ» غيبيّ بدأ بدراسة التّواريخ المعتبرة ودواوين متقدّمي الشعراء ومتأخّريهم (Dow 14-17).

ومن عدم التّوفيق ، على الأقلّ من وجهة نظرنا، أنّ دولتشاه لم يكن عالِمًا مدقّقًا جدًّا وكان مهتمًّا بجَمْع أساطير مسلّية ومعلّمة بقدر ما كان، أو أكثر مما كان، مهتمًّا بجمع معلومات حقيقيّة. وقد نطق مَلِكُ الشّعراء بهار بجُملة قاسية في شأن دولتشاه في كتابه «سبك شناسى»، وهو دراستُه لتاريخ الأسلوب في اللغة الفارسية(٣). وحتّى أولئك الذين ينظرون بعين التسامح إلى نقائص عمل دولتشاه سيدركون أنّ المادّة المقدّمة عن الروميّ في كتابه «تذكرة الشّعراء» لا يمكن أن تُعدّ جديرةً بالاعتماد، خاصّةً لأنها كُتبت بعد وفاة الرّوميّ بأكثر من مئتي عام.

ومهما يكن، فإنّ دولتشاه يضيف أهميّةً قليلةً إلى قصتنا. وهو يعيد الزّعمَ الذي يذهب إلى أنّ نَسَب الرّوميّ يمتدّ إلى أبي بكرِ الصّدّيق [رضي اللهُ عنه]، وأنّ عائلتَه جاءت من بَلْخ، وأنّ والده كان رئيسَ العلماء في عصر السّلطان محمّد، الخوارزمشاه (Dow 213). وإنّ معاداةَ الخوارزمشاه تُزعج بهاءَ الدّين وتضطرّه إلى تَرْك خراسان، مُقْسِمًا أن لا يعود إليها مادام محمّدٌ هذا سلطانًا.

يروي دولتشاه طبعًا القصّةَ التي تدور حول لقاء الرّوميّ فريدَ الدّين العطّار في نَيسابور، مشيرًا إلى أنّ العطّار تقدّم لاستقبال بهاء الدّين وأعطى الرّوميَّ الصّغير نسخةً من كتابه « أسرار نامه» هديّةً. ويخبرُ العطّارُ بهاءَ الدّين بأنّ ابنَه، الرّوميَّ،

سيضرم النّار في قلوب صوفيّة العالَم سريعًا. وبسبب اعتماد دولتشاه على ذاكرةٍ ضعيفة أو مصادر غير دقيقة، ما نجده يخلط المسائلَ بجَعْلِ الرّوميّ ووالده مُريدَيْنِ لبرهان الدّين محقّق، الذي يقول إنّه رافق عائلة وَلَد في رحلتهم عبر [٢٦٥؟] سورية (الشّام) ومكّة، مُتوفًّى أخيرًا في سورية (Dow 214). ومهما يكن، فإنّ هذا يناقض مباشرةً قولَ الأفلاكيّ وسپهسالار اللّذَيْن بنيا بياناتِهما على التاريخ الشّفهيّ لأوائل المولويّة. وعند دولتشاه أنّ برهان الدّين يعيِّن «مولانا» (بهاء الدّين، كما يزعم) خليفةً له قبل وفاته، مُوصِيًا بأن يستقرّ في الأناضول. وقد اختار بهاءُ الدّين قُونِية واشتغل ثمّة بالوعظ مدعومًا من السّلطان علاء الدّين.

ويذكر دولتشاه اسمَ «رسالة النّظم» لسُلطان وَلَد (15- 214 Dow)، التي يعني بها «ابتداء نامه»، بوصفها أحدَ مصادره. ويخبرنا دولتشاه بأنّه في عصره كان كتابُ «وَلَد نامه» لسُلطان وَلَد معروفًا تمامًا (Dow 221)، ويقتبس منه أكثر من مرّة، ولكن لأنّ بعض ما يكتبه دولتشاه يختلف عن رواية سلطان وَلَد، يمكننا أن نفترض أنّ دولتشاه إمّا أنّه لم تكن لديه نسخةٌ خطّية كاملة من هذا الكتاب، وإمّا أنّه اختار أن يثق بروايات مصادر أُخَر لا يُسمّيها. وفي أيّة حال، يجعل دولتشاه وفاةَ بهاء الدّين في العام ٦٣١هـ (١٢٣٣ ـ ٤م)، بعد ثلاثة أعوام من التاريخ الذي قدّمه الأفلاكيّ. ويُخبرنا دولتشاه بأنّ الرّوميّ كان لديه أربعُ مئة طالب في هذا الوقت وأنّ علاء الدّين [سلطانَ الرّوم] كان له اعتقادٌ بليغ في شأنه (Dow 215).

وفي قَوْلِ دولتشاه أنّ الرّوميّ ذهب إلى صلاح الدّين زركوب، الذي كان شيخًا مهمًّا من شيوخ الطّريقة السُّهْرَوَرْديّة، لكي يتعمّق في المسائل الصوفيّة. وتعلّقَ الرّوميُّ

أيضًا بابن أبي تُورك وأخيرًا بحُسام الدّين القونيوي، وصار مُريدًا له. ومرّة أخرى، لا يبيّن لنا دولتشاه على نحو دقيق كيف يعرف هذا كلّه، لكنّه لا يأتي من سلطان وَلَد. ويبدو أنّ دولتشاه خمّن أن يكون الرّوميُّ مريدًا لحسُام الدّين من بيانات في «المثنويّ»، يقتبسُ واحدًا منها (Dow 216).

ومهما يكن، فإنّ المسألة تصبح أكثر تعقيدًا، لأنّ دولتشاه ينقل لنا عددًا من القِصَص في شأن شمس الدّين تبدو أسطوريّةً تمامًا، ومن ذلك أنّه كان ابنَ خاوند جلال الدّين نومسلمان، وهو رجلٌ من أصل إسماعيليّ كان، في أيّة حال، قد أحرق كلّ الكتب الابتداعيّة لأجداده وأرسلَ ابنَه، شمسًا، ليدرس في تَبْريز. وبعد عدّة أسطر، في أيّة حال، يكتب دولتشاه أنّ جاميّ يدحض هذه الرّواية، ويشير إلى أنّ شمسًا كان ابنًا لبزّاز [بائع الثياب] من مدينة تَبْريز (وهو أمرٌ أكثر اتفاقًا مع ما يرويه الأفلاكيّ). ويواصل دولتشاه، عندئذ، فيقتبس من مصادر أُخَر لا يُسمّيها تبيّن أنّ والدَ شمس كان في الأصل من خراسان وقد جاء إلى تَبريز للتجارة. ويتظاهر دولتشاه بعدم الاهتمام فيقول إنّه لا يهمّ من أيّ مكان كان (Dow 216). ومن الواضح في أيّة حال أنّ دولتشاه لم يرجع إلى «مناقب» الأفلاكيّ أو «رسالة» سپهسالار أو «مقالات» شمس، وببساطة لا يستطيع أن يقرّر أيًا من مصادره يُصدّقُ، لأنّه لا أحدَ من بينها يُعَدّ مرجعًا قديمًا ومستندًا في هذه المسألة.

ووفقًا لما يقوله دولتشاه، كان شمسُ الدّين في طفولته جميلًا إلى حدّ أنه كان يُحفَظ بين نساء الأسرة لكي لا يراه رجلٌ فيقع في الشّهوة غير المشروعة إزاءه (Dow 216). ويمكن أن يُقال إنّه ههنا منشأ الادّعاء الذي ادّعاه بعضُ المؤلّفين والمترجين ممّن لديهم شهوةُ المماثل في عصرنا modern homosexual authors and translators في شأن العلاقة بين الرّوميّ

وشمس؛ وبرغم [٢٦٦] أنّ دولتشاه لا يحدّد أنّ علاقتهما كانت جسديّة، يظلّ هذا المقطعُ مُوحيًا. ومهما يكن، فلنتذكّرْ أنّ شمسَ الدّين نفسَه في «المقالات» يدين أوحدَ الدّين الكرمانيّ بسبب الطبيعة الجسديّة لعلاقته بالمريدين الشّبان [المُرْد] المحيطين به.

وفي مقطعٍ أكثر إيحاءً بالميول التأنّثيّة عند شمس، يحكي لنا دولتشاه أنّه تعلّم التطريزَ بالذهب من النّساء اللائي عاش بينهنّ في طفولته فأصبح معروفًا بـ «المطرِّز بالذهب»؛ وهذا في أيّة حال ليس لَقَبًا أُطلق على شمس على نطاق واسع. ومهما يكن، فإنّ دولتشاه يروي على نحوٍ مصيب أنّ شمس الدّين كان متضلِّعًا في العلوم الدّينيّة التقليديّة (Dow 216)، خلافًا لبعض الأساطير التي تذهب إلى أنّه صوفيّ غير مثقّف أو حتّى أمّيّ.

الحكايةُ التي يرويها دولتشاه جعلت شمسًا يسلك الطّريق الصوفيّ بتوجيه الشيخ رُكْن الدّين السَّنجابي (ولعلّ هذا تصحيفٌ من دولتشاه أو من أحد النُّسّاخ، مثلما يظهر من جاميّ أنّ رُكْن الدّين السَّجّاسيّ هو المقصود). وهذا «السَّنجابي» من جانبه جلس عند قَدَم أبي نجيب السُّهْرَوَرْديّ، ثمّ من خلال السُّهْرَوَرْديّ يعيد دولتشاه النَّسَبَ الصوفيّ لشمس إلى أحمد الغزّاليّ وإلى أبي بكر النّسّاج و، أخيرًا، إلى الجُنَيد. ومن خلال الجُنَيد يصل نسبُه الرّوحيّ فيما يُزعم إلى معروفِ الكَرخيّ، الذي منه يتفرّع التسلسلُ الصوفيّ في وجهتَيْن: إحداهما من خلال الإمام الثّامن للشّيعة إلى النّبيّ محمّد [عليه الصّلاة والسّلام]، والأخرى من خلال الحسَن البصريّ إلى الإمام عليّ [كرّم الله وجهَهُ] (Dow 216).

ورُكنُ الدّين السَّنجابيّ هذا أرسلَ شمسًا فيما يزعم دولتشاه إلى الأناضول (الرّوم)

بحثًا عن عارفٍ بعينه، وجَدَه شمسٌ فيما بعد في شخص الرّوميّ. وقد رَوَينا قبْلُ روايةَ دولتشاه للقائهما الأوّل، لكنّه يتحمّلُ الإعادةَ هنا: رأى شمسٌ الرّوميَّ ممتطيًا بغلًا من المدرسة التي كان يدرّس فيها، وفي ركابه مريدوه، فعرضَ عليه سؤالًا في شأن الغرض من المجاهدات والرّياضات والتكرار وتحصيل العِلْم. فأجاب الرّوميّ بأنّ هذا كان «طريقَ السُّنّة وآداب الشّريعة». ثمّ بعد أن يقول شمسٌ «إنّ هذه جميعًا من جهة الظّاهر»، يسأل الرّوميُّ: « وماذا وراءَ ذلك؟» (Dow 217). فأجاب شمسٌ بأنّ هدف العِلْم هو «أن تصلَ إلى المعلوم»، واستشهد ببيتٍ من الشّاعر سَنائي يؤكّد أنّ العِلْم يجب أنْ يأخذ الإنسانَ من نفسه ويحمله إلى ما وراء عالَم البشر.

هذا الكلامُ تركَ الرّوميَّ مُنشدِهًا فخرّ على قَدَمي شمس. توقّف عن التدريس وأمضى كلَّ وقته مع شمس، متحدّثًا معه فقط. وهذا كلّه أزعج مُريدي الرّوميّ، طبعًا، الذين لم يستطيعوا أن يصدّقوا أنّ «مُبْتَدِعًا حاسِرَ الرأس حافيَ القَدَم يُزيح إمامَ المسلمين عن الطّريق». هذه الاتهاماتُ دفعت شمسًا إلى الانصراف إلى تَبْريز، الأمرُ الذي يُشعل نارَ الاشتياق في قلب الرّوميّ، الذي مضى إلى تَبْريز بحثًا عن شمس وبعد العثور عليه أرجعَه إلى الأناضول. ثمّ بعد مرحلةٍ أخرى من الصُّحبة، أفضت إثارةُ الاعتراضات التافهة من جانب المريدين مرّةً أخرى إلى انسحاب شمس، وفي هذه المرّة إلى سورية (الشّام) حيث مكثَ هناك لمدّة سنتين. لاحظِ التعارضَ بين قولِ دولتشاه الذي جعل شمسًا [٢٦٧] ينسحب أوّلًا إلى تَبريز ثمّ بعدئذ إلى سورية، وقولِ الأفلاكيّ وسپهسالار، اللّذَيْن لا يأتيان على ذِكْر عودة شمس إلى تَبْريز (Dow 218).

وفي شأن وفاة شمس، يُخبرنا دولتشاه بأنّ الرّوايات تتناقض ويروي ثلاث

روايات منفصلة. في الرّواية الأولى، بتحريض مريدي الرّوميّ الذين ملأ الحسدُ قلوبهم ألقى أحدُ أبناء الرّوميّ جدارًا فوق شمسٍ ليقتله. وقد سمع دولتشاه هذا من صوفيّةٍ مسافرين لكنّه لا يقتنع به، مبيّنًا أنّه لم يرَ شيئًا كهذا في أيّة مخطوطة أو تاريخ ذي قيمة. ويعيدُ دولتشاه أيضًا القصّةَ التي حكاها جاميّ، التي تأتي في المقام الأوّل من الأفلاكيّ، والتي توحي بأنّ مريدي الرّوميّ نادوا شمسًا ليخرج من المنزل لكي يُجهزوا عليه. ومهما يكن، فإنّ دولتشاه يختارُ روايةً مختلفةً، لا يكشف عن مستنَده فيها، تقول إنّ شمسًا عُمِّر إلى ما بعد وفاة مولانا الرّوميّ (Dow 222).

وبسبب استغراق الرّوميّ في التفكير بشمس « أمَرَ القوّالينَ بأن ينظموا قصائد عِشْقيّة وانشغلَ بالسّماع ليلًا ونهارًا». ومثلما يلاحظُ دولتشاه على نحوٍ مصيب «أكثرُ الغزليّات المسطّرة في ديوان مولانا إنّما قيلت في فِراق شمس». ويُوضِح دولتشاه أيضًا أنّه «كان في بيت مولانا عمودٌ، وعندما كان يغرق في بحر المحبة، كان يمسكُ بذلك العمود، ويأخذ بالدوران، ويقول الأشعارَ الممتلئة بالحُرَق، وكان الناسُ يكتبون هذه الأشعار». لكنّ دولتشاه يوصي بأنّه، بسبب أنّ كتابه لا يمكن أن ينقل حقيقةَ روحَ الحالات الصوفيّة للرّوميّ، يجب على القرّاء المهتمّين أن يعودوا بدلًا من كتابه إلى الرسالة المسمّاة «وَلَد نامه» (أي «ابتداء نامه» لسُلطان وَلَد). إضافةً إلى ذلك، يجد دولتشاه المجموعةَ الكبيرة لشعر الرّوميّ مُخيفةً جدًّا؛ فقد قرأَ أو سمِعَ أنّ هناك ٣٠٠٠٠ بيتٍ في الدّيوان و ٤٨٠٠٠ بيتٍ في المثنويّ، وإن كان بعضُهم يقول هي أكثرُ وآخرون يقولون هي أقلّ.

ولأنّ دولتشاه يشير إلى هذه الرّوايات المختلفة في شأن عدد أبيات الشّعر التي نظَمَها الرّوميُّ، من الواضح أنّه لم يمتلك نُسخًا كاملةً من الدّيوان أو المثنويّ تحت

تصرّفه. ويمكننا تبعًا لذلك أن نستنتج أنّ دولتشاه قرأ الرّوميَّ فقط في صورة مقتطفات ومنتخبات وربّما لم يعلم حتّى بوجود كتاب «فيه ما فيه». والحقيقةُ أنّ الغزليّةَ الوحيدةَ التي يقتبسها دولتشاه من أعمال الرّوميّ (Dow 218-19)، برغم كونها غزليةً جميلةً، لا يعدّها فروزانفر في نَشْرته المحقّقة للدّيوان في عداد غزليّات الرّوميّ الموثّقة.

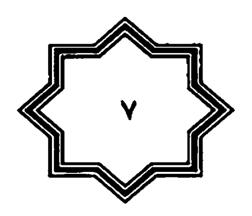
ويشير دولتشاه في أيّة حال إلى «ابتداء نامه» لسُلطان وَلَد، ويقتبس منه، برغم أنّه يشير أيضًا إلى عدد من مصادر أخرى، بعضُها في الظّاهر مكتوبٌ وبعضُها شفهيّ. أحدُ هذه المصادر هو جاميّ، الذي يذكر دولتشاه بالاسم كتابَه «سلسلة الذّهب» (Dow 216) و«نفحات الأنس» (Dow 222). ولا يذكر دولتشاه بالاسم الأفلاكيَّ بوصفه أحَد مصادره، والحقيقةُ أنّه يقتبس قصّة قَتْل شمس، التي تنشأ مع الأفلاكيّ، فقط في إعادة رواية ما جاء به جاميّ. ويمكننا بسبب ذلك أن نستنتج أنّ دولتشاه لم يصل إلى «مناقب العارفين» للأفلاكيّ، أو على الأقلّ لم يختر الاستفادة منه. والأرجحُ أنّ دولتشاه يبدو قد جمَعَ معلوماته من مصادر ثانويّة، ومن اختياراتٍ ومنتخبات وحتّى من مصادر من الدرجة الثالثة ومن روايات شفهيّة. وهو لا يخبرنا من أين [٢٦٨] يحصل على المعلومة التي تقول إنّ الرّوميّ تُوفّي في عام ٦٦١هـ (Dow 221)، لكنّ هذا التاريخ، الموافق لعام ١٢٦٣م، غلطٌ يقينًا. وبرغم ذلك، يرى دولتشاه أنّ الرّوميّ كان في التاسعة والستين من عمره عند وفاته. وهذا غيرُ صحيح بقَدْرٍ قليل فقط؛ فإنه وفقًا للتقويم القمريّ توفّي الرّوميّ وهو في سنّ الثامنة والسّتين وثلاثة أشهر.

ليس دولتشاه سريعَ التّصديق للأخبار بقَدْر الأفلاكيّ ولا يركّز على الخوارق والكرامات. وهو لا يُخلص دائمًا لمصادره المكتوبة الرّئيسة، سلطان وَلَد وجاميّ، الأمرُ

الذي يشير إلى استقلالٍ معيَّنٍ في تقويم المعلومات. ويمكن دولتشاهَ أيضًا أن يكون قد أسّسَ بعضَ استنتاجاته على أحاديث شخصيّة أجراها مع مَوْلويّين معروفين أو على مخطوطات لسنا مطّلعين عليها. ولا يعني هذا أنّه قد رأى بيّنةً موثّقةً من الدرجة الأولى من أيّ نوع أو قوّم المصادرَ التي في متناوله على أساس مبادئ متّصلة بفِقْه اللغة أو تاريخيّة. وإنّ كثيرًا ممّا يعدّه واقعيًّا ينبغي أن يأتي من مصادر متأخّرة عن سلطان وَلَد وسپهسالار والأفلاكيّ. ولأنّ هذه المصادر في الظّاهر لا تستفيد من أعمال الرّوميّ مباشرةً، ليس من المرجَّح أن تكون دقيقة. وفي النهاية لا يضيف دولتشاه معلوماتٍ جديدة يمكن أن نُعوِّل عليها. ويرغم أنّ رواية دولتشاه أكثرُ رصانة من رواية الأفلاكيّ، لا تعملُ أكثر من أن تُديم الأساطيرَ المتداولةَ بعد قرنٍ أو قرنين من وفاة الرّوميّ، مضيفةً أجزاءَ معلوماتٍ أخرى قليلة مشكوك فيها.

الجزءُ الثالث

النصّوصُ والتعاليمُ



نحو سِيرة حياةٍ للرّوميّ

[٢٧١] لابدّ من قَدْرٍ كبير من البيّنات الأكثر توثيقًا من أجل كتابة سيرة حياةٍ حديثة للرّوميّ. وإنّ تحليلاً دقيقاً لرسائله، يُقرأ مرتبطاً بكُتب التّراجم والنصوص التاريخيّة في القرون الوسطى، ربّما يُساعدنا على نحوٍ أفضل في أن نحدّد بدقة أحداثًا معيّنة في حياته. ويمكن أيضًا أن نكتشف وثائقَ وَقْفٍ أو أعمالًا مخطوطة أُخَر تُسلّط الضّوءَ على المظاهر الخارجيّة لحياته. وإنّ مقارنةً وتحليلًا دقيقَيْن للتفاصيل المقدَّمة في «ابتداء نامه» لسُلطان وَلَد و«رسالة» سپهسالار و«مناقب العارفين» للأفلاكيّ، بالتّرابط مع حيوات عُلماء الدّين والعارفين في ذلك العصر في دمشق وبغداد، سيكشفان من دون ريب أيضًا عن تفاصيلَ جديدة.

وإنّ أساسًا متينًا لكتابة سيرة حياةٍ للرّوميّ من هذا القبيل في المكان الصحيح الآن، في الأعمّ الأغلب. قام شِبْلي النُّعماني بالمحاولة الأولى، في اللّغة الأوردية. وفي عام ١٩٣٧م أوضحت رسالةُ فروزانفر في «شرح حال مولانا» [سيرة حياة الرّوميّ]، ومقدّمةُ جلال الدّين هُمائي لطبعته لكُتاب «ابتداء نامه» لسُلطان وَلَد، الأسسَ التي ينبغي أن يُبنى عليها مِثْلُ هذا العمل. وتبقى الطبعةُ الجديدةُ لـ «سيرة حياة الرّوميّ»

التي نشرها فروزانفر في عام ١٩٥٤م أثرًا مُهمًّا؛ وتضيفُ «سيرةُ حياة الرّوميّ» التركيّة لگلبينارلي في عام ١٩٥١م معلوماتٍ إضافيّة وتقترحُ نظراتٍ بديلةً كثيرة. وحاول أفضلُ إقبال أنْ «يُعيد بناء الجوّ السّياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والأدبيّ للعصر الذي عاش فيه الرّوميّ» (IqL xi) من أجل «سيرة حياة الرّوميّ» التي كتبها بالإنكليزية في عام ١٩٥٦م. أمّا هلموت ريتر، الذي كتب في الطّبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلاميّة the Encyclopaedia of Islam، فقد ثبّت التّواريخَ الرّئيسة في حياة الرّوميّ بدقّة أكبر.

بعد ذلك، أوجدت آنيماري شيمل Annemarie Schimmel انطباعًا حيًّا عن الكيفية التي عاش فيها الرّوميُّ حياتَه والأشياء التي تشغله، مقتبسةً من أقوال الأفلاكيّ ومُوردةً شواهد من شعر الرّوميّ (ScT)، مثلما فعل رادي فِش Radii Fish في اللّغة الرّوسيّة. وقد كتبَ عبدُ الحُسَين زَرّين كُوب روايةً تاريخيّة تُقدِّم إحساسًا تامًّا جدًّا بحياة الرّوميّ وتزوِّد بقدْر كبير من عِلْم الأحياء النفسيّ التأمّليّ المهتمّ بالتفاعل بين الجسد والعقل Speculative psycho-biology (ZrP). ويقدّم [٢٧٢] كلٌّ من زَرّين كوب في مقدّمته لكتابه بالفارسيّة «سِرّنی» [أي: سِرّ النّاي] ومحمّد استعلاميّ في المدخل إلى طبعته لـ «المثنويّ»، رواياتٍ علميّةً لحياة الرّوميّ. ويقدّم لنا توفيق سبحانيّ [بالفارسيّة] مقدارًا كبيرًا من المعلومات الأساسيّة عن الشخصيات التي تراسلَ معها الرّوميُّ (انظر الفصل ١٣، فيما بعد، في شأن تفاصيل إضافيّة).

وليس بين هذه الآثار، في أيّة حال، ما هو حاسِمٌ أو نهائيّ في شأن سيرة حياة الرّوميّ. وإنّ فهرسًا كاملًا لموضوعات حياة الرّوميّ كما حكاها سلطان وَلَد وسپهسالار والأفلاكيُّ أمرٌ لابدّ منه. كُتبُ المناقب هذه ينبغي أيضًا أن تُخضع لقَدْرٍ من

فِطْنةٍ أكثر تحقيقًا وتدقيقًا، بفَرْزها وتحليلها بمنطق تقاليد هذا الجنس الأدبيّ والحقائق التاريخيّة. ويُحتاجُ إلى تاريخٍ سياسيّ مفصَّل للمرحلة يربط المصادرَ التاريخيّة والأحداث السّياسيّة بالحقائق المعروفة عن سيرة حياة الرّوميّ. المصادرُ التي اعتمد عليها الرّوميّ في فِكَره والمصطلحاتُ التي عبّر بها عن هذه الفِكَر تستلزم اختبارًا أكثر كمالًا. وهذا كلّه سيهيّئ لصورةٍ أكمل للرّوميّ، وأمَلي أنّ هذا العملَ سيضع الأساسَ لهذه المهمّات.

وبرغم ذلك، ربّما سَيظلّ كثيرٌ من تفاصيل حياة الرّوميّ غيرَ معروفٍ لدينا دائمًا. لم تبقَ سجلّاتُ السّلاجقة على قيد الحياة وتواريخُ المرحلة المؤلَّفةُ في القرون الوسطى تقدّم تفاصيلَ أقلّ كثيرًا ممّا نريده. ومعظمُ ما نعرفه عن الرّوميّ يأتي إلينا مُلفَّعًا بغشاءٍ سميكٍ من الخرافة والأسطورة. ولهذا السبب، يسمح لنا التركيزُ على التأثيراتِ المكوِّنة لشخصيّة الرّوميّ ـ بهاء الدّين وبرهان الدّين وشمس الدّين ـ وعلى ما كتبه هؤلاء فعليًّا بأن نلمح صورةً أكملَ وأقلّ تحريفًا للرّوميّ. القَصْدُ الرّئيس للجزء الأوّل من هذا الكتاب كان إعادةَ بناء السياق الذي ظهرَ فيه فِكْرُ الرّوميّ وحياتُه، لكنّنا سنعرف على نحوٍ واضحٍ الرّجلَ على نحو وثيقٍ في مؤلّفاته. ولهذا السّبب، نلتفتُ الآنَ في الجزء الثالث إلى دراسةٍ مفصَّلة لمؤلّفات الرّوميّ، متبوعةٍ باختيارٍ من غزلياته بالإنكليزيّة وملخّص لتعاليمه ومعارفه.

تلخيصُ حياةِ الرّوميّ:

في هذه المرحلة، سيكون مفيدًا أن نراجع ما نعرفه عن حياة الرّوميّ إلى فترة نضجه العقليّ وتحوّله الرّوحيّ. فالرّوميُّ المولودُ في نهاية أيلول من عام ١٢٠٧م ربّما عاش مع والده في وَخْش طفلًا في سنيه الأولى. كان والدُه، بهاءُ الدّين، عالِمَ دينٍ صغيرًا، محترفًا

الخطابةَ. وإنّ مكاشفات بهاء الدّين الرّوحانيّة وميوله الزّهدية، إضافةً إلى منامات بعض أتباعه، جعَلَتْه يشعر بأنّه مهيأٌ لوظيفةٍ أكثر بروزًا في الحياة الدّينيّة لقومه. وقد أفضت هذه الطّموحاتُ إلى بعض الصّدامات غير السّارّة مع القاضي ومع علماء دينٍ آخرين في وَخْش، أنكروا على بهاء الدّين المنزلةَ والمقامَ اللذين طلَبَهما. وفي وقتٍ بين عامي ١٢٠٨ و ١٢١٢م انتقل بهاءُ الدّين إلى سَمَرْقَنْد، آخِذًا الرّوميَّ معه، وربّما رافقه أيضًا بعضُ أفراد الدّائرة الصّغيرة من المريدين الذين اجتمعوا حولَ بهاء الدّين.

ثمّ بعد عدّة سنوات، ربّما في عام ١٢١٦م (برغم أنّ بعضهم يقول إنّ ذلك تأخّر حتّى عام ١٢٢٠م)، هاجرت عائلةُ ولَد من شرقيّ إيران، متجهةً في البدء إلى مكّة لأداء فريضة الحجّ. [٢٧٣] والأكثرُ ترجيحًا أنّه كانت لديهم من قبْلُ نيّةُ الاستقرار في إحدى إمارات الأناضول المتحدّثة بالفارسيّة، سواءٌ تلك التي كان يحكمها السّلاجقةُ أم تلك التي كانت تحت سيطرة المنگوجكيّين. وبعد عدّة أعوام في بلاط الحاكم المنگوجكي بهرامشاه، الذي وقفتْ زوجتُه مدرسةً دينيّةً أو خانقاه ومُرتّبًا لبهاء الدّين، انتقل بهاءُ الدّين أخيرًا إلى قُونِية تحت رعاية علاء الدّين كيقُباذ ودرّس لمدّة سنتين في مؤسّسةٍ ربّما عملتْ في صورة شيءٍ بين مدرسةٍ تقليديّة وخانقاه صوفيّ. وبقي هناك حتّى وفاته في شباط من عام ١٢٣١م.

وقبلَ أن تستقرّ العائلةُ في قُونِية، في أية حال، أمضت عِدّةَ أعوام في لارِنْدة/ قَرَمان تحت رعاية الأمير موسى، وهو حاكمٌ محلّي. وإبّانَ إقامتهم في لارندة، اقترن الرّوميُّ ابنُ السّابعة عشرة بجوهر خاتون وأنجب وَلَدَيْن. تُوفّيت والدتُه ودُفنت في هذه المدينة. أراد بهاءُ الدّين في الظّاهر أن يخلفه ابنُه الرّوميّ

ويصبح خطيبًا أو مُفتيًا. وقد قدّم الرّوميَّ لجَمْع أصحابه وطلّابه وأعطاه الفرصةَ ليخطب ويكسب ثقة أهل قُونِية. وعندما تُوفّي والدُ الرّوميُّ ربّما لم يكن هو في عُمرٍ أو مستوى تحصيلٍ علميّ يستحقّ بمقتضاه الاحترامَ الذي كان لوالده. ولذلك طلَبَ من برهان الدّين أن يأتي إلى قُونِية ويحتلَّ مكان مُربّيه، بهاء الدّين.

قبِلَ سيّد برهان الدّين مؤقّتًا هذا التّرتيبَ، لكنّه رأى على نحوٍ واضح أنّ هذا المقام في قُونِية حقٌّ مسلَّم به للرّوميّ. وبناءً على ذلك استقرَّ في قيصريّة تحت رعاية الوزير السّلجوقيّ صاحبِ الأصفهانيّ. وفي هذه الأثناء، يجب أن تكون وظيفةُ بهاء الدّين السّابقة في قُونِية قد أُوقفت، شغلَها أحدُ مريديه، أو احتُفِظ بها بالأمانة للرّوميّ، على شَرْط أن يواصلَ تعليمًا رسميًّا في العلوم الإسلاميّة ويحصلَ على درجةِ (إجازة) من إحدى المدارس المشهورة في سورية (الشّام).

ما لبث برهانٌ أن أرسلَ الرّوميَّ الشّابّ لكي يدرسَ على الفقهاء المسلَّم بقدرتهم والعلماء المبرّزين في ذلك العصر في حلب ودمشق. وهناك، تابع الرّوميّ مقرَّرًا تعليميًّا للدّراسات الدّينيّة، يشمل الفِقْهَ الحنفيّ والقرآنَ والحديثَ وعِلْم الكلام. وربّما استمع أيضًا إلى الدّروس العامة للعارفين والمنظِّرين الصوفيّين مِثْل ابن عربيّ في أثناء متابعته لمقرره التعليميّ للدّراسات. ومهما يكن، فإنّ تربيةَ الرّوميّ ونضجه الصوفيّين، وربّما تسليكَه الرّسميّ في الطريق الصوفيّ ـ وليس تعرّفه إيّاه، الذي ربّما جاء، كما يظهر من كلام السيّدة شيمل (ScW 14 -15)، عند رُكبة والده ـ حدثت بإشراف برهان الدّين محقّق منذ أن عاد الرّوميّ من سورية إلى قيصريّة، وربّما كان ذلك في وقتٍ قريب من عام ١٢٣٧م (وهو العامُ نفسُه الذي خَلفَ فيه غياثُ الدّين كيخسرو الثاني علاءَ الدّين كيقُباذ على كرسيّ السّلطنة). باشر الرّوميُّ مرحلةَ تنسُّك ورياضات زُهديّة. وقرأ

الرّوميُّ أيضًا ودرسَ بإمعانٍ مذكّرات والده الرّوحيّة، بمكاشفاتها الصوفيّة المتعدّدة الألوان، إضافةً إلى المذكّرات الرّوحيّة وتفاسير الآيات القرآنيّة لبُرهان الدّين. وأخيرًا أقنع تمكّنُ الرّوميّ من زِمام نفسه الأمّارة وتقدّمُه على طريق العِرفان برهانَ الدّين[٢٧٤] بأنّه لم يعد في حاجةٍ إلى مُرَبٍّ واستأنف الاثنان مهمّاتهما في التدريس والخطابة، الرّوميُّ في قُونِية، وبرهان في قَيْصَريّة.

وفي مدينة قُونِية استأنف الرّوميُّ فيما يبدو وظيفةَ والده القديمة أو كوفئ بوظيفةٍ جديدة، ربّما بأن يكون مدرّسًا للفِقْه، لكنّ الأرجحَ أن يكون قد صار المربّيَ الرّوحانيّ والواعظَ لفريقٍ من المريدين الميّالين إلى التّقوى والموجَّهين صوفيًّا. وتُخبرنا مصادرُنا على نحوٍ يمكن التّنبُّؤ به بأنّ الرّوميّ اكتسب شهرةً عظيمة إبّانَ هذه المرحلة، إذ أصبح مَرْجعًا في الفِقْه تُطلب فتاويه وآراؤه الفقهيّة على نطاق واسع. ويبدو مرجَّحًا جدًّا أنّه حقّق شعبيّةً خاصّةً بوصفه متحدِّثًا وممثِّلًا لطريقةٍ أصيلة وسهلِ الوصولُ إليها في الرّوحانيّة الإسلاميّة، مُجتذِبًا عددًا كبيرًا جدًّا من المريدين في صفوف التجّار والحِرَفيّين، وبين أفراد الطبقة الحاكمة أيضًا. دروسُه كانت تحضرُها النساءُ كما يحضرها الرّجال، وعددٌ كبيرٌ من النّسوة كُنّ يعدُدْن أنفسَهنّ مريدات له. وقبْلَ أن يصل شمسٌ إلى قُونِية، يُزعَم أنّ الرّوميّ تولّى وظائفَ تدريسيّة في أربع مدارس منفصلة (Af 618).

لكنّ الرّوميّ، تبعًا لما يقوله سلطان وَلَد، أراد أن يجد واحدًا من أولياء الحقّ مثل الخضر ليكون مُرشدَه. وجد الرّوميُّ أنّ شمسَ الدّين هو ذلك المرشد، برغم أنّ عظمةَ منزلته كانت محجوبةً عن معظم الآخرين، وحتّى عن الأولياء المقرّبين من الحقّ. أعطى الحقّ [تعالى] الرّوميَّ رؤيةَ عظمةِ مقام شمس بسبب صِدْق الرّوميّ وإخلاصه وابتغاء أن يخلّصه من كلّ تعلّقات الدّنيا الأخرى (SVE 41-2).

وبعد أن وصلَ شمسُ الدّين التّبريزيّ إلى قُونِية في ٢٩ تشرين الثاني من عام ١٢٤٤م (٢٦ جُمادى الثانية من عام ٦٤٢هـ)، حدث تحوّلٌ في الصّورة الظّاهريّة لروحانيّة الرّوميّ. أصبحَ أكثر وَجْدًا وانجذابًا في عبادته، معبّرًا عن محبّته للحقّ ليس فقط من خلال موقفٍ دقيق لإهمال حظوظ النفس وكَبْح جماحها، بل أيضًا من خلال فَرَح الشّعر والموسيقا والرَّقْص التأمّليّ (السّماع، انظر ما يأتي بعدُ).

ليس العشقُ سوى سعادةٍ وعِناية ليس سوى سرورٍ للقلب وهداية

لم يدرس أبو حنيفةَ العِشْق وليس للشّافعيّ فيه روايةٌ

عِلْمُ، لايجوزُ و«يجوز» يدوم إلى أن يأتي الأجلُ فقط

أمّا عِلْمُ العشاق فليس له نهاية

كلُّ مَنْ رأيته ممتلئًا غمًّا وعَبُوسًا ليس عاشقًا، وليس من تلك الوِلاية

(من D 499).

وبرغم أنّ كثيرًا من الصوفيّة حضّوا على هذه الممارسات، لم يُقرّ كلُّ العلماء مِثْلَ هذه الصُّور المتحرّكة والاحتفالية للعبادة. بعضُ أصحاب الرّوميّ، من العائلة ومن المريدين، اعترضوا على هذا السّلوك، شاعرين بأنّه غيرُ لائق بوقار خطيبٍ وفقيه، ناهيكَ عن مدرّس في مدرسة الفِقْه. ولا شكّ في أنّهم وجدوا أيضًا طريقةَ شمسٍ المستبدّة أمرًا غيرَ مقبول، شاعِرين بأنّ إذعانَ الرّوميّ وتسليمه لشمس أنقص من سُمعته ومَقامه. وقد حدث أحيانًا أنْ قُدّمت الشكاوي للقاضي [٢٧٥] بشأن ممارسة السّماع من جانب أتباع الرّوميّ، برغم أنّ هذا يعود في الظّاهر إلى مرحلة ما بعد الاختفاء النهائي لشمس.

بعد أكثر من سنة بقليل، في الحادي عشر من آذار، عام ١٢٤٦م (٢١ شوّال من عام

٦٤٣هـ) ترك شمسٌ مدينةَ قُونِية، مُطارَدًا بعداوة بعض مُريدي الرّوميّ. وبسبب ذهول الرّوميّ من أنّ هذا النّموذجَ الوَجْديّ والإبداعيّ للفَرَح الرّوحيّ قد تركه، توقّف عن نَظْم الشعر وأداء السّماع. بحث الرّوميّ باهتياجٍ عن شمس وبعد تلقّي خَبَرٍ من دمشق أرسلَ ابنَه سلطان وَلَد ليعيده إلى قُونِية. المريدون الذين عارضوا شمسًا أدركوا في ذلك الحين أنّ إبعاده لن يجعل الأشياءَ تعود إلى طبيعتها، فقَبِلوا على مضضٍ بظهوره من جديد في قُونِية في نيسان من عام ١٢٤٧م (الموافق لذي الحجّة من عام ٦٤٤هـ).

تزوّج شمسٌ من إحدى مُريدات الرّوميّ، وهي السيدةُ كيمياء خاتون، التي رُبّيت في بيت الرّوميّ، لكنّها تُوفّيت بعدئذ بوقت قصير. ولعلّ عائلة الرّوميّ ومُريديه لاموا شمسًا لتقصيره في السّهر على صحتها. ومهما يكن، فإنّ عداوتَهم أو حسَدَهم لشمس دفعه فيما يبدو إلى تَرْك قُونِية نهائيًا في ذلك الشتاء، في أواخر عام ١٢٤٧م أو ربّما في أوائل ١٢٤٨م. فذهبَ الرّوميّ المحطّمُ نفسيًّا للبحث عنه عدّة مرّات إلى دمشق، لكنّه لم يعثر عليه.

وبدءًا من عام ١٢٤٤م، إن لم يكن قبْلَ ذلك، بدأ الرّوميُّ ينظم الغزليّات. وإبّان صُحبته لشمس، نظَمَ فيه كثيرًا من الغزليّات. وعندما غابَ شمسٌ عن الأنظار لأوّل مرّة، نضب مَعينُ إلهام الرّوميّ فعليًّا، لكن طبْعَه الشعريّ البهيج عاد إلى سابق عهده عندما رَجَع شمسٌ إلى قُونِية. ومع الاختفاء النهائيّ لشَمس، عاد الطّلبُ المتحرّق لاستعادة رؤية هذا المرشد الرّوحيّ إلى عالمه النفسيّ الدّاخليّ. وفي النهاية، وصل الرّوميّ إلى نوع من التّفريج لشوقه المتأجّج وبدأ يكتشف شمسًا داخلَ روحه. واصلَ نَظْمَ الغزليّات في شخص الباحث المشتاق إلى الإرشاد، لكنّه بدأ أيضًا يتبنّى تعبيرَ

شمس في شعره. ويظهرُ الرّوميّ في كثيرٍ من هذه الغزليّات في صورة النّاجي من الأزمة الرّوحيّة والمُرْشَد إلى شواطئ صفاء الباطن واستنارة الضمير، التي لا يمكن الوصولُ إليها إلّا من خلال مُعاناة عظيمة وإهلاكٍ للنفس.

وفي عام ١٢٥٠م وما بعد، كان الرّوميُّ ينظم غزليّاتٍ في شأن صلاح الدّين، الذي عدّه الرّوميّ خليفةً لشمس. وعلى نحوٍ تدريجيّ، بدأ فَيْضُ نَظْم الغزليّات يخمد بعضَ الشيء ثمّ، ومع وجود حسام الدّين مُريدًا مُختارًا عنده، التفت في عام ١٢٦٠م وما بعد إلى شِعْر «المثنويّ» القصصيّ التّعليميّ والحكائيّ. ومهما يكن، فإنّ سپهسالار والأفلاكيّ كليهما يشيران إلى أنّ الرّوميّ واصل نظْمَ الشعر الغنائيّ أو الغزليّات لمجالس السَّماع وللمناسبات الأُخَر.

جدولٌ تاريخيٌّ للأحداث التي عرضت في حياة عائلة وَلَدَ حتّى وفاة الرُّوميّ:

[٢٧٦]ـ حوالي ٥٤٧ هـ/١١٥٢م، ولادةُ بهاء الدّين وَلَدَ.

ـ حوالي ٥٩٧هـ/١٢٠٠م، بهاءُ الدّين يدرّس في وَخْش حتّى عام ٦٠٧هـ/١٢١٠م ويكتب جزءًا من معارفه.

ـ حوالي ٦٠١هـ/١٢٠٥م، يُولد علاءُ الدّين لمؤمنة خاتون وبهاء الدّين.

ـ ٦٠٤هـ/١٢٠٧م، يُولَدُ الرّوميّ لمؤمنة خاتون وبهاء الدّين.

ـ حوالي ٦٠٥هـ/١٢٠٨م، مناظرة مع قاضي وَخْش.

ـ حوالي ٦٠٩هـ/١٢١٢م، تعيش عائلةُ وَلَد في سَمَرْقَنْد، ويحاصر الخوارزمشاه هذه المدينة.

ـ حوالي٦١٢هـ/١٢١٦ م، تترك عائلةُ وَلَد خُراسان إلى بغداد ومكّة (شهر ذي الحجّة، آذار).

ـ حوالي ٦١٤هـ/١٢١٧م، إقاماتٌ قصيرة في دمشق ومَلَطْية (الصّيف).

ـ حوالي ٦١٤هـ/١٢١٨م، عائلةُ وَلَد في آق شهر قربَ أرزنجان لمدّة سنتين.

ـ حوالي ٦١٨هـ/١٢٢١م، يستولي المغولُ على بَلْخ.

ـ حوالي ٦١٩هـ/١٢٢٢م، عائلةُ وَلَد في لارِنْدة (قرمان) لمدّة سبعة أعوام.

وفاة مؤمنة خاتون، والدة الرّوميّ، بين عامي ٦١٩هـ/١٢٢٢م و٦٢٧هـ/١٢٢٩م.

ـ ٦٢١ هـ/١٢٢٤م، زواجُ الرّوميّ من جوهر خاتون.

٦٢٣ هـ/١٢٢٦م، ولادةُ سلطان وَلَد (٢٥نيسان؟ـ٢٥ربيع الثاني).

ـ حوالي ٦٢٧هـ/١٢٢٩م، السُّكنى الدائمة لعائلة وَلَد في قُونِية (لعلّهم جاؤوا إلى هذه المدينة لأوّل مرّة في عام ٦١٨ ـ ٦١٩هـ/١٢٢١ـ٢م).

ـ ٦٢٨ هـ/ ١٢٣١م، وفاةُ بهاء الدّين وَلَد.

ـ حوالي ٦٢٩هـ/١٢٣٢م، وصولُ برهان الدّين إلى قُونِية.

برهان الدّين في قُونِية وقيصَريّة يؤلّف كتابَ «المعارف»؟

الرّوميّ طالبًا في حلب وفي دمشق (حوالي ٦٢٩ ـ ٦٣٤هـ/ ١٢٣٢ـ٧م).

برهان الدّين يتولّى التهذيب الرّوحيّ للرّوميّ، مشتملًا ذلك على الخَلْوة، وقراءة معارفَ بهاء الدّين.

الرّوميُّ يعود إلى قُونِية عالمًا ناضجًا.

ـ ٦٣٨هـ/١٢٤١م، وفاةُ برهان الدّين محقّق.

ـ ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤م، وصول شمسٍ إلى قُونِية (٢٦ جُمادى الثانية، ٢٩ تشرين الثاني). في هذه المرحلة، يشرع الرّوميُّ بالسّماع ونَظْم الغزليّات.

ـ ٦٤٣هـ/١٢٤٦، يترك شمسٌ قُونِية قاصدًا إلى الشام (٢١ شوّال ـ ١١ آذار).

يتوقّف الرّوميُّ عن نظم الشّعر. ويستأنف بنَظْم خمس غزليّات أو ستّ بعد تلقّيه نبأً عن شمس.

ـ ٦٤٤هـ/١٢٤٧م، عودةُ شمسٍ إلى قُونِية (ذو الحجّة، نيسان). تُقامُ مآدبُ ابتهاج، وينظم الرّوميّ غزليّاتٍ جديدة.

ـ ٦٤٤هـ/١٢٤٧م، يتزوّج شمسٌ من كيمياء (في يومٍ بين جُمادى الآخرة وشعبان، تشرين الأوّل وكانون الأوّل).

ـ ٦٤٥هـ/حوالي ١٢٤٧ـ ٨م، يختفي شمسٌ من قُونِية نهائيًّا.

يسافر الرّوميّ مرّتين على الأقلّ إلى سورية أو دمشق باحثًا عن شمس.

يختار الرّوميّ صلاحَ الدّين زَرْكوب خليفةً لشمس. تُحبط مؤامرةٌ لتنحية صلاح الدّين.

ينظم الرّوميّ غزليات لصلاح الدّين.

ـ ٦٥٧هـ/١٢٥٨م، وفاةُ صلاح الدّين زركوب (أوّل محرّم، ٢٩ كانون الأوّل).

الخلافة العباسيّة تسقط بأيدي المغول.

ـ حوالي ٦٦٠هـ/١٢٦٢م، يُتوفّى علاءُ الدّين، الابنُ الأكبر للرّوميّ (في ذي القعدة أو ذي الحجة، منتصف أيلول).

يبدأ نظمُ المثنويّ.

ـ ٦٦٢هـ/حوالي ١٢٦٤م، يبدأ نَظْمُ الجزء الثاني من المثنويّ (في يومٍ بين شهر المحرّم من عام ٦٦٢هـ وشهر المحرّم من عام ٦٦٣هـ، تشرين الثاني من عام ١٢٦٣م، وتشرين الأوّل من عام ١٢٦٤م).

ـ ٦٧٠هـ/ ١٢٧٢م، ولادةُ أولو عارف چلبي، ابن سلطان وَلَد من فاطمة خاتون، ابنة صلاح الدّين زركوب.

- ٦٧٢هـ/١٢٧٣م، وفاة الرّوميّ (الأحد، الخامس من جُمادى الآخرة، ١٧ كانون الأوّل).

علاقاتُ الرّوميّ بدولة السّلاجقة:

على امتداد بقية سيرة حياة الرّوميّ منشغلًا بوظيفته، وحتّى قبْلَ ذلك، دخَلَ الرّوميُّ في صلاتٍ كثيرة مع كبار أفراد الدّولة السّلجوقيّة واستفاد من رعايتهم. ويقدِّم لنا الرّوميُّ نظراتٍ خاطفة عارضة إلى هذه الصّلات في «فيه ما فيه» وفي رسائله. ولإكمال هذا، يقدِّم لنا الأفلاكيُّ ثروةً من المعلومات في شأن صلات الرّوميّ بهؤلاء المسؤولين، برغم أنّه يروي في أحيان كثيرة [٢٧٧] قِصَص كراماتٍ وحكايات أُخر غير مرجَّح أن تكون صحيحة. ويقدِّم سپهسالار بعضَ معلومات إضافيّة، لكنه لا يركّز بتفصيلٍ على هذا المظهر لحياة الرّوميّ. ويؤثر سلطانُ وَلَد ألّا يتعامل مع التفاصيل السياسيّة البتّة. وقد جمع فروزانفر وگلبينارلي وسُبحاني وآخرون سِيَرَ حياةٍ مختصرة لمعظم الشخصيّات المهمّة المذكورة في هذه المصادر. وقد قدّم أفضل إقبال و، في وقتٍ أقربَ إلينا، أركان توركمن Erkan Türkmen هذه المعلوماتِ على نحو أكثر تنظيمًا. وكتبَ مؤرّخٌ سياسيٌّ للأسر الحاكمة الإسلاميّة في آسية الصُّغرى، وهو آيدِنْ تانِري Aydin Taneri، على نحو مُسْهَب في موضوع العلاقات بين الرّوميّ والدّولة السّلجوقيّة. وإنّ كتابَه

Mevlâna ailesinde Türk milleti ve devleti fikri (Ankara: Ocak, 1997; 1 st ed. 1987)

خطوةٌ مفيدة في الاتّجاه الصّحيح، برغم أنّه يعتمد على نحو ساذجٍ على الأفلاكيّ وليس خاليًا من الخطأ. وإنّ فحصًا ومقارنةً دقيقين لهذه المصادر جميعًا سيأذنانِ لنا باستخلاص نتائج أكثر وضوحًا حول الظروف الاجتماعيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة التي حكمت فعاليّات الرّوميّ.

بدأت سِيرةُ حياة الرّوميّ العمليّةُ مع الأسرة السّلجوقيّة في قُونِية في ذروتها الثقافيّة والماليّة. ووفقًا لما يقول حَمْد الله مستوفي في «نُزهة القلوب» كان للسّلطان علاء الدّين كيقُباذ دخْلٌ سنويّ قدره/ ٣٣٠٠٠٠٠ / دينار ذهبيّ. وبعد خمسين سنة، وبسبب التعدّي المغوليّ والمنازعاتِ على النفوذ بين أفراد هذه الأسرة ووزرائها ونَقْصِ الأراضي التابعة للسّلاجقة، انخفض هذا الدّخلُ إلى / ١٣٥٠٠٠/ دينار ذهبيّ (IqL 48-9).

كان للرّوميّ علاقةٌ متينةٌ جدًّا بالسُّلطان عزّ الدّين كيكاوس الثاني (ح ١٢٤٦ أو ١٢٤٨ ـ ٦٠م)، الذي ربّما يعدّ نفسَه مُريدًا من نوعٍ رديء للرّوميّ (Af 79؛ وانظر أيضًا: «نشاط الرّوميّ ومنزلتُه في قُونِية قُبيل مجيء شمس»، في الفصل الثالث، قبْلُ). وقد جرت العادةُ أن يرى الرّوميُّ وهذا السّلطانُ أحدُهما الآخَرَ عندما كان السّلطان في قُونِية؛ وبعد أن ترك قُونِية احتفظ الرّوميّ بتراسلٍ منظّم معه. وإنّ نصوصَ تسع رسائل وجّهها الرّوميُّ إليه في الظّاهر ما تزال موجودةً، ومن الواضح أنّ بعضَها كُتِب ردًّا على رسائل من السّلطان إلى الرّوميّ (Mak 59-61, 107-9, 109-11, 133-4, 162-3, 177, 178-9, 187-8, 189-92).

ويخاطب الرّوميُّ السّلطانَ عزّ الدّين بـ «الابن» ويشير إلى نفسه بـ «الأب» في هذه الرسائل، ويروي ثانيةً بإسهابٍ قصّةَ فراق يوسف ليعقوب، مشيرًا إلى التّشابه بين حال يعقوب ويوسف وحال الرّوميّ والسّلطان (Mak 107-8). ويعبّر الرّوميُّ أيضًا عن الرّغبة في رؤية عزّ الدّين ثانيةً سريعًا (Mak 178).

وتنطوي رسائلُ الرّوميّ على أبيات شعريّة، وهي خاصّيّة نموذجيّة ولازمة

تقريباً لشكْل النّثر الفارسيّ في القرون الوسطى. وإنّ رسالةً واحدةً على الأقلّ من رسائل الرّوميّ إلى عزّ الدّين يرجعُ تاريخها إلى ما بين عامي ١٢٥٧م، و١٢٦١ وقد كُتبت عندما كان حُسام الدّين يعمل محرِّرًا أو منشئًا عند الرّوميّ (Mak 273). وتُطمئنُ رسالةٌ أخرى السّلطانَ بأنّ مُريدي الرّوميّ جميعًا يدعون له (Mak 188)، وينصح الرّوميّ السّلطانَ في شأن الطبيعة الغادرة للدّنيا وزوال الجاه والقوّة السّياسيّة. ويحذّرُ مولانا أيضًا من الاعتماد على رواية الآخرين؛ ذلك بأنّ التقليد لا يكشف الحقيقةَ الكاملة (Mak 108). ويُطمئنُ السّلطانَ، في هذه الأثناء، بأنّ فقدان القوّة السّياسيّة لا يشير إلى الحرمان من ألطاف الحقّ (Mak 108, 187). وفي رسالةٍ أخرى، يهنّئ الرّوميّ سلطانًا، يبدو أنّه عزُّ الدّين، بمناسبة [٢٧٨] زواجه (Mak 178). ويطلب الرّوميّ من عزّ الدّين مساعدةً لأشخاصٍ كثيرين، منهم ابنُ حُسام الدّين.

وبعد عام ١٢٤٩م اضطرَّ عزُّ الدّين إلى تقسيم مملكته على أخوَيْه رُكن الدّين قِلِج أرسلان وعلاء الدّين كيقُباذ الثالث. ويُعزّي الرّوميُّ عِزَّ الدّين بمناسبة الهزائم التي لحقت به ويشير إلى أنّها دليلٌ على عدم وفاء العالَم المادّيّ وزواله. وحدث مرّةً أن اضطُرّ عزّ الدّين إلى الفرار إلى بيزنطة، برغم أنّه نجح بمساعدة البيزنطيّين في استرداد عرشه في قُونِية في عام ١٢٥٧م. وبرغم ذلك ظلّ رُكْنُ الدّين، مع وزيره معين الدّين پروانه، تهديدًا قويًّا. وفي وقتٍ من عام ١٢٥٨م أو ١٢٥٩ يمّم عزُّ الدّين شطرَ بغداد لكي يرى الحاكمَ المغوليَّ هولاكو ويحصل على مساعدته، لكنّ هذا لم ينتج عنه سوى تقسيم الأناضول بين رُكْن الدّين في الشّرق والشمال وعزّ الدّين في قُونِية والغرب. وفي هذه المرحلة، انسحب عزُّ الدّين من قُونِية إلى أنطالية (Mak 272).

وقد رأينا (الفصل الثالث) كيف أنّ الرّوميَّ كان ميّالًا إلى زيارة أنطالية

(Fih 97)، وربّما كان ذلك بدعوة من السّلطان عزّ الدّين (Af 1020)، في حوالي عام ١٢٥٩م. كان المغولُ في ذلك الوقت يتحرّكون إلى الأناضول مرّةً أخرى وبعد انهماكٍ في نقاش سياسيّ فاشل انسحب عزُّ الدّين مرّةً أخرى إلى أصدقائه البيزنطيّين في عام ١٢٦٠م أو ١٢٦١ وقدّم المغولُ دعمَهم لرُكْن الدّين. وبعد أن أزيحَ عزُّ الدّين عن العرش السّلجوقيّ حاول الاستيلاءَ على العرش البيزنطيّ بدلًا من ذلك، لكنّه أُودعَ السّجنَ في عام ١٢٦٣م أو ١٢٦٤ بسبب هذه الوقاحة (حدث هذا عندما كان الرّوميُّ ينظم المثنويّ). وتبعًا لذلك ينبغي أن ترجع مرحلةُ زياراتِ هذا السّلطان للرّوميّ إلى وقتٍ بين عامي ١٢٤٦م و ١٢٥٠، أو ربّما إلى المرحلة الممتدّة بين عامي ١٢٥٧م و ١٢٥٩. والقصّةُ التي يرويها الأفلاكيُّ في شأن شماتة الرّوميّ بالسّلطان عزّ الدّين (Af 443-4؛ وانظر «نشاط الرّوميّ ومنزلته في قُونِية قُبيل مجيء شمس» في الفصل الثالث، قبْلُ)، إنْ كان لها أيُّ أساسٍ من الصّحة، ينبغي أن ترجع أيضًا إلى إحدى هاتين المرحلتين. ولعلّ بعضَ الرسائل المكتوبة لعزّ الدّين، في أيّة حال، كُتبت في عام ١٢٦٠م وما بعد.

كتب الرّوميّ أيضًا إلى القاضي عِزّ الدّين القونيويّ (Mak 150-52)، الذي أصبح الوزيرَ للسّلطان عزّ الدّين في عام ١٢٥٦م أو ١٢٥٧، لكنّه قُتِل بعد سنةٍ أو سنتين لأنّه شجّع على هجومٍ سلجوقيّ على المغول (Mak 271-2). ويقول الأفلاكيّ إنّ هذا الشّخص كان معجبًا بفَهْم الرّوميّ غير المدرسيّ لحقائق الدّين وبنى مسجدًا جامعًا في قُونِية من أجل الرّوميّ (Af 103-4).

كان جلالُ الدّين قرطاي (أو قره طاي، توفّي في عام ١٢٥٦م؟)، الأتابكُ الوصيُّ على

العرش منذ عام ١٢٤٩م إلى عام ١٢٥٤، يونانيًّا متحوّلًا إلى الإسلام، عبدًا مُعتَقًا لعلاء الدّين كيقُباذ. وقد عيّنه غياثُ الدّين كيخسرو الثاني في «الطّشت خانه»(*) خازنًا وأصبح فيما بعد نائبًا لعزّ الدّين كيكاوس الثاني. كان قرطاي يوقّع تحت أوامره بعبارة «وليّ الله في الأرض» (Mak 257). ويروي الأفلاكيّ (Af 218) روايةً ينقلها عن چلبي شمس الدّين وَلَد مدرّس تصف قرطاي بأنّه رجلٌ «له سيرةُ الأولياء». ويبدو أنّ اثنتين من رسائل الرّوميّ موجَّهتانِ إلى جلال الدّين هذا (كتبَ الرّوميُّ أيضًا إلى أميرٍ اسمُه جلالُ الدّين مستوفي، ومن هنا ثمّة قَدْرٌ من عَدمِ اليقين في هذه الناحية). ويشير إليه الرّوميُّ بوصفه «مَلَكيَّ [٢٧٩] الأخلاق، كرّوبيَّ الأوصاف، مَعْدِنَ الخير والإنصاف، ... ملجأ الضّعفاء، مؤنسَ الفقراء، مُغيثَ المظلومين». ويطلبُ الرّوميّ من قرطاي أن يساعد وَرَثةَ صلاح الدّين زَرْكوب بتقديم دفعةٍ قدرُها خمس مئة درهم نيابةً عنهم من أجل بُستانٍ اشتروه. وكان ورثةُ صلاح الدّين متأخّرين لمدة أسبوعين عن دفع القسط ولم يكنْ المقرِضُ يعطيهم مُهلةً. ويشير الرّوميّ إلى أنّه لم يكن يتصوّر أحدًا أكثرَ جدارة من قرطاي بمساعدة «الفقراء الرّبّانيّين» (Mak 165-6).

بنى جلالُ الدّين قرطاي مدرسةً في عام ١٢٥١م غير بعيدٍ عن جامع علاء الدّين فوق الهضبة المتوسّطة لمدينة قُونِية، وقد زارها الرّوميّ في مناسبات مختلفة (Af 559)، برغم أنّه يمكننا أن نستنتج أنّ هذه المدرسة ركّزت على الدّراسة الرّسميّة للفِقْه الإسلاميّ، خلافًا لمدرسة الرّوميّ (Af 510)، وأنّه حدث أحيانًا أنّ الأساتذةَ والفقهاء الذين يدرّسون هنا حاولوا سَلْبَ الرّوميّ فرصةَ الظّهور على المسرح بعلمهم الظاهريّ

*ـ هي بيتٌ تكون فيه آلة الغَسْل والوضوء وقماش السلطان البياض الذي لابدّ له من الغَسْل، وآلة الحَمّام وآلات الوقود. انظر: نهاية الأرب، طبعة مصر، الجزء الثامن (ص ٢٢٥) [المترجم].

(Af 291-2). ولعلّ هذا يرتبط بتحوّل الرّوميّ تحت تأثير شمس؛ ويوحي مقطعٌ في مناقب العارفين للأفلاكيّ (انظر Af 121-2) بأنّ شمسًا هو موضوعُ النّزاع، برغم أنّ الرّواية التي يرويها الأفلاكيّ تجعلُ شمسًا، على نحوٍ منطوٍ على مفارقةٍ تاريخيّة، مقيمًا في قُونِية بعد بناء مدرسة قرطاي. ولعلّ إجراء الرّوميّ السَّماعَ هو الذي جعَلَ هؤلاء العلماءَ يتحاملون على الرّوميّ، لكنّه لا يبدو أنّ راعيهم قد شاركهم في إحساسهم بالتفوّق، لأنّ إحدى الرّوايات جعلت قرطاي ينسلّ إلى الخلف ليراقب الرّوميَّ وهو يصلّي (Af 228)، وكان لدى الرّوميّ سببٌ فيما يبدو للأمل برعاية قرطاي. وبعد وفاة قرطاي، مرّ الرّوميّ وأصحابه بمدرسته في أحد الأيّام فقال مولانا إنّ قرطاي يدعوهم من تلك الدّنيا قائلًا إنّني «مشتاق لحضور أصحاب مولانا». وبعد ذلك جلسوا لمدّة ساعة في مدرسته «فقرأ الحُفّاظُ القرآنَ وأنشد أصحابُ مولانا الغزليّات والمثنويّ» (Af 218). أمّا مدرسةُ قرطاي، التي يوجد فيها أيضًا ضريحُ جلال الدّين قرطاي، فما تزال قائمة إلى اليوم، وما تزال بعضُ أعمال القرميد الأصليّة على القُبّة على ما كانت عليه (انظر: Mak 256-7; EI[2]).

كتب الرّوميُّ خمسًا وعشرين رسالةً إلى معين الدّين پروانه، وهو أحدُ الرّجال الأكثر قوّةً في الأناضول في العقود الوسطى من القرن الثالث عشر. كان والدُه، مهذّبُ الدّين (تـ ١٢٤٤م)، من شمالي إيران وكان وزيرًا لكيخسرو الثاني. كتب الرّوميُّ إليه مرّةً (Mak 203-4) يطلب مساعدتَه في إيجاد وظيفةٍ لواحدٍ من أفراد أسرته الكبيرة. وقد برز مُعينُ الدّين بعد هزيمة المغول للسّلاجقة في كوسه داغ، من خلال التفاوض في شأن معاهدةٍ جعلت أراضي السّلاجقة فعليًّا محميةً مغوليّة.

بدأ معينُ الدّين سيرتَه في خدمة الدّولة أميرًا في مدينة تَوقات، لكنّه في عام ١٢٥٦م أمر رئيسُ المغول بيجو بأن يصبح مُعين الدّين الأميرَ الحاجب و «الپروانه»، وهو نوعٌ من المساعد الشخصيّ للسّلطان والمسؤول الرّسميّ عن تقسيم الأراضي العامرة على رؤساء الجيش والآخرين. ولأنّ رُكن الدّين قِلِج أرسلان الرّابع كان صغيرًا، تصرّف الپروانةُ تصرّف الحاكم الفعليّ في النصف الخاصّ به من أراضي السلاجقة. وفي شهر آب من عام ١٢٦١م، في أيّة حال، طردت قوّاتُ رُكن الدّين بأمر پروانه السّلطانَ عزّ الدّين [٢٨٠] من قُونِية. وأرسل پروانه «الأمراءَ الموالين لعزّ الدّين إلى حكّام المغول وقُتِلوا» (Mak 290)؛ كان بدرُ الدّين گهرتاش، وهو راعي مدرسةٍ بُنيت للرّوميّ أو ربّما حتّى لبهاء الدّين وَلَد، بين أولئك الذين أسلمهم پروانه إلى المغول ليلقوا حتفَهم (انظر: «لا سلاحَ، لا جسد، لا قتل» الصفحات ١٨٧ وما بعد). بعد هذا، أصبح پروانه فعليًّا حاكمَ الأراضي السّلجوقيّة في الأناضول، المسؤولَ فقط أمامَ المغول، الذين حظي بثقتهم. وعندما تقدّمت السّنُّ بالسُّلطان رُكن الدّين وحاول إزالة پروانه في عام ١٢٦٥م أسلمه معينُ الدّين إلى القتل بأيدي المغول، في آق سراي وأجلس ابنَه الصّغير، غياثَ الدّين كيخسرو الثالث، على العرش. بقي كيخسرو الثالث سلطانًا حتّى عام ١٢٨٤م، لكنّ القوّة كلّها بقيت في يدي پروانه، الذي زوّج ابنتَه من السّلطان ليضمن علاقات طيّبة.

وأخيرًا في أيّة حال، أخذ پروانه يشكّك في سياسته في استرضاء المغول ودعا بيبرس المملوكيّ لغزو الأناضول، وهو ما فعلَه هذا في عام ١٢٧٧م، بعد وفاة الرّوميّ. وفي غمرة هذا الغزو وما رافقه من اضطراب، استولى قائدٌ قَبَليّ تركمانيّ على قُونِيَةَ،

وجعَلَ التّركيّةَ لغةَ الإدارة. فزحف المغولُ مرّةً أخرى وطردوا المماليك من المنطقة، وفي هذه المرحلة قُتل مُعين پروانه بسبب الخيانة في آب من عام ١٢٧٧م[1].

وبرغم عمل السّياسة القذِر، موّلَ پروانه مدرسةَ علاء الدّين في سينوب (١٢٦٣م) ومدرسةً أخرى في مرزيفون (١٢٦٥م)، وهي منطقةٌ امتلكها أبناؤه لبعض الوقت بعد وفاته. أنشأ پروانه خانقاه لفخر الدّين العراقيّ في تَوقات وحضر أيضًا دروسَ الرّوميّ ومجالسَ السّماع التي كان يديرها. الرّواياتُ الكثيرة التي يقدّمها الأفلاكيّ عن زيارات پروانه للرّوميّ (مثلًا Af ٢٥٥ ـ ٦، ٣١٠، ٤١٧، الخ) وحضورِه مجالسَ السّماع (Af 181-2, 215-16) يؤيّدها سپهسالار. أحاديثُ فيه ما فيه والرّسائل تؤكّد أيضًا علاقةً متواصلةً بين الاثنين. إذ يروي الحديثُ ١٠ في فيه ما فيه كيف أنّ سلطان وَلَد (مولانا بهاء الدّين) كان يعتذر لپروانه مرّةً عندما تأخّر الرّوميُّ (خداوندگار) عن اجتماع خاصّ بينهما. ومثلما أوضح سلطانُ وَلَد، قال الرّوميُّ إنّ پروانه (الأمير) لا ينبغي أن يزعج نفسَه بالمجيء لزيارته، لأنّه، أيّ الرّوميّ، كان ينشغل أحيانًا بمسائل أخرى، كأن يُستغرَق في التأمّل أو الكشف الصوفيّ.. إلخ، ولا يريد الرّوميُّ أن يزعجه برفْض رؤيته. فقال پروانه إنّ الرّوميّ كان يحاول أن يعلّمني درسًا لكي أعلمَ أنّني إذا تركتُ طُلّابَ الحاجات عندما يأتون إلى بلاط السّلاجقة «ينتظرون لكي يسمعوا إجابةً كان ذلك صعبًا جدًّا وقاسيًا... ولا أفعلَ مع الآخرين مِثْلَ ذلك». وعندما وصلَ الرّوميُّ، اعتذر بالقول إنّه ترك پروانه ينتظرُ محبّةً له، مثلما أنّ الحقّ [تعالى] يؤجّل أحيانًا إجابةَ دُعاء عباده، وما ذلك منه إلّا محبّةً لحلاوة توسّلاتهم المخلصة (Fih 37). والحقيقةُ أنّ الأفلاكيّ يروي ثانيةً حكايةً عن سلطان وَلَد تروي الحادثَ نفسَه بتفصيل أكثر،

مشيرةً إلى أنّ پروانه ركع للرّوميّ وقال إنّ هدفه في زيارة المولى (خداوندگار) هو أنْ يرى العالَمُ كلُّه أنّ مُعين الدّين پروانه كان واحدًا من عبيد عتبة الرّوميّ. وعندما انصرف مُعين الدّين في هذا الوقت، قدّم ٦٠٠٠ وحدة من العملة السلطانيّة إلى مريدي الرّوميّ لكي يأخذوها إلى منزل حُسام الدّين فيقسمها على الأصحاب (Af 299-300).

[٢٨١] وربّما يرجع تاريخُ هذه الحادثة إلى أواخر خمسينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ أو أوائل ستّينيّاته. ويذكّر سپهسالار بما ينبغي أن يكون واحدًا من اللقاءات الأولى بين مُعين الدّين والرّوميّ. إذ دعا مُعينُ پروانه إلى اجتماع كبير لكُبراء قُونية ودعا الرّوميَّ. وبعد أن انتهى مجلسُ السّماع وتفرّق الجمهور، طلبَ الرّوميّ من محمّد، الخادم، مُريدِ الرّوميّ، أن يحمل الإبريق إلى مكان الوضوء (Sep83). فدفع مُعينُ الدّين پروانه لهذا الخادم ٣٠٠٠ درهم اعترافًا له بالجميل لسماحه له بأن يفعل هذا بنفسه، فأخذَ الإبريقَ وأتى به إلى الرّوميّ، واقفًا عند باب الموضأ لكي يخدمه (Sep 84). وفي مناسبة لاحقة، أوضح پروانه للسّلطان رُكن الدّين أنّ الرّوميّ لا يهتمّ بشيء غير السّماع (ربّما يعني بذلك أنّه لم يكن يطلب أجرًا أو هديةً مقابل التدريس)، ولذلك فإنّهما كلّما أرادا حضورَه احتاجا فقط إلى أن يُحضِرا المغنّين والمنشدين ويرتّبا للسّماع ويطلبا من الرّوميّ أن يحضر (Sep 85). كان كلُّ العلماءِ والأمراء الذين كانوا يحضرون هذه المجالس أصدقاءَ للرّوميّ. ويروي سپهسالار أنّه في أحد مجالس السّماع، تحدّث سيّد شرف لپروانه عن الرّوميّ على نحوِ انتقاديّ فأنشأ الرّوميُّ على البديهة أبياتًا مجيبًا إيّاه بها. فما كان من پروانه إلّا أن تاب عن الاستماع إلى كلمات سيّد شرف (Sep 87).

انتقد الرّوميُّ مُعينَ الدّين لتأييده المغول الكفّار (Fih 5) ولفهمه السطحيّ لنفسه

بوصفه «طالبَ عَمَلَ» (Fih 74). وفي الحديث ٦١ من «فيه ما فيه» يستعمل الرّوميُّ أيضًا التّلميحَ في لقب مُعين الدّين، المساعِد للدّين، مشيرًا إلى أنّه بحَذف الحرف الأوّل من اسْمه يمكن قراءتُه هكذا: «عَيْنُ الدّين» (أي جوهره وذاتُه)، ومؤدّبًا إيّاه بسبب تعظيم نفسه بإضافة حروفٍ إلى الكمال (Fih 219). ويروي الأفلاكيُّ اعتمادًا على سلطان وَلَد أنّ پروانه جاء يومًا إلى الرّوميّ طالبًا مشورتَه ونُصحه. بقي الرّوميّ صامتًا للحظةٍ ثمّ قال إنّه إذا كان پروانه قد حفظَ القرآن وقرأ على الشّيخ صدر الدّين «جامعَ الأصول» في الحديث، وبرغم ذلك لم يلتزم بنصيحة الله والنّبيّ، فكيف يمكن الرُّوميَّ أن يكون له تأثيرٌ فيه؟ (Af 165).

مِثْلُ هذه الانتقادات ينبغي أن يُعدّ حوارًا مسموحًا به بين رجلٍ من رجال الله وصاحبِ مقامٍ وسلطانٍ ذي شوكة وقوّة، لأنّ العلاقات بين الرّوميّ وپروانه لا بدّ أنّها كانت وديّة صميميّة. وقد كتب الرّوميُّ إليه في مناسبات كثيرة، طالبًا منه الألطافَ والمساعدات لأفرادٍ من أصحابه ومعارفه وكان پروانه فيما يبدو يرغب بحضور الرّوميّ في مجالس مختلفة. بل إنّ سلطان وَلَد نَظَمَ قصيدةً ورُباعيّتين في مَدْح مُعين الدّين، ويرجع تاريخُها إمّا إلى الفترة نفسها التي عبّر فيها الرّوميّ عن هذه الانتقادات، وإمّا إلى السنوات التي أعقبت وفاة الرّوميّ، أي إلى وقتٍ بين عام ١٢٧٣م وقَتْل پروانه في عام ١٢٧٧م.

وقد رأينا كيف أنّ واحدًا من موظّفي پروانه كان مُريدًا للرّوميّ، وفي الحديث ٤٠ من «فيه ما فيه» (Fih 150) نصادف شخصًا اسمُه جوهر، وهو خادمٌ للسّلطان، كان حاضرًا في مجلس تدريسِ الرّوميّ ومرتاحًا إلى حدّ يستطيع عنده أن يعرض أسئلةً عليه. ولعلّه بفَضْل هذا الخادم صارت زوجةُ السّلطان رُكن الدّين قِلِج أرسلان الرّابع وحتّى السّلطانُ نفسه متعلّقَيْن بالرّوميّ.

[٢٨٢] أدّى الرّوميُّ السَّماعَ في اجتماعات كبيرة للكبراء أعدّها السّلطانُ رُكنُ الدّين في قصره، أو مُعين الدّين. وفيما بعد، عندما قرّر السّلطانُ أن يزور شيخًا آخر ـ اسمُه بُزاغو عند سپهسالار، أو الشّيخ مَرَنْدي عند الأفلاكيّ ـ قال الرّوميّ إنّه إن كان السّلطانُ وَجَد «أبًا» جديدًا، فإنّ الرّوميّ أيضًا سيجد «ابنًا» جديدًا. وابتغاءَ استرضاء الرّوميّ، دعاه رُكْنُ الدّين إلى مأدبة، لكنّ الرّوميّ بدأ بالدّوران عندما بُسِط السّماط وعليه آنيةُ الذّهب والفضة (لم يشجّع الفقهُ الإسلاميّ على الأكل في آنية الذهب أو حرّم ذلك)؛ فلم يكن أمام الخَدَم إلّا إزالةُ السّماط وما عليه لكي يرقص الرّوميُّ. عدّ السّلطانُ هذا الأمرَ إهانةً، وقد أشار الرّوميُّ إلى هذه الحادثة في غزليّة نَظَمها على البديهة في هذه المناسبة. فرقص الرّوميّ وحُسامُ الدّين خارجَيْنِ من المجلس وعادا إلى مدرسة الرّوميّ (Sep 84-5؛ وقارن بـ Af 146-9).

في مناسبةٍ أخرى، دعا السّلطان رُكنُ الدّين وپروانه الرّوميَّ لإلقاء خطبة الجمعة، فقبِلَ الرّوميّ. لكنّه في اليوم المحدّد انسحب إلى حاناتٍ في أطراف المدينة (خرابات ـ بالفارسيّة)، حيث يتخلّص من حشود الخَلْق الذين يزدحمون عنده، و«يُستغرَق في الجمال الذي لا يُوصَف» (Sep 95). وفيما بعد يبني الحكّامُ ومريدو الرّوميّ مساجدَ في مكان الحانات هذا الذي زاره (Sep 96)، لكنّ المسلمين الورعين لا يطؤون بأقدامهم هذه الأماكن (انظر: «رمزيّةُ الخمرة في غزليّات الرّوميّ»، الصفحات ٣٢٤ وما بعد). اجتمع السّلطانُ والكُبراءُ جميعًا في المسجد، منتظرين أن يعظ الرّوميّ في خطبة الجمعة بعد الصّلاة. بحث مريدو الرّوميّ عنه بحثًا شديدًا وعندما ذُكِر أنّه كان في الحانات، صمّم حُسامُ الدّين على أن يذهب ليأتي به. لم يشأ حُسام الدّين أن تطأ قدماه الحاناتِ

خاصّةً في يومٍ من أيّام الجمعة، وهكذا أغمض عينيه إلى أن اقترب على نحوٍ لا يرى فيه سوى وجه الرّوميّ. فذكّر الرّوميَّ بأنّ العلماءَ والكُبراء كانوا ينتظرونه، وهكذا انطلقا نحو المسجد. اعتلى الرّوميّ المنبرَ وخطب خطبةً أبكت الحاضرين جميعًا بكاءً حارًّا. الأجزاءُ الأسطوريّة من هذه القصّة يُرادُ منها أن تبيّن أنّ الرّوميَّ لا يقيم وزنًا للأُبهة والسّلطان، ولا للشّهرة الدّينيّة، وأنّه كان يحسّ بقَدْرٍ من الارتباط بالمساكين والمذنبين مساوٍ للقَدْر الذي يحسّه من ذلك إزاءَ العِلْية والأقوياء.

كان صِهْرُ پروانه، مجدُ الدّين أتابك (تـ ١٢٧٧م)، وزيرَ الماليّة لرُكن الدّين، وكذلك مُريدًا للرّوميّ. ويشير سپهسالار (Sep 100-101) إلى أنّ الرّوميّ ضغط على مجد الدّين ليدخل في خَلْوة (عُزلة عن الخلق يصوم فيها الشّخصُ عن الطّعام لمدّة أربعين يومًا، وتسمّى في الفارسيّة چلّه» فقام بها لأيّام قليلة حتّى غلبه الجوعُ فتسلّل لِواذًا من المدرسة إلى بيت صديقٍ من أجل لُقمةٍ يأكلُها. عدّةُ رسائل من الرّوميّ وأصحابه موجَّهةٌ إلى هذه الشخصيّة، منها واحدةٌ يُطلب فيها مساعدةٌ ماليّة لنظام الدّين يرجع تاريخُها إلى السّنتين الأخيرتين من حياة الرّوميّ (Mak 75-6, 288).

تزوّج پروانه گرُجي خاتون، وهي أميرةٌ جورجيّة، كانت قبْلُ زوجةَ غياث الدّين كيخسرو الثاني. ويصفها الأفلاكيّ بأنها مريدةٌ للرّوميّ (مثلًا: Af 263, 425 ومواضع أُخَر). وعندما طلبت الطّلاق من زوجها، پروانه، جاء إلى الرّوميّ طالبًا النّصيحة، وهكذا منعَ الرّوميّ مواجهةً أخيرةً (Af 432-3). ويذكر الأفلاكيّ أنّه عندما كان عليها أن تُرافق [٢٨٣] السّلطانَ إلى قيصرية، لم تستطع أن تتحمّل فراق الرّوميّ، فكلّفت النقّاشَ عينَ الدّولة الرّوميّ بأن يرسم صورةً، أو عدّةَ صُوَر، لجلال الدّين الرّوميّ لكي

تأخذها معها (Af 425-6). وتبرّعت أيضًا بمبلغ كبير من النقود، ١٣٠٠٠٠ درهم أو أكثر، لبناء ضريح الرّوميّ (Af 792). إحدى رسائل الرّوميّ الموجّهةِ إلى «فَخْر الخواتين» (Mak 118-19)، مهنّئةً إيّاها بشفائها من مرضٍ، كانت في الظّاهر موجَّهةً إمّا إليها وإمّا إلى گوماج خاتون التَّوقاتي، حرم رُكْن الدّين قِلِج أرسلان الرّابع. أعدّ الرّوميُّ أحيانًا مجالسَ سماعٍ للنساء، وقد واصلت ابنةُ سلطان وَلَد ونساءٌ مولويّات أُخَر من العهد الأوّل هذا الرَّسْم (Mak 279).

وحضر الرّوميُّ أيضًا مجلسَ سماعٍ للنساء، هيّأت له زوجةُ أمين الدّين ميكائيل، بموافقة زوجها (Af 490-91). وإذ كان أمينُ الدّين مسؤولَ الخزانة لعزّ الدّين وفيما بعد نائبًا في قُونِية من عام ١٢٥٩م إلى عام ١٢٧٧، عُذِّب وقُتِل في عام ١٢٧٨م عندما احتُلّت قُونِية. وكان يحضر دروسَ الرّوميّ (Af 133) ولقي شمسَ الدّين التّبريزيّ (Af 782). وقد أسِفَ أمينُ الدّين لتبعيّة السّلاجقة للمغول الكفّار، كما يُروى في الحديث ١٧ من فيه ما فيه (Fih 77)؛ ويبدأ هو النقاشَ في الحديث ١١ من فيه ما فيه (Fih 43). وكتبَ الرّوميُّ ثلاثَ رسائل إليه (Mak 252-3).

كتب الرّوميُّ رسائلَ كثيرة إلى تاج الدّين معتز (تـ ١٢٧٢م)، الذي كان قاضي القُضاة لجلال الدّين خوارزمشاه، طالبًا منه أن يُساعد ابنَ حُسام الدّين (صدرَ الدّين) وصهرَه (نِظام الدّين). ولذلك كان فيما يبدو راعيًا لحُسام الدّين، ويُخبرنا الأفلاكيُّ بأنه رتّب حَفْلَ التنصيب عندما عُيِّن حُسام الدّين الشّيخَ لخانقاه ضياء الدّين (Af 754-5). وقد جاء تاجُ الدّين إلى الأناضول ليجمع الخَراجَ من السّلاجقة، لكنّ السّلطان عزَّ الدّين ردّه وقال له اذهبْ إلى رُكْن الدّين. وهناك لقي پروانه وصارا صديقَيْنِ، ثمّ عندما طرد رُكنُ الدّين عِزّ

الدّين من قُونية، عُيّن تاجُ الدّين رئيسًا للخزانة في قَسْطَمُونية وأَنْقِرة (Mak 254-6). ويحكي لنا الأفلاكيّ أنّ تاجَ الدّين كان يأتي برُفقة پروانه ليسمعا دَرْسَ الرّوميّ (Af 100) وأنّه أرسل مالًا إلى الرّوميّ (Af 751). وقد أمر تاجُ الدّين، بشفاعة سلطان وَلَد، ببناء عدّة حجرات للرّوميّ المُعارض لهذه الفكرة خلْفَ المدرسة التي كان يدرّس فيها (Af 241-2).

كان عَلَمُ الدّين قَيْصَر أحدَ أمراء غياث الدّين كيخسرو الثالث (ح ١٢٦٤ ـ ٢٨٢م).وكان في الظّاهر من المريدين الصّادقين للرّوميّ وأعدّ لمجلس سَماع في بيته، دعا إليه رجالَ الدّولة والعُلماءَ جميعًا (Af 489). وكانت له يدٌ أيضًا في إنشاء ضريح الرّوميّ (Af 792)؛ وقد كتب سلطانُ وَلَد عدّة قصائد في مَدْحه (Mak 277). وأرسلَ الرّوميُّ إليه رسالتين (Mak 278).

كان موقفُ الرّوميّ من أهل السّياسة قائمًا على الحياد المدروس. ففي الوقت الذي كان فيه مدركًا أنّه يمكن أن يكون له بعضُ التأثير في رجال الدّولة، لم يضع آمالَه فيهم. والأمرُ كما يقول في الحديث ١٥ من فيه ما فيه (Fih 64-5)، كان المغولُ في وقتٍ من الأوقات وُضعاء عاجزين، لكنّ الله [تعالى] أيّدهم ومنحهم القوّةَ لبعض الوقت. وفي النهاية، وبرغم ما هم فيه من قوّة وشوكة، سيهلكهم الله. والحقيقةُ أنّ هذا كان موقفًا متأصّلًا جدًّا في الأدب الأخلاقيّ والصوفيّ الإيرانيّ. لكنّ الرّوميّ رأى أيضًا المزيّةَ [٢٨٤]في جَعْل الكُبراء يحضرون دروسَه أو مجالسَ سَماعه، مثلما يبيّنُ في الحديث ٦٢ من فيه ما فيه (Fih 221). كان الأمراءُ كالنَّحْل الذي جاء إلى بُستانه، جامعًا الشّمعَ والعسَلَ. وسيطير نَحْلُ الأمراء بعدئذ إلى بساتين أخرى فيلقّح الأزهار هناك. وهذا سينشر تأثير الرّوميّ ويجتذب مُريدين إضافيّين.

علاقاتُ الرّوميّ بالنّاس:

مثل معظم الإيرانيّين قبْلَ الثورة الشّيعيّة للصّفويّين في القرن السادس عشر الميلاديّ، كان الرّوميُّ سُنّيًّا، ومثلما رأينا، اتّبع المذهبَ الحنفيّ في الشؤون الفقهيّة والتعبديّة. وبرغم أنّ أغلبيّةَ الأتراك والمسلمين في الأناضول اتّبعوا المذهبَ الحنفيّ، لم يفضّل السّلاجقةُ على نحوٍ خاصّ المذهبَ الحنفيّ في ذاته على المذاهب الفقهيّة الثلاثة الأخرى. والحقيقةُ أنّ نظامَ المُلْك، الوزيرَ الإيرانيّ الشّهير الذي علّم الحكّامَ السّلاجقة الأوائلَ أشكالَ الحكومةِ والثقافة الإيرانيّة، كان شافعيَّ المذهب، وقد درّست المدارسُ النظاميّة المنشأةُ باسمه العقائدَ الأشعريّة، التي عارضت بعض الفَرْضيّات العقلانيّة للأحناف.

مال المتجاورون في المدن الكبيرة إلى الانفصال وفقًا للحدود الدّينيّة إلى أحياءٍ يهوديّة ومسيحيّة وزردشتيّة وإسلاميّة، ومال السّكّانُ المسلمون إضافةً إلى ذلك إلى الاجتماع وفقًا لحدود مذهبيّة، إذ يلتزم كلُّ مسجدٍ في المقام الأوّل بمذهبٍ خاصّ من المذاهب الأربعة. وبرغم أنّه كان هناك توتّرٌ مذهبيّ عَرَضيّ أو حتّى عنفٌ (خاصّةً بين السُّنة والشّيعة، ولم يُعترَف بالتشيّع مذهبًا فِقهيًّا إبانَ مرحلة السّلاجقة) كانت سياسةُ الحكومة السّلجوقيّة التّهدئةَ بين المذاهب المختلفة وضمانَ الاستقرار والانسجام الأهليّ (انظر: J.Perry, 'Theory of Urban Moieties' JIS 32/1 (1955): 51-70).

حافظ الرّوميّ على علاقات ودّية ليس فقط مع المسلمين من المذاهب المختلفة، بل أيضًا مع الناس العاديّين، وليس فقط العلماء. وإضافةً إلى ذلك، كان له أصدقاء بين المسيحيّين، ولا يشملُ ذلك گرجي خاتون فحسب، بل أيضًا أحدَ الرّهبان. وقد أشار عَلَمُ

الدّين قَيْصَر إلى هذه الحقيقة عندما سألته گرجي خاتون عن أعظمِ كرامةٍ رآها من الرّوميّ. فقال قيصر: «إنّ أهلَ كلّ مِلّةٍ يحبّون نبيًّا وكلَّ قوم يقلّدون شيخًا»، أمّا أعظمُ كرامةٍ للرّوميّ فهي أنّ أهل الأديان جميعًا والمِلَل جميعًا يحترمونه ويصغون إلى تعاليمه (Af 519).

وفي أحد الأيّام انتقد پروانه الرّوميّ، قائلًا إنّه كان «مَلِكًا لا نظيرَ له»، لكنّ الذين صاروا مريدين له «سيّئون وذوو طبع فضوليّ». فحدث أن كان أحدُ مريدي الرّوميّ موجودًا في ذلك الجَمْع في هذه المناسبة فنقلَ ما قاله پروانه إلى الرّوميّ. فكتب الرّوميُّ إلى پروانه قائلًا: «إن كان مُريديّ أناسًا طيّبين صِرْتُ أنا مُريدًا لهم، وقد قبلتُهم مريدين لكي يتغيّروا ويصبحوا طيّبين ويدخلوا في سِلْك الصّالحين والمصلحين». وكان من شأن هذه الإجابة أن تسُرّ مُعينَ الدّين پروانه وتُخجله في الوقت نفسه، فاعتذر وأسهم إسهامًا كبيرًا في حماية المريدين وإنفاذ حاجاتهم (Af 129-30). ولا شكّ في أنّ هذا هو الذي، كما يبيّن سلطان وَلَد (انظر: «وفاة جلال الدّين»، الصفحات ٢٢٣ وما بعد)، جعل الناسَ من كلّ الحِرَف ومن كلّ الأديان والمذاهب يأتون لأداء الاحترام [٢٨٥] لمولانا في جنازته، ويحملُ نوّابُ السّلطانِ والأمراءُ تابوتَه على الأكتاف (Sep 116).

المفكِّرون المؤثِّرون في جوار الرّوميّ

إضافةً إلى رجال الدولة ونسائها، ينبغي أن يكون الرّوميّ التقى بشخصياتٍ دينيّةً أخرى في قُونِية. ومثلما رأينا، يزعم سپهسالار (Sep 24-5) أنّ الرّوميّ التقى عددًا من الصوفيّة المشهورين في دمشق، ومنهم الصوفيّ الكُبْرَويُّ سَعْد الدّين حَمُّويه (تـ ١٢٥٢م)، والشاعرُ الموهوبُ أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ (تـ ١٢٣٨م)، الذي نقلَ عنه ابنُ عربيّ في كتابه «الفتوحات المكّيّة». وقد عاش الرّوميُّ وصَدْرُ الدّين القُونَويّ

(١٢١٠ ـ ٧٣م)، ابنُ زوجةِ ابن عربيّ وأقربُ مريديه إليه، في قُونِية في وقتٍ واحد. ويصف الأفلاكيُّ لقاءات كثيرة بينهما يميل فيها صدرُ الدّين إلى أن يَظهر في صورة تابعٍ اجتماعيّ أو روحيّ للرّوميّ، مادحًا الرّوميَّ بأنّه الشّيخُ والمرشدُ الأكبر، وعلى الحقيقة بأنّه أعظمُ صوفيٍّ منذ الجُنَيد وبايزيد (Af 359-60؛ وقارن بـ: Sep 86-7, 92). وُلِد صدرُ الدّين في مَلَطْية، لكنّه وفد إلى قُونِية في عام ١٢٥٤م، حيث نجحَ وأصبح أخيرًا شيخَ الإسلام؛ الأمرُ الذي يبيّن لماذا يصوّرُ جامي، في كتابه «**نفحات الأنس**»، الرّوميَّ يُصلّي خلْفَ صدر الدّين ويُظهِر له احترامًا كبيرًا. وبصرف النظر عن المنزلة الاجتماعيّة للرّوميّ وصدر الدّين، في مستطاعنا أن نستنتج أنّهما التقيا مرّات كثيرة. ويروي الأفلاكيّ وسپهسالار (Af 353-4; Sep 116) أنّ صدر الدّين صلّى في جنازة الرّوميّ (في شأن حياة صدر الدّين انظر: CB a).

ساعد صدرُ الدّين على نَشْر عقائد ابن عربيّ (CB a 80)، وتأثيرُ مذهبِ ابنِ عربيّ في الروميّ افتُرِض منذ زمنٍ بعيد. ومثلما رأينا، تحدّث شمسُ تَبْريز مع شيخٍ اسمُه محمّد ـ ولعلّه ابنُ عربيّ نفسُه ـ وتعلّق به تعلقًا شديدًا؛ برغم أنّه في نهاية الأمر لم يكن يطمئنُّ إلى مزاعم ابن عربيّ الرّوحيّة وانتقده لعَدَم الالتزام بمثال النّبيّ محمّد [عليه الصّلاةُ والسّلام]. أقام ابنُ عربيّ مُدّةً في قُونِية، لكنّ سپهسالار ومفسِّرًا مبكّرًا للمثنويّ، كمال الدّين الخوارزميّ (انظر كتابه: «**جواهر الأسرار**» ص ١٣٣)، يؤكّدان أنّ الرّوميّ التقى ابنَ عربيّ في دمشق. وهذا ممكنٌ تمامًا؛ لأنّ ابنَ عربيّ أقامَ هناك بين عامَي ١٢٢٩م ووفاته في عام ١٢٤١، في الوقت الذي كان فيه الرّوميُّ يدرسُ في دمشق. ويعدّدُ الرّوميُّ الأماكنَ الجذّابة في دمشق في واحدةٍ من غزلياته (D 1493) تشير إلى معالم طبيعيّة مختلفة

لهذه المدينة، منها جبَلُ صالح، وهي تلّةٌ مدفونٌ فيها ابنُ عربيّ وصوفيّةٌ آخرون؛ وبرغم أنّ الغزليّةَ تذكر الشاعرَ العبّاسيَّ أبا نُواس، لا تذكرُ ابنَ عربيّ، مُركّزةً بدلًا من ذلك، مثلما يمكن أن نتصوّر، على ارتباط المدينة بشَمْس تَبْريز، وواعدًا فيها الرّوميُّ بأن يذهب إلى دمشق باحثًا عن شمسٍ مرّةً ثالثةً (انظر الفصل الرّابع، فيما بعد). ويمكن القولُ على وجه الحقّ إنّ الرّوميّ كان على أقلّ تقدير عارفًا ابنَ عربيّ.

ويبدو الرّوميُّ وابنُ عربيّ يمتلكان بعضَ الفرْضيات المشتركة، التي منها وحدةُ الوجود، وهي فكرةٌ تُنسبُ عادةً إلى ابن عربيّ ووُصِفت أحيانًا في المؤلّفات الغربيّة بأنّها نوعٌ من الأَحَدِيّة المعتمِدة مفهومَ أنّ اللهَ [سبحانه] والطبيعةَ شيءٌ واحدٌ pantheistic monism. كذلك، يبدو الاثنانِ يشتركان في الاعتقاد بوجودِ «عالَمٍ خياليّ» من الفِكَر والصُّوَر (انظر المناقشة [٢٨٦] الممتازة في: CSP 248-67). ولاشكّ في أنّ مِثْل هذه الفِكَر كانت جزءًا من الرّوح الأوسع للعصر the wider zeitgeist بين المسلمين الميالين إلى التصوّف، وربّما كان الرّوميُّ قد تشرّبها من عددٍ من المصادر الأخرى. ومهما يكن، فإنّ اشتهارَ الشّيخ الأكبر محيي الدّين بأنّه اليَنْبوعُ لكلّ هذه النّزعات في الفِكْر في الإسلام، وحقيقةَ أنّه أوضح عِرْفانَه على نحوٍ أكثر تنظيمًا من الرّوميّ، وحقيقةَ أنّ الرّوميَّ كان في الظّاهر على اتصال بابن عربيّ و، أو، بعضِ خُلّص مُريديه، وحقيقةَ أنّ جمهرةَ شُرّاح «المثنويّ» الكبار في المرحلة السّابقة لزماننا أقدموا على شرح كتاب الرّوميّ مزوّدين بنظريّات مدرسة ابن عربيّ في الفِكْر، [هذه الأمور جميعًا] أوجدت الانطباعَ بأنّ ابنَ عربيّ كان ذا تأثير مُهمّ في الرّوميّ. وقد تجرّأ نيكلسون في كتابه «الرّوميّ شاعرًا وعارفًا (Rumi, Poet and Mystic (London: George Allen and Unwin, 1950 في

الرّأي الذي يقول فيه إنّه حتّى إن بالغ المفسّرون المتأخّرون في المدى، استعار الرّوميُّ «جزءًا من مصطلحاته وفِكَره من معاصِره الأسَنّ منه».

لكنّ بوسانيّ Bausani أشار (BPR 267-9) إلى أنّ تأثير ابن عربيّ، في حال كونه ثابتًا، كان ظاهريًّا، فلسفيًّا أكثر منه دينيًّا. ولا حظ چتّك Chittick (CSP 358 n.14) أنّ مفهومَ الخيال عند الرّوميّ أكثرُ سعةً من مفهومه عند ابن عربيّ وأنّ الرّوميَّ لا يستعملُ تعبير «وَحْدة الوجود» (CBa 91). ويستنتج چتّك (CBa 92-4) أنّ ابن عربيّ «لم يترك تأثيرًا واضحًا في الرّوميّ»، لأنّ الرّوميَّ لا يستعملُ المصطلحات والفِكَر الخاصّة لابن عربيّ مثلما قُدّمت في مؤلّفات صَدْر الدّين، أو شِعْر العِراقيّ والشّبسْتَريّ (تـ ١٣٢٠م) والمغربي (تـ ١٤٠٧م). ومهما كانت نِقاطُ التشابه التي يكتشفها المرءُ، يظلّ هناك اختلافٌ عميقٌ في منظورات الرّوميّ وابن عربيّ (CBa 95) وقد خاطبا جُمهورَيْن مختلفَيْنِ اختلافًا تامًّا (CBa 96). والأمثلةُ المحدّدةُ التي اعتقد نيكلسون أنّه قد اكتشف أنها تأثيرٌ لابن عربيّ في الرّوميّ تُدحَضُ واحِدًا إِثْرَ الآخر في مُلحقات چتّك لمقالته التي كتبها في هذه المسألة (CBa 97-104).

وفي مقدورنا أن نفترض أنّ الرّوميَّ لم يَدرسِ ابنَ عربيّ أو يستعِرْ منه على نحو مقصود. وبرغم أنّ الرّوميّ ربّما تشرّب بعضَ التأثير من ابن عربيّ على نحو غير مباشر، يظلّ هذا إن صحَّ يردّد فقط صدى اعتقاداتٍ اعتقد بها من قبْلُ، مستَمَدَّةٍ من شيوخه ومن تقليد العطّار وسَنائي. ولا يذكرُ الرّوميُّ ابنَ عربيّ، ولم تُكتشَف مقبوساتٌ دقيقةٌ من مؤلّفات ابن عربيّ في آثار الرّوميّ. وبرغم أنّ الرّوميّ ربّما وجَدَ بعضَ فِكَر ابن عربيّ مجانسةً لطَبْعه ومزاجه وفكره، من المرجّح أنّه عابَ الشّيخَ الأكبر، على غرار شمس

تَبْريز، بسبب التزامه غير الكافي باتّباع مِثال النّبيّ، الأمرُ الذي عدّه شمسٌ والرّوميّ شَرْطًا قَبْليًّا أساسيًّا للممارسة الرّوحيّة الصّحيحة. ويستمرّ النقاشُ في هذه المسألة (٢)، لكنّ عِبءَ الإثبات يقعُ تمامًا على المدَّعين ـ أولئك المنحازين إلى فكرة تأثير ابن عربيّ. ويُقال إنّ عنوانَ أحاديث الرّوميّ، وهو «فيه ما فيه»، مأخوذٌ من «فُتوحات» ابن عربيّ، لكنّ الاسمَ ربّما جاء من أيّ مكان آخر، في أيّة حال، مُختارًا من الرّوميّ نفسه، بل من مريديه الذين جاؤوا بعد. وإذا لم يكن في الإمكان أن تُظْهَر على نحوٍ واضح إعاداتُ صياغةٍ أو مقبوساتٌ حرفيّةٌ من أعمال ابن عربيّ في مؤلّفات الرّوميّ، فإنّ أيّ تأثير من فِكَره لابدّ من أنّه كان مبعثَرًا وثانويًّا تمامًا.

[٢٨٧] كثيرًا ما يُقال إنّ الرّوميّ وفخرَ الدّين العِراقيّ (تـ ١٢٨٩) كانا متحابّيْنِ. أمّا الدّليلُ على هذا فهو، في أيّة حال، عَرَضيٌّ ومُبْهَم. عاش العِراقيُّ قربَ هَمَذان لكنّه تأثّر ببعض القَلَنْدَريّة، وهم صوفيّةٌ متجوّلون، وبعدئذ رحل إلى الهند. وفي مدينة مولتان التقى بهاءَ الدّين زكريّا، الذي تركه لوقتٍ قليل، ليعود إلى مرحلةِ مُريديّةٍ أو تلمذة له امتدّت خمسةً وعشرين عامًا. وقد دفع التحاسدُ بين أصحاب زكريّا العراقيَّ إلى المغادرة؛ وعلى غرار الرّوميّ، جاء إلى الأناضول بعد أداء فريضة الحجّ فاستقرّ في قُونِية، حيث اعترف بأنّه مُريدٌ لصَدْر الدّين القُونويّ. وبعد أن حظي العراقيّ بنعيم مُعين الدّين پروانه، ذهب إلى تَوقات حيث وقَفَ له پروانه فيما يبدو خانقاه. وفي وقتٍ من الأوقات قبْلَ عام ١٢٨٩م كتب كتابَه الشّهير «اللّمعات» (وهو موجودٌ في ترجمةٍ إنكليزيّة)، وتُوفّي في عام ١٢٨٩م (EI²). وإذا ما كان الرّوميُّ والعراقيُّ صديقَيْنِ، حقًّا، فإنّ أيًّا منهما لم يعدّ نفسَه مُريدًا للآخر. وتَميلُ واقعةُ أنّ العراقيَّ ذهب إلى خانقاه في تَوقات إلى الإيحاء بأنّ قُونِية لم تكن

تتسع لوجودهما معًا، أو ربّما شعرَ پروانه بأنّه أدنى إلى الحكمة أن يبقيا متباعدَيْن.

وبرغم أنّ الرّوميّ لا يذكر ابنَ عربيّ أو العراقيَّ، يذكرُ على نحوٍ واضح أسماءَ عددٍ من الأشخاص الذي أثّروا فيه تأثيرًا كبيرًا. ومن ذلك طبعًا شمسُ الدّين وبهاءُ الدّين وبُرهان الدّين، الذين عرفهم الرّوميُّ معرفةً صميميّةً من خلال تعاملٍ شخصيّ ومن خلال مؤلّفاتهم أيضًا. والرّوميُّ، مثل شيوخه، كثيرًا ما يذكرُ سَنائي والعطّار وأحسَّ على نحوٍ واضح أنّه متابعٌ لتقليدهم في الشّعر التعليميّ الصوفيّ (يوضح سلطانُ وَلَد هذا على نحو جليّ في واحدةٍ من غزليّاته).

قراءات الرّوميّ:

استعار الرّوميُّ الكثيرَ في المثنويّ من مصادر أُخَر؛ وإنّ جزءًا صغيرًا نسبيًّا من قِصَص المثنويّ يأتي من الرّوميّ نفسه. ومهما يكن، فإنّ الرّوميَّ لا يستعير الحكايات فقط من أجل أن يمتلك شيئًا يحكيه. وهو يغيِّر خواتيمَ الحكايات أو يُبرِز مظاهرَ خاصّة في كلّ قصّة غيرَ مؤكّدةٍ في الأصل، مكيِّفًا الحكاياتِ لبيان نِكاتٍ أخلاقيّة معيّنة. ونحتاج إلى أن نتذكّر أنّ الرّوميَّ لم يأخذ إلّا المخطّطات التّمهيدية لقصَصه، في الأعمّ الأغلب من مصادر نثريّة بالعربيّة أو الفارسيّة، وبعدئذ نظَمَها بأسلوبه الأخّاذ. وبرغم أنّ تتبّعَ المصادر التي استمدّ منها الرّوميُّ وتعرُّفَ الأشخاص من المؤثّرين فيه ربّما يكون مُهمًّا، يظلُّ الرّوميّ، كما بيّنَ نيكلسون في كتابه «حكاياتٌ ذاتُ مدلول صوفيّ Tales of Mystic Meaning»، «يستعيرُ الكثيرَ لكنّه يدينُ لغيره بالقليل؛ يجعلُ مُلْكًا له كلَّ شيء يَصِلُ إلى يده».

وفي معظم الحالات لا يذكرُ الرّوميُّ مصادرَه، لكنّ هذا ليس عجيبًا. فإنّ المؤلّفين في التقليد الفارسيّ في القرون الوسطى استعملوا حكاياتٍ وكلماتٍ قِصارًا وأبياتًا من الشّعر لإثارة الطّباع، وتأييد النقاش، والانتقال إلى الموضوع اللّاحق .. إلخ، مع اهتمامٍ قليل، أو حتّى مع عدمِ اهتمامٍ بالأصل الذي استمدّوا منه. والحقيقةُ أنّ مِثْلَ هذه الحكايات يؤلّف نوعًا من الحوض للحِكمة الشّعبيّة المشهورة وإذ يعبَّر عنها بالقافية والوزن تسهِّل التذكُّر. وقد اتّبع معاصِرُ الرّوميّ ، سَعْديّ الشّيرازيّ، إلى حدّ كبير الطّريقةَ نفسها في كتابَيْه گلستان (١٢٥٦م) وبُستان (١٢٥٧م).

ومهما يكن، فإنّ الرّوميّ لم يحاول يقينًا أن يخفي مصادره. وفي بعض المواضع يوضحُها بجلاء ويقدِّم السّببَ لإعادة حكايتها، [٢٨٨] مثلما هي الحالُ مثلًا في قصّة السّمكات الثلاث (M4: 2202 وما بعد). ويذكِّر الرّوميُّ القارئَ بأنّه ربّما يكون قد قرأ قبْلُ هذه الحكايةَ في «كليلة ودِمْنة»، قِصَص الحيوان الفارسيّة المبنيّة على ترجمةٍ لـ «پانجاتانترا»، المعروفة بـ «حكايات بيدبا». لكنّ الرّوميَّ لا يذكر لنا إلّا «قِشْر القِصّة» الذي جاء في كليلة ودِمْنة، لكنّه يَعِد بأن يعطينا المغزى الرّوحيَّ للمسألة.

قِصَصٌ أخرى تأتي من طرائف عِرْقيّة في شأن الخصائص النموذجيّة للأفراد من مدنٍ إيرانيّة مختلفة، أو من التجارات أو المحاصيل التي تشتهر بها على نحو خاصّ. ومن ذلك مثلًا أنّ الرّوميّ يربط قزوينَ بدُور الوَشْم فيها (M1: 2981 وما بعد). النَّحويّون يُعتقد أنّهم مُغترّون على نحوٍ متحذلق (M1: 2835 وما بعد..). خاصّياتُ البُستانيّ والقاضي والصوفيّ والسيِّد (المنحدر من سُلالة النّبيّ) إذ يعملُ أحدُهم مضادًّا للآخر في القصّة الواحدة (M2: 2167 وما بعد). بعضُ القِصَص تُربَط بأحداثٍ

أسطوريّة أو تاريخيّة، مثل «السّلطان محمد ألبْ أُلُغ خوارزمشاه» وفَتْح سبزوار (الذي حدث في عام ١١٨٦م، وفقًا للجُوَينيّ ، إبّان حُكم علاء الدّين تكش [ح. ١١٧٢ ـ ١٢٠٠م]). وفي هذه القصّة الخاصّة يَظهرُ الخوارزمشاه الذي يُزعم أنّ بهاء الدّين تنازع مع ابنه محمّد بن تكش (ح. ١٢٠٠ ـ ١٢٢٠م)، في صورة محبَّبة، بوصفه المؤيّدَ للسُّنّة في مواجهة متعصّبي الشّيعة. وفي المغزى الأخلاقيّ للقصّة يجعله الرّوميّ رجلًا ربّانيًّا، أمّا سبزوار فتُربَط بالشّيعة المبتدِعة، الذين يندر أن يُوجَد بينهم رجلٌ واحدٌ صالحٌ وعلى مذهب أهل السُّنّة (M5: 845 وما بعد). وعلى النحو نفسه نجدُ قصّةً حول المقاتلين التّركمان المشهورين الذين يخشاهم النّاسُ، من قبيلة الغُزّ (M2: 3046).

ومثلما يمكن أن نتوقّع، يأتي عددٌ كبيرٌ من الحكايات والعبارات في المثنويّ من القرآن والحديث وسيرة محمّد [عليه الصّلاة والسّلام]، ومن المعرفة التقليديّة للأنبياء السّابقين، وهذه الأخيرةُ مثلما هي محفوظةٌ في جنسٍ شائعٍ في الأدب الإسلاميّ (قِصَص الأنبياء) اعتمدَ على مَرْويات الأحبار والحكايات اليهوديّة لتزيين الرّوايات القرآنيّة والتّوراتيّة المتعلّقة بالأنبياء. وإلى هذا الصّنف تنتمي قِصَصُ موسى والرّجل الذي أراد، مِثْلَ سليمان، أن يتحدّث بلُغة الطّير (M3: 3266 وما بعد..)؛ عيسى والحمقى (M3: 2570 وما بعد..)؛ فرعون وسَحَرته (M3: 1157 وما بعد..). قِصَصٌ أخرى كثيرة تروي الكراماتِ الأسطورية لصوفيّة مختلفين، مثل بايزيد (M2: 2231 وما بعد و M4: 2102 وما بعد) أو إبراهيم بن أدهم (M4: 829 وما بعد). وكثيرًا ما يقتبس الرّوميُّ بيتًا من العطّار (M1: 1603) أو سَنائي (M1: 1763, 2035) ويعلّق عليه، بل يعيد أحيانًا صياغةَ كلام شاعرٍ عربيّ كالمجنون، قيس بن الملوَّح (M1: 2691-4). ويبدو الرّوميُّ

مطّلعًا جدًّا على قِصَص العطّار وحكاياته وعلى القضايا التي يثيرها؛ وبناءً على إحصاء فروزانفر (FA 70-71)، هناك خمسةٌ وثلاثون مقطعًا في المثنويّ تُظهر استعاراتٍ أو إعاداتِ صياغة مأخوذة من كلام العطّار (ZrJ 273, 409n.3).

وبرغم أنّ مِثْلَ هذه القِصَص متداوَلٌ شفهيًّا، درس الرّوميّ على نطاقٍ واسع وفي مقدورنا أن نستنتج شيئًا في شأن سَعةِ قراءاته بتعرّف مصادر القِصَص التي أعاد روايتَها شعرًا في المثنويّ. وإنّ القائمة الجزئية المقدَّمة [٢٨٩] فيما يأتي للمصادر المحتملة للقِصَص في الجزء الأوّل من المثنويّ، مثلما جمعَها فروزانفر (FMQ)، تُظهِر أنّ الرّوميّ قرأ كلَّ ما يأتي أو بعضَه:

- **عِشق مَلِك لإحدى الجواري، المثنويّ ١: البيت ٣٦ وما بعد.**
  المصدر: چهار مقاله لنظامي عروضي السَّمَرْقنديّ.
- **مَلِكُ اليهود الذي كان يقتل النّصارى، المثنويّ ١: البيت ٣٢٤ وما بعد.**
  المصدر: أيٌّ من تفاسير القرآن.
- **الأستاذُ والتلميذ الأحول، المثنويّ ١: الأبيات ٣٢٧ -٣٤.**
  المصدر: الهى نامه للعطّار (الذي هو نفسُه يأخذ القصّةَ من مرزبان نامه.
- **رؤيةُ الخليفة للَيلى، المثنويّ ١: ٤٠٧ ـ ٨**
  المصدر: مصيبت نامه للعطّار، مأخوذًا من نَهج البلاغة أو ربيع الأبرار للزّمخشريّ.
- **مَلِكٌ يهوديّ آخر سعى للقضاء على دين عيسى، المثنويّ ١: البيت ٧٢٩ وما بعد.**
  المصدر: مثلما يشير الرّوميّ، هذه الحكايةُ مأخوذة من الآية ٤ من سورة

البروج، مثلما فصّلت القولَ فيها كُتبُ التفسير.

ـ كيف التوى فمُ الرّجل الذي ذكر محمّدًا عليه السّلام باستهزاءٍ، المثنويّ ١: ٨١٢ ـ ٨١٥.

المصدر: إحياء علوم الدّين للغزاليّ.

ـ الرّيحُ التي أهلكت قومَ عادٍ في عهد هود، المثنويّ ١: ٨٥٤ ـ ٥٥.

المصدر: قِصَص الأنبياء للثّعْلبي.

ـ شَيْبان الرّاعي، المثنويّ ١: ٨٥٦-٩

المصدر: حِلْيةُ الأولياء للحافظ أبي نُعيم الأصفهانيّ.

ـ كيف دعا الوحوشُ الأسدَ إلى التوكّل وتَرْك السّعي، المثنويّ ١: ٩٠٠ وما بعد.

المصدر: كليلة ودِمنة («حكايات بيدبا» في الرّواية الفارسيّة لأبي المعالي نصر الله).

ـ كيف نظر عِزْرائيلُ إلى رجل، المثنويّ ١: ٩٥٦ـ ٦٨.

المصدر: الهى نامه للعطّار، برغم أنّ مصادر نثريّة أخرى كثيرة تروي كلُّها الحكايةَ نفسَها.

ـ زيفُ التأويل الرّكيك الذي قالت به الذّبابة، المثنويّ ١: ١٠٨٢ ـ ٩.

المصدر: عيون الأخبار لابن قتيبة.

ـ سليمان والهدهد، المثنويّ ١: ١٢٠٢ وما بعد.

المصدر: قِصَص الأنبياء للثّعلبي، برغم أنّ مصادر أُخَر كثيرة معاصرة له تروي أيضًا روايةً لها.

ـ كيف جاء رسولُ الرّوم إلى أمير المؤمنين عُمر رضي الله عنه، المثنويّ ١: ١٣٩٠ وما بعد.

المصدر: أسرارُ التوحيد لمحمّد بن المنوَّر.

ـ [٢٩٠] التاجرُ والببّغاء، المثنويّ ١: ١٥٤٧ وما بعد.

المصدر: أسرار نامه للعطّار.

ـ عازفُ الصَّنج الهرِمُ والخليفة عمر، المثنويّ: ١٩١٣ وما بعد.

المصدر: أسرار التوحيد أو مصيبت نامه.

ـ الأعرابيُّ الدّرويش وزوجتُه والخليفة الجواد، المثنويّ ١: ٢٢٤٤ وما بعد.

المصدر مصيبت نامه للعطار.

ـ كيف توجّه الذّئبُ والثعلبُ إلى الصّيد في معيّة أسد، المثنويّ ١: ٣٠١٣ وما بعد.

المصدر: نَثْر الدُّرّ لأبي سعد الآبي (تـ ١٠٣٠م) أو كتاب الأذكياء لأبي الفرج ابن الجوزيّ.

ـ قصّة ذلك الشّخص الذي طرق بابَ صديق فهتف الصّديق من الدّاخل: «مَنْ بالباب؟» فقال: «أنا»، المثنويّ ١: ٣٠٥٦ وما بعد

المصدر: يبدو أنّ الأصل هو «كتابُ الحيوان» للجاحظ، لكنّ الرّوميَّ ربّما أخذه من مصيبت نامه للعطّار، أو رسالة العقل والعِشْق لعبد الله الأنصاريّ، أو ربيع الأبرار للزمخشريّ.

ـ كيف جاء ضيفٌ لزيارة يوسف عليه السّلام وكيف طلب منه يوسفُ تُحفةً وهديّة، المثنويّ ١: ٣١٥٧ وما بعد.

المصدر: جامعُ الحكايات لمحمّد عوفيّ.

ـ الجِدالُ بين الرّوم وأهل الصّين حول عِلْمي النّقش والتصوير، المثنويّ ١: ٣٤٦٧ وما بعد.

المصدر: يقدِّم نظامي وأنوري كلاهما رواياتٍ لهذه القصّة بالنّظم الفارسيّ. ويقدّمها الغزاليّ بنثر عربيّ في «إحياء علوم الدّين».

- كيف سأل الرسولُ عليه السّلام زيدًا (قائلًا): « كيف أنتَ اليوم..؟»، المثنويّ ١: ٣٥٠٠ وما بعد.

المصدر: اللُّمع لأبي نصر السَّرّاج، وإحياءُ علوم الدّين للغزاليّ، وأُسْد الغابة لابن الأثير، وتفسير أبي الفتوح، تقدّم كلّها رواياتٍ لهذه القصّة، حيث تدور في هذه المصادر في أيّة حال حولَ حارثة الأنصاريّ الخزرجيّ، لا زَيْد.

- كيف اتّهم الغلمانُ والرُّفقاءُ من الخَدَم لقمانَ بأنّه أكلَ الفاكهة النّضرة، المثنويّ ١: ٣٥٨٤.

المصدر: قِصَص الأنبياء للثّعلبيّ، أو تفسير أبي الفتوح.

- كيف وقعت النّار بالمدينة في أيّام عمر رضي الله عنه، المثنويّ ١: ٣٧٠٧ وما بعد.

المصدر: نوادر الأصول لمحمّد بن عليّ، الحكيم التِّرمذيّ، أو دلائل النّبوّة لأبي نُعيم الأصفهانيّ.

- كيف بصق أحدُ الخصوم في وجه عليّ كرّم الله وجهه، المثنويّ ١: ٣٧٢١.

المصدر: هناك روايةٌ مبهمةٌ شبيهةٌ بهذه الرّواية في شأن عُمر في «إحياء علوم الدّين» للغزاليّ، ولكن إذا كان الرّوميُّ قد قرأ القصّة هنا فإنه قد أدخلَ فيها إضافةً وتصرّفًا كبيرَيْن.

- [٢٩١] كيف همس الرّسولُ عليه السّلام في أذن سائس جواد أمير المؤمنين

عليّ قائلًا: «إنيّ أُخبرك أنّ مصرعَ عليّ سيكون على يَدَيك»، المثنويّ ١: ٣٨٤٤.

المصدر: دَمْجٌ لأحاديث مختلفة مع مقطع من نهج البلاغة، خلاصةٌ موجزة لأقوال منسوبة إلى عليّ.

ـ فَتْحُ النّبيّ لمكّة، المثنويّ ١: ٣٩٤٨ وما بعد.

المصدر: حديثٌ جاء في صحيح مُسْلم مُجملًا ونُقِل في عدّة كُتبٍ مفصّلًا، من بينها في تفسير أبي الفتوح، وإحياء علوم الدّين للغزاليّ (حيث يَرِد مرارًا)، وحلية الأولياء ودلائل النّبوّة للأصفهانيّ، والفتوحات المكّيّة لابن عربيّ.

ولا نستطيع طبعًا أن نكون متأكّدين في أيّة حالةٍ محدّدة من أنّ الرّوميّ قرأ فعلًا المصدرَ أو المصادر التي أتينا على ذِكْرها؛ ولعلّ قصّةً معيّنةً كانت قد رُويت في مصادر كثيرة، ولعلّ الرّوميَّ سمع بعضَ القِصَص التي تروى شفهيًّا، إلخ. لكنّه في مستطاعنا أن نحصل على فكرة عامّة عن سَعة قراءاته والطبيعة الانتقائيّة لتفكيره من هذه القائمة. ولدينا عِلْمٌ بأنّ كتابات بهاء الدّين وبرهان الدّين، وكذلك المادّة التي انطوت عليها مقالاتُ شمس تَبْريز، كوّنت المؤثّراتِ الرّئيسة في الرّوميّ، هذا إضافةً إلى شِعْر سنائي والعطّار، وعلى نطاق أقلّ، المتنبيّ. قرأ الرّوميُّ أيضًا تفاسيرَ القرآن القديمة (خاصّةً تفسير الطّبريّ وتفسير أبي الفتوح) و«قِصَص الأنبياء» كما جمعها الثّعلبيّ. وإضافةً إلى هذه، تركت مؤلّفاتُ محمّد الغزاليّ، خاصّةً كتابه «إحياء علوم الدّين»، تأثيرًا كبيرًا في الرّوميّ. وإنّ «حِلْيَةَ الأولياء» لأبي نُعيم الأصفهانيّ، وعددًا من الآثار الأدبيّة في الفارسيّة والعربيّة التي تتضمّن قِصصًا وشعرًا وغير ذلك، ومنها «جوامع الحكايات» لعُوفي وربيعُ الأبرار للزمخشريّ وعيون الأخبار لابن قتيبة؛ وكذلك

مجموعة من المؤلّفات حول الأولياء الصوفيّة والتصوّف، من بينها «أسرار التوحيد» في سيرة أبي سعيد بن أبي الخير لمحمّد بن المنوّر وكتابُ اللُّمَع لأبي نَصْر السَّرّاج ورسالةُ القشيريّ في التصوّف وكَشْف المحجوب للهجويريّ، [هذه الآثارُ جميعًا] كانت على قائمة قراءاته. وقد اكتشف چتّك (LCP 339) أيضًا تأثّرَ الرّوميّ بكتاب «روح الأرواح في شَرْح أسماء الملِك الفتّاح» لأحمد السّمعانيّ (تـ ١١٤٠م).

وبصرف النّظر عمّا قِيلَ، هناك ٢٧٥ قصّة مذكورة في رؤوس فصول المثنويّ، وقد وجَدَ فروزانفر مصادرَ لـ ٢٦٤ قصّة منها. وإنّ قدرًا قليلًا من إنعام النظر في هذه القائمة سيساعدنا في إدراك السّهولة التي اعتمد فيها الرّوميُّ، ولعلّ ذلك من الذّاكرة غالبًا، على مجموعةٍ كبيرة من المصادر، لكي يطوّر نقاطَ البحث التي تهمّه ويوضحها. ولا شكّ في أنّ المصدرَ الرّئيسَ والمحور الأصليّ لقراءات الرّوميّ تمثّلَ في القرآن والحديث. ومثلما يقول فروزانفر في خطابه في احتفال اليونسكو بالرّوميّ:

المثنويُّ الشريفُ على الحقيقة كتابُ حكمةٍ وفلسفةٍ وأخلاقٍ وذوقٍ [وَجْد] وحالٍ وتربيةٍ وعلوم اجتماعيّة... يبحث في عِلْم النّفس والفِقْه والأصول وأصول العقائد، أي عِلْم الكلام، وفي الأدب والفلسفة... وفيه دَرْسٌ جديد... وقد أُوضح في المثنويّ وفُسِّر ٧٤٥ حديث نبويّ. وإنّ ٥٢٨ آيةٍ من آيات القرآن الكريم مذكورةٌ في المثنويّ تلميحًا أو تصريحًا وقد شرحَها مولانا وفسّرها... وهذه غيرُ مضمونات الآيات التي يمكن أن نقع عليها في هذا الكتاب[٣].

مؤلّفاتُ الرّوميّ:

أحاديثُ الرّوميّ [فيه ما فيه][*]

[٢٩٢]تقدِّم أحاديثُ الرّوميّ، أو «فيه ما فيه»، سجلًّا لواحدٍ وسبعين حديثًا ودَرْسًا قدّمها الرّوميّ في مناسبات مختلفة، بعضُها رسميٌّ وبعضُها غيرُ رسميّ نسبيًّا. ولكونها في الرّاجح جُمعت من الملاحظات التي قدّمها مريدون مختلفون، جُمعت في سَعْيٍ لِحِفْظ تعاليمه، على الأرجح بعد وفاته. ولأنّ الأمر مضى على هذا النحو، لم «يؤلِّف» الرّوميّ هذا العملَ وربّما لم يقصد إلى أن ينتشر على نطاق واسع (قارن ذلك بظهور كتاب سوسّير «محاضرات في عِلْم اللغة العام Course in General Linguistics). ومثلما يشير ذبيح الله صفا (Saf 2: 1206) يُظهر «فيه ما فيه» الخاصّياتِ الأسلوبيّة للكلام الشفويّ ويفتقر إلى الصّناعات الكلاميّة المعقّدة والمفردات العربيّة والتنميط الصّوتيّ التي نتوقّعها من نصّ أدبيّ مُتقَن من هذه المرحلة. ونقول مرّةً أخرى، إنّ أسلوبَ الرّوميّ مدرِّسًا أو خطِيبًا في هذه الأحاديث لا يشير إلى جمهور ذي اهتمامات فكريّة عالية، بل إلى رجالٍ ونساء من الطبقة المتوسطة، وعددٍ من رجال الدّولة والحكّام.

العنوانُ «فيه ما فيه»، الذي يُراد منه حَرْفيًّا «فيه الذي فيه»، يدلّ على مزيجٍ أو مقتطفات من مصادر وموضوعات وخواطر متباعدة.. وهلمّ جرًّا. ولعلّ التعليقات تعكس فقط جزءًا ممّا قيلَ في أيّة مناسبة محدَّدة. استُبعدت الأدعيةُ والمواعظُ الرسميّة وما إلى ذلك، ولم يُحتفظ إلّا بالتّعاليم والإيضاحات الغنيّة بمادّتها الفكريّة التي شعر المريدون بأنها متميِّزةٌ وجديرة بالتدوين. بعضُ المخطوطات الأقدم عهدًا تسمّي

---

[*] ترجمنا هذا الكتابَ إلى العربيّة، وصدرت الترجمةُ عن دار الفكر في دمشق بعنوان «كتاب فيه ما فيه»، عامَ ٢٠٠٢م [المترجم].

الكتابَ «الأسرار الجلاليّة»، وهو عنوانٌ له معنيان: أسرار جلال [أي مولانا جلال الدّين]، وأسرارُ الجلال [الإلهيّ]. ومهما كان عنوانُ هذا الكتاب، فإنه يقدِّم مصدرًا لا غنى عنه لفِكْر الرّوميّ ولعلاقاته مع الشخصيات السّياسيّة في عصره.

الطّبعاتُ الأولى للنّص الفارسيّ لـ «فيه ما فيه» ظهرت في شيراز (كتاب فروشى جهان نما، ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م)، وفي طهرن (مطبعة سيّد مرتضى، ١٣٣٣ _ ٤هـ/ ١٩١٥ _ ١٦م)، وفي الهند (١٩٢٨ أو ١٩٢٩م). وهذه الطّبعاتُ حلّت محلّها الطبعةُ المحقّقة ذاتُ الحواشي التي أعدّها بديع الزّمان فروزانفر بعنوان «فيه ما فيه» (طهران: مجلس، ١٩٥١م)، ومنذ ذلك الحين أُعيدت طباعتُه عدّة مرّات (أمير كبير، ١٩٦٢م إلخ). والمقبوساتُ في هذا العمل مصدرُها طبعةُ فروزانفر، التي تظلّ المتنَ الذي يُعاد إليه مرارًا. ومهما يكن، فقد أشار فروزانفر نفسُه إلى أنّ طبعتَه كانت محتاجةً إلى تنقيح، والطّبعةُ الجديدةُ لجعفر مدرّس صادقي بعنوان «مقالات مولانا» (فيه ما فيه) (طهران: نَشْر مركز، ١٩٩٤م) يمكن تبعًا لذلك أن يُرجَع إليها بوصفها تكملةً لهذه.

ويستفيدُ القُرّاءُ الإنكليز من ترجمتين، الأولى أعدّها آرثور جون آربري وهي:

Discourses of Rumi (New York: Samuel Weiser, 1992),

والثانية أعدّها ويلر ثاكستون Wheeler Thackston وهي:

Signs of the Unseen (Putney, VT: Threshold Books, 1994).

وتصحِّح طبعةُ ثاكستون، مستفيدةً من الترجمة الأولى، قليلًا من أخطاء آربري وتُضيف مدخلًا نقديًا دقيقًا وبعضَ الحواشي المفيدة، لكنّ الترجمتين الإنكليزيّتين كلتيهما تنقلانِ بأمانةٍ جوهرَ دروس الرّوميّ ونكهتَها. [٢٩٣]. ترجمتان تركيّتان لـ «فيه ما فيه» قدّمتها مليحة أولكر طريقاهيا Meliha Ülker Tarikâhya (إستانبول: معارف، ١٩٥٤م) وعبد

الباقي گلبينارلي (إستانبول: رمزي، ١٩٥٩م). ترجمتانِ فرنسيّة وألمانيّة نشرتهما على الوِلاء إيفا دي فيتراي ـ ميروفتش (باريس: Sindbad، ١٩٧٦م) وآنيماري شيمل (ميونخ: Diederichs، ١٩٨٨م).

المجالسُ السّبعة(*):

المجالسُ السّبعةُ، كما يوحي اسمُه، مجموعٌ صغير من سبع مواعظ أو سبعة دروس رسميّة ذات طابع تعليميّ (باللغة الاصطلاحيّة، مجالس) منسوبة إلى الرّوميّ. وخلافًا لـ «فيه ما فيه»، ألقى الرّوميُّ هذه المواعظَ الدّينيّة في مسائل أخلاقيّة وإيمانيّة في مناسبات احتفاليّة، احتمالًا في أحد المساجد، ربّما بعد صلاة الجمعة. وليس في مقدورنا أن نحدّد تاريخَ معظم هذه المواعظ، برغم أنّ واحدةً منها ربّما تكون قد أُلقيت عندما كان والدا الرّوميّ ما يزالان على قيد الحياة. ولأنّ كُتّاب المناقب يقولون إنّ الرّوميّ ترك التدريسَ والوعظَ بعد لقاء شمس، افتُرض عمومًا أنّ المواعظ تعود تاريخيًّا إلى المرحلة بين عامي ١٢٣٠ و ١٢٤٥م، لكنّه ليس هناك سببٌ يحمل على الاعتقاد بأنّ الرّوميَّ تخلّى عن الوعظ تمامًا. والحقيقةُ أنّ المواعظ تتضمّن شواهدَ شعريّة كثيرة. ولم يقرض الرّوميُّ الشّعرَ، إنْ كان لنا أن نصدّق كتّاب المناقب، قبْلَ تعرّفه شمسًا. بعضُ المواعظ يمكن أن يرجع إلى فترة متأخّرة كثيرًا في حياة الرّوميّ.

بدأت مواعظُ الرّوميّ بتصديرٍ بالعربيّة، متبوعٍ بمناجاة بالفارسيّة. الموعظةُ نفسُها تقدّم تفسيرًا للمعنى العميق لآيةٍ قرآنيّة أو حديث. أسلوبُ الفارسيّة بسيطٌ نسبيًّا، أمّا

---

* ترجمنا هذا الكتابَ إلى العربيّة، وصدرت الترجمةُ عن دار الفكر في دمشق بعنوان «المجالس السّبعة» عامَ ٢٠٠٤م [المترجم].

المقبوسُ من العربيّة والمعرفةُ بالتاريخ والحديث فيُظهرانِ إحاطةَ الخطيب المتينة بالعلوم الإسلاميّة. وتشتملُ المواعظُ على مقبوساتٍ من أشعار سنائي والعطّار وشعراء آخرين، ومن بينها أبياتٌ كثيرة مقتبسة من الرّوميّ نفسه. وهي أيضًا تصوّر ملامحَ قِصَصٍ أو حكاياتٍ قصيرة، يظهرُ بعضُها أيضًا في المثنويّ. منهجُ الرّوميّ ينبغي أن يكون نموذجيًّا نسبيًّا لجنس الدّروس التي يقدّمها الصوفيّةُ والشيوخ الرّوحيّون في عصره؛ وتُقدَّم ترجمةٌ للمجلس السّادس في الفصل الثالث، قبْلُ.

لم تُتداول «المجالسُ السّبعةُ» عمومًا في صورة كتابٍ مستقلّ في مرحلة القرون الوسطى. وهي محفوظةٌ في مجاميع مخطوطة مختلفة مع فيه ما فيه ورسائل الرّوميّ ومعارف بهاء الدّين وبرهان الدّين ومقالات شمس. النصُّ الأقدمُ والأصحُّ لـ «المجالس السّبعة» يقعُ في مخطوطٍ (متحف قُونِية رقم ٧٩) مكتوبٍ في أيّار من عام ١٣٥٢م. ولعلّ مريدي الرّوميّ هم الذين كتبوا المواعظ، وبرغم أنّنا لا نعلم ما إذا كان الرّوميّ هو الذي راجعها أو صادق عليها، يبدو أنّ المواعظَ صُحّحت وضُبطت بعناية أحدِ الأشخاص. إحدى قصائد سلطان وَلَد وجدت سبيلَها إلى هذا المخطوط، وبرغم أنّه ليس مستحيلًا أن يقتبس الرّوميّ من سلطان وَلَد، لعلّ سلطان وَلَد أو أحد مريديه أضاف هذه القصيدةَ في صورة فكرةٍ متأخّرة عنّت له أثناء نَسْخ المتن.

نشر فريدون نافذ أوزلوق مواعظَ الرّوميّ في طبعتين مختلفتين. ظهرت الأولى في أَنقِرة في عام ١٣٥٥هـ/ ١٩٦٣م، بتحرير أحمد رمزي آق يورك وولد [٢٩٤] چلبي إيزبوداق، واشتملت على ترجمة تركيّة ومقدّمةٍ من ستّ عشرة صفحة. وفي السّنة التالية نشر أوزلوق نسخةً مفصّلة مصحوبة بتعليقاتٍ وحواشٍ من ١٠٨ صفحة، وقد حرّرها

أحمد رمزي آق يورك وحده، مع ثقةٍ مُنحت لمحمّد خُلوصي بالترجمة التركية: Mevlânânin yedi Öğüdü(Istanbul: Bozkurt, 1937). وأعدّ محمّد رمضانيّ طبعةً إيرانيّة للمواعظ في صورة جزءٍ من المثنويّ الذي نشرته دار كلالهُ خاور في عدّة مجلّدات (طهران، ١٣١٥ ـ ١٩هـ/ ١٩٣٦ ـ ٤٠ م)، لكنّ هذا المتن حافلٌ بالأغلاط. وقد حلّ محلّه في إيران مَتْنٌ فارسيٌّ منتزَعٌ من طبعة أوزلوق في عام ١٩٨٤م (طهران: نشر جامي).

وأفضلُ نصٍّ حقّقه توفيق سبحاني جاعلًا من مخطوطة قُونية الأقدم عهدًا نسختَه الأساسيّة، ونُشِر بعنوان «مجالس سبعه» (طهران: كيهان، ١٩٨٦؛ وأعيد طبعُه عام ١٩٩٤م). وترجم گلبينارلي نصَّ مخطوط قُونيةَ نفسَه إلى التركيّة مع مقدّمة، ونُشِر بعنوان:

Mecalis-i Sab^{c}a (Yedi Meclis) (Konya: Yeni Kitab, 1965)

لكنّه لا توجد حتّى الآنَ ترجمةٌ إنكليزيّة للمجالس السّبعة.

الرّسائل(*):

المكتوباتُ، رسائلُ الرّوميّ المجموعة، نُشِرت بعنوان: «مكتوباتِ مولانا جلال الدّين»، مرّةً في إستانبول ومرّتين في طهران. أعدّ الطّبعةَ الأولى مع فهارسَ ومقدّمةٍ جامعة بالتركيّة أحمد رمزي آق يورِك وأحدُ أحفاد الرّوميّ المؤهَّلين جامعيًّا، م.فريدون نافذ أوزلوق، وظهرت بعنوان Mevlânânin Mektuplari ضمن سلسلة «أعمال مولويّة من العهد السلجوقيّ» (إستانبول: ثبات، ١٩٣٧م). ويتضمّن الكتابُ أيضًا مقدّمةً قصيرة بالفارسيّة وبالتركيّة بقلم الچلبي الكبير، وَلَد، الذي عُزِل في عام ١٩١٩م.

---

*ـ ترجمْنا هذا الكتابَ إلى العربيّة، وصدرت الترجمةُ عن دار الفكر في دمشق بعنوان «رسائل مولانا جلال الدّين الرّوميّ»، عامَ ٢٠٠٨م [المترجم].

ومن سوء الحظّ أنّ استعمالَ مخطوط رديء واختيارَ قراءات خاطئة والأخطاءَ الطّباعيّة تُبطِل فعليًّا الانتفاعَ بهذه الطّبعة. ويشتملُ جدولُ الخطأ والصّواب المؤلّفُ من سبع عشرة صفحة على بعض التّهجئات المختلفة للكلمات الموجودة في المخطوط، لكنّه في المقام الأوّل يصحّح الأخطاءَ الطّباعيّة؛ وبرغم ذلك، أضاف شرفُ الدّين يالِتْ قايا إلى هذا الكتاب جدولًا للخطأ والصّواب مكوّنًا من خمس صفحات إضافيّة (Mak 29)!

أدخلَ رمضاني سبعًا من رسائل الرّوميّ في صورة ملحقٍ بالمثنويّ الذي نشرته دار كلالهٔ خاور (طهران، ١٩٣٦ ـ ٤٠م). ثم بعد عشرين عامًا، نشر يوسف جمشيدي پور وغلامحسين أمين، اللذان لم يستطيعا الحصولَ على أيّ مخطوطٍ إضافيّ، طبعةً للرّسائل اعتمدا فيها على نصّ أوزلوق الحافل بالأغلاط، وصحّحا بعض الأغلاط، لكنّهما أضافا من عندهما أغلاطًا جديدة، وقدّما بعض المعلومات المتصلة بسِيَر الأشخاص المذكورين في النصّ (طهران: بنگاه مطبوعاتي عطايى، ١٣٣٥ هـ.ش/ ١٩٥٦م). وقد أعاد حسين دانش طبعَ رسائلِ مولانا بالأوفست اعتمادًا على طبعة أوزلوق في عام ١٩٨٤ م (طهران: علمى).

وقد جعل توفيق سبحاني مشكورًا هذه الطّبعاتِ مُهْمَلةً وكان على القرّاء بدءًا من ظهور عمله أن يرجعوا إلى طبعته لـ «**مكتوباتِ مولانا جلال الدّين رومى**» [أي: رسائل مولانا جلال الدّين الرّوميّ] (طهران: مركز نشر دانشگاهى، ١٣٧١هـ.ش/ ١٩٩٢م). ويبني سبحاني طبعتَه على أصلٍ مخطوط أكثر موثوقيّةً، ويقدّم طبعةً محقّقةً لرسائل الرّوميّ مُرفقةً بتوضيحاتٍ مفصّلة وفهارس ومقدّمة فخمة. استعمل سبحاني أساسًا لتحقيقه رسائلَ الرّوميّ مخطوطَ مُتحف قُونية نفسَه (ذا الرقم ٧٩) الذي يعود إلى أوائل خمسينيّات القرن الرابع عشر الميلاديّ، والذي قدّم النصّ الأساسيَّ لـ «المجالس

السّبعة». هذا المجموعُ المخطوطُ [٢٩٥] من النصوص المولويّة جَعَلَ العنوانات والآيات القرآنيّة والأحاديثَ النبويّة مكتوبةً بحبرٍ أحمر. وقد وقَفَه لضريح الرّوميّ في قُونِية واحدٌ من أحفاد الچلبيّين اسمُه إسماعيل عاصم في عام ١٧٣٩م ومنقوشٌ عليه اسمُ محمّد سعيد هَمْدَم، الچلبي [المقدَّم] الكبير للطّريقة المولويّة في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر (Mak 3)

تكشفُ رسائلُ الرّوميّ عن أنّ جمهورًا كبيرًا من مريديه ومن أفراد عائلته رأوا فيه شفيعًا، ليس عند الله تعالى فقط، بل كذلك عند رجال الدولة وذوي النفوذ. كان يريد أن يساعدهم في شؤونهم الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وكان يكتب رسائلَ تزكية، معرِّفًا الأفرادَ للرُّعاة المحتمَلين وطالبًا المساعدة. وتبيّن الرّسائلُ أنّ الرّوميّ ظلّ منشغلًا كثيرًا بأفراد عائلته ومديرًا لشؤون جماعةٍ من المريدين تكاثرت حوله. وعلينا أن نستبعد الفكرةَ التي فرضَها علينا سلطان وَلَد التي تذهب إلى أنّ الرّوميّ عاش حياةً منعزلةً منسحبًا من شؤون الدّنيا بعد اختفاء شمس. وخلافًا للنّثر في كتابه «فيه ما فيه» وفي مواعظه، يجيء أسلوبُ الرّسائل محبوكًا بعناية وترسُّليًّا، موافقًا لتوقّعات الرّسائل الموجّهة إلى الكبراء ورجال الحكم والملوك.

أشعارُ الرّوميّ وطريقةُ انتقالها إلينا:

إنّ أشعارَ الرّوميّ هي، طبعًا، ما يجتذبُنا أكثر. وهي مجموعةٌ في كتابين، ديوان شمس، وهي مجموعةٌ ضخمة من غزليّات قصيرة، والمثنويّ، وهي منظومةٌ قصصيّة مفصَّلةٌ تقدِّم المعرفةَ الإلهيّة الإسلاميّة عند الرّوميّ على نحو مُسَلٍّ، برغم أنّه تعليميّ.

ثقافةُ النَّسْخ الخطّي وتاريخُ ديوان شمس:

برغم أنّ تقليد «نَشْر» الكتاب في الشرق الأوسط في القرون الوسطى أملى أن تُجمع أشعارُ الشّاعر في مجلّد واحد، أو ديوان، يحدث في أكثر الأحيان أن يحدث هذا العملُ بتوجيه بلاطات الحكّام أو بائعي الكتب أو أصدقاء الشّاعر، أو نُقّاد الأدب في مرحلة لاحقة، وقلّما يقومُ بهذا الشّاعرُ نفسُه. وقد يقدِّم شاعرٌ إلى راعٍ دفترًا أو كُراسًا للقصائد التي قالها من أجله، أو يدير ديوانًا شعريًا حول موضوع معيّن (الزّهد، الخمرة، إلخ..)، لكنّ العملَ اليدويّ في تحرير المخطوطات ونَسْخها لعامة الناس يبدو أنّه آل إلى نُسّاخٍ محترفين أو إلى تلاميذ الشّاعر. ولو كان من شأن الشّعراء والمؤلّفين الآخرين أن يكتبوا نُسَخَ مؤلّفاتهم بأيديهم هم، لبقيت لنا نماذجُ قليلة نفيسة. وإنّ السّعي لجمع الدّفاتر المختلفة أو المجاميع الجزئيّة للقصائد التي تداولها الناسُ إبّانَ حياة الشّاعر لم يحدث عادةً إلّا بعد وفاة هذا الشّاعر. وفي القرن السّادس عشر الميلاديّ، رتّب معظمُ الكُتّاب الأشعارَ في ديوان كلّ شاعر ترتيبًا ألفبائيًّا تبعًا للحرف الأخير من كلّ بيت، من دون نظرٍ إلى الموضوع أو الوزن. وهذه هي الصّورةُ التي يقدِّم فيها المحرّرون الإيرانيون غزليّاتِ الرّوميّ اليومَ، برغم أنّ تقليد المخطوطات التركيّ، الذي يعكس الأسلوبَ الخاصّ بالمولويّين، يجمعُها وفقًا للأوزان.

[٢٩٦] لم تُدخَل الآلةُ الطّابعة إلى العالم الإسلاميّ إلّا قبْلَ مئتي عام، ولم تُصبح الطّريقةَ السّائدةَ للنّشر حتّى الرّبع الأخير من القرن التاسع عشر. وفي ثقافةٍ سبقت الطّباعة، لابدّ أن تُنسَخ الكتبُ باليد طبعًا، ويعطي هذا مندوحةً كبيرة للأخطاء الكتابيّة والتحريريّة ـ قراءات مغلوطة للكلمات الصّعبة، تصحيحات مقصودة أو إلحاقات

يضيفُها النّسّاخُ، نسبة الأشعار خطأً أو قصدًا إلى شعراء آخرين، إلخ..وفي بعض الحالات، ضخّم تقليدُ النّسْخ الخطّي مجموعَ أشعار شعراء كثيرين بنسبة عشرة بالمئة أو أكثر على امتداد القرون. فشاهنامةُ الفردوسيّ مثلًا ربّما تكوّنت في الأصل من حوالي /٥٠٠٠٠/ بيتٍ، لكنّه قبْلَ أن يبدأ المحقّقون الحديثون للنصّ بالتحقيقِ اعتمادًا على أقدم المخطوطات ونَخْلِ الأبيات التي يمكن بشيءٍ من اليقين أن تُحذف بوصفها إضافاتٍ متأخّرةً، تضمّن النصُّ المتلقّى لمنظومة الفردوسيّ حوالي /٦٠٠٠٠/ بيت. وعلى النحو نفسه، يتضمّن مثنويّ الرّوميّ /٢٥٥٧٧/ بيت في طبعة نيكلسون المحقّقة (وليس /٢٧٠٠٠/ بيت كما يقول ريبكا Rypka)، أمّا مخطوطاتُ ما قبْلَ العصر الحديث المتأخّرة وطبعاتُ القرن التاسع عشر فتتضمّن في الأحوال كلّها من /٢٧٧٠٠/ إلى /٣٢٠٠٠/ بيت، فثمّة إلحاقٌ يتراوح بين ألفين وسبعة آلاف بيت ليس مصدرُه قلَمَ الرّوميّ.

تتضمّن طبعةُ فروزانفر المحقّقة لديوان شمس أكثر من /٣٥٠٠٠/ بيت، وبرغم أنّ بعض العلماء شكّ في نسبة جزءٍ كبيرٍ من ديوان شمس إلى الرّوميّ (خاصّة الرّباعيات التي أُثبت أنّ كثيرًا منها نظَمَه شعراء آخرون)، يبدو التشكيكُ المسْرفُ غيرَ مبرَّر.

اتّخذ مجموعُ غزليّات الرّوميّ عنواناتٍ مختلفة: «ديوانُ شمسٍ» التبريزيّ، و«كُليّاتُ شمسِ التبريزيّ»، و«غزليّاتُ شمسِ التبريزيّ»، و«الديوان الكبير». والدّواوين المختلفة المتداولة لا تتضمّن الغزليّات نفسَها. وجليٌّ أنّ نَسْخَ مجموعٍ من حَجْم ديوان شمس كان يستلزم مقدارًا كبيرًا من الوقت، وقدرًا عظيمًا من الألم والتّعب. والدَّفعُ لكاتبٍ لكي يقوم بهذا يمكن أن يكون غاليًا جدًّا. ومن ناحية أخرى، إن أراد شخصٌ أن يُعِدّ نسخةً لنفسه، فعليه أن يحصل على الإذن من المالك

ويبقى في المكان الذي أُودِع فيه المخطوطُ لعدّة أشهرٍ يستغرقها نَسْخُ المخطوط بتمامه. ونتيجةً لذلك يمكن الأشخاصَ الذين يريدون أن تكون لديهم نسختُهم الخاصّة من مخطوط كبير جدًّا، بسبب قيود الوقت أو المال، أن ينسخوا فقط النصفَ الأوّل من الكتاب أو ربعَه، أو يُعدّوا، في أحسنِ الأحوال، اختيارًا يضمّ أفضل الغزليّات.

معظمُ قُرّاء القرون الوسطى وجدوا على نحوٍ يقينيّ تقريبًا غزليّاتِ الرّوميّ في مقتطفاتٍ أدبيّة أو في كتبٍ تحتوي على منتخبات شعريّة. وهذه طريقةٌ واحدة يمكن فيها أن تغدو أشعارٌ منحولةٌ مرتبطةً على نطاق واسعٍ بمؤلّف معيّن - جامعُ اختيارٍ أدبيّ نسبَ خطأً قصيدةً سمعَها أو قرأها في مكانٍ إلى شاعرٍ معيّن، ولأنّ معظم النّاس لم يكن لديهم نسخةٌ من ديوان الشاعر المقصود، فإنّ نفرًا قليلًا يزعجون أنفسَهم بالتحقّق من هذه النّسبة. وفي حال الرّوميّ، مثلًا، ينسب جامعُ الاختيار الأدبيّ دولتشاه فيما مضى [٢٩٧] الغزلَ الذي يقول: «آنان كه به سِرّ در طلب كعبه دويدند» إلى الرّوميّ في القرن الخامس عشر (Dow 218-19). وبرغم أنّ هذه الغزليّة تبدو شبيهةً بغزليّات أُخَر للرّوميّ، ربما ترجع إلى شاعرٍ مولويّ متأخّر.

مكتباتُ معظم الخانقاهات الكبيرة والبلاطات الأميريّة كانت تتضمّن نسخةً من «ديوان» الرّوميّ كما أنّ المكتبات الخاصّة لكثير من رجال الأدب وجامعي الكُتب لابدّ أيضًا من أن تكون قد احتوت نُسخًا. وإنّ فهرسًا لكلّ المخطوطات المعروفة للمثنويّ وديوان شمس، مقدِّمًا تفاصيلَ من قبيل التاريخ والنّاسخ والمكان الأصليّ والمكان الرّاهن... إلخ، سيخبرنا بمعلوماتٍ كثيرة في شأن تاريخ تلقّي أشعار الرّوميّ وسيساعدنا من دون شكّ في تحسين قدرتنا على أن نُعيد على نحوٍ تحقيقيّ بناءَ النصّ الذي

هو أقربُ ما يكون لما ألّفه الرّوميُّ فعليًّا. يعقبُ ذلك فهرستٌ نموذجيّ للمخطوطات التي استعملها نيكلسون أو گلبينارلي أو فروزانفر في طبعاتهم للدّيوان أو اختياراتهم منه. أولئك الذين لم يتعاملوا مع نصّ محفوظٍ في صورة مخطوط ربّما يجدون في أوّل الأمر أنّ التفاصيل الآتية غيرُ ضرورية، لكنّ الانتباهَ إليها سيعلّمنا الشيءَ الكثير في شأن تاريخ تلقّي العمل. وبرغم أنّ ديوان شمس لا يتمتّع بالقَدْر نفسه من الشهرة الذي يتمتّع به المثنويّ كان معروفًا على نطاق واسعٍ على امتداد العالَم الإسلاميّ.

١ ـ نسخةٌ في متحف مولانا في قُونِية (برقم ٢١١٣، ترقيم قديم) فيها ٢٥٢ ورقة (٥٠٤ صفحة)، وكلّ صفحة تحتوي بالمتوسّط على ٢٢ بيتًا شعريًّا، في مجموعٍ كلّي قدرُه /١٠٨١٠/ بيت ـ غيرُ مؤرخةٍ لكنّها صحيحةٌ جدًّا وقديمة جدًّا، وربّما تعود إلى الأعوام الخمسة والعشرين التي أعقبت وفاةَ الرّوميّ. وإذ حدّد فروزانفر محلَّها وصورتَها الصحيحة، يَظنّ أنّها رُبّما جُمعت من نُسَخٍ أصليّة صادقَ عليها الرّوميّ ويذهبُ إلى أنّها تقتفي أثرَ الرّوميّ في استعمال تهجئةٍ قديمة لكلمةٍ بعينها. ويُثبت كاتبُ هذه النّسخة الخطّيّة قراءاتٍ مختلفة ومن هنا ينبغي أن يكون قد استعملَ أكثر من مخطوطٍ واحدٍ موجودٍ مصدرًا له. والغزليّاتُ في هذه النسخة الخطّيّة مرتّبةٌ على حسب الأبحر العروضيّة، مثلما كانت النُّسَخُ الأولى لديوان سلطان وَلَد (GM 64)، مؤسِّسةً هذا التّرتيب بوصفه ممارسةً مولويّة قديمة. وقد أُعِدّت من أجل سلطانٍ اسمُه بايزيد بن محمّد خان أو ارتبطت به في وقتٍ ما، ثمّ وقَفَها لضريح الرّوميّ في قُونِية عثمانُ نُوري الجلوتي.

٢ ـ نسخةٌ اشتراها چستربيتي Chester Beatty ووُضعت في المكتبة التي تحمل

اسمَه في دبلن [٤]. وتحتوي على ٣٥٩ ورقة، وكلُّ صفحة فيها ٢٧ بيتًا في أربعة أعمدة، بمجموع ٥٤ بيتًا في الصفحة، و /٣٨١٢٤/ بيتٍ (٣٢٢٩ غزليّة وقصيدة مستقلّة في /٣٤٦٦٢/ بيت، مع الـ /٣٥٠٠/ بيتٍ الباقية أو نحوها التي تتألّف من ترجيعاتٍ ورُباعيّات). يجمع المخطوطُ الغزليّاتِ على حسب الوزن ثمّ يجمعها بعدئذ على الترتيب الألفبائي داخلَ كلّ وزن أو بحر عروضيّ. ويلاحظ آربري (MPR 1: 2-3) أنّ البيتَ الأوّل من كلّ غزليّة مكتوبٌ بحِبْر أحمر ويبدو أنّ المخطوطَ استُعمل في صورة نوعٍ من كتب التّرانيم، لتسهيل تحديد مواضع الغزليّات لأداء السّماع. ولا نعرف التاريخَ القديم لهذا المخطوط، لكنّه في شهر أيّار من عام ١٦٠١م وقَفه شخصٌ اسمُه مُحيي [٢٩٨] لخانقاه مولويّ في مصر رَأَسه الشّيخُ إبراهيم گُلشني.

و على غرار المخطوط السابق، لا يحمل هذا المخطوطُ تاريخًا لكن يبدو أنّه كُتب في العشرين عامًا التي أعقبت وفاةَ الرّوميّ. ويظهر أنّ كاتبه كان لديه إذنٌ بالوصول إلى النّسخ الموثّقة للرّوميّ ومُريديه. وفي حال إحدى الرّباعيّات (ذات الرقم ١٠٢٢)، كتبَ الناسخُ يقول إنّه رأى هذه الرباعيّةَ بخطّ يد الرّوميّ نفسه، لكنّ مجموع أشعار هذه النسخة ينبغي أن يكون قد نُقِل من نُسَخٍ احتفظ بها خاصّةُ مريدي الرّوميّ. وقد قُورِن بين نصوصها على نحو ذكيّ، بالاستفادة من أكثر من مخطوطة موجودة. وتُدخَلُ خطأً غزليّةٌ لسُلطان وَلَد في الصفحة ١٥٥ ويُكتبُ فوقَها تصحيحٌ بيد قارئ متأخّر: «الوَلَده، رضي الله عنه». وقد احتفظت هذه النّسخةُ الخطيّة بتلفّظ مولانا ولهجته بطريق شَكْلِ الكلمات وضَبْط ما فيها من حركات وسكنات؛ فقد جاء مولانا من شرقيّ إيران حيث كان نطقُ بعض الكلمات وتهجئتُها يختلف عمّا كان شائعًا في

الأناضول، الغرب الأقصى للعالَم المتحدّث بالفارسيّة (وهو شبيهٌ، مثلًا، باختلاف التلفّظ والإملاء بين الأمريكان والإنكليز). وقد حافظ خاصّةُ مريدي الرّوميّ على طريقته في أداء الكلمات لكي يُظهروا طريقةَ نطقه أو يعبّروا عن اهتمامهم بتقديس كتابته بخطّ يده.

٣ ـ نسخةٌ مؤلّفةٌ من ٣٤٨ ورقة (٦٩٦ صفحة)، ١٧ بيتًا في كلّ صفحة، موجودةٌ الآنَ في مكتبة السّليمانيّة في إستانبول (MS no. 2693). الصفحاتُ الأخيرة من هذه النسخة الخطّيّة أضيفت فيما بعد، ومن هنا تكون الكلماتُ الأصليّةُ في نهاية المخطوط التي تشير إلى تاريخ هذه النّسخة ضائعةً، لكنّ فروزانفر يخمِّن أنّها كُتبت حوالي عام ١٣٠٠م، بتقديمٍ أو تأخيرٍ مقدارُه رُبعُ قرن فقط. وهي تُرتّب الغزليّاتِ ترتيبًا ألفبائيًّا، تبعًا لحرف الرّويّ.

٤ ـ نسخةٌ في متحف قُونِية (رقمُها ٢١١٢) تعود إلى خمسين عامًا بعد وفاة الرّوميّ وتحتوي على ٥٢٤ ورقة، وتتضمّن كلُّ صفحة فيها ٢٥ بيتًا، بمجموع قدرُه/٣٠٥٣٥/بيت . وفي هذه النّسخة نقع على ٨٣٢ رُباعيّة منسوبة إلى الرّوميّ.

٥ـ نسخةٌ ناقصة مؤلّفة من ٣٠٠ ورقة محفوظةٌ الآنَ في مكتبة البلدية في إستانبول. وهي مرتّبةٌ على حسب الأوزان، لكنّه لا يوجد في هذه النّسخة إلّا الرّباعيّاتُ والغزليّاتُ المنظومة على بحرَيْن «الرّجَز والمجتثّ» (تبعًا لما إذا عدَدْنا التّبديلاتِ الممكنةَ لبحرٍ معيَّن أوزانًا مستقلّةً أو وزنًا واحدًا ذا تبديلات، نجدُ أنّه استُعمِلَ في «ديوان» الرّوميّ على الأقلّ سبعةُ أبحر وعلى الأكثر اثنانِ وعشرون بحرًا). كاتبُ هذه النّسخة، الذي كان كاتبًا للطريقة المولويّة اسمُه أحمدُ بنُ محمّد المولويّ الأحديّ، أكملَ الرُّباعيّاتِ في شهر تموز والغزلياتِ في أيلول من عام ١٣٢٣م. وانطلاقًا من عبارةٍ دُعائيّة ـ «مَدَّ اللهُ

ظلَّه»، التي تُرادف القولَ: « أطالَ اللهُ عمرَ الرّوميّ»ـ تظهر فوق بعض الغزليّات، يستنتج فروزانفر أنّ أحمدَ هذا كان لديه في الظّاهر نسخةٌ خطّيّة مكتوبة في الوقت الذي كان فيه الرّوميّ ما يزال حيًّا. ومهما يكن، فإنّ أحمدَ يستعمل عبارةً مشابهة (أسبغَ اللهُ ظِلَّه على كافّة العاشقين) في الصفحة الختامية لنسخةٍ أخرى أعدّها للدّيوان بعد عدّة أعوام في تموز من عام ١٣٢٧م، بعد مدّة من وفاة الرّوميّ، ومن هنا لا تشير هذه التعابيرُ [٢٩٩] الدّعائية إلى أنّ الرّوميّ كان ما يزال حيًّا عندما أُعِدّت النّسخة.

٦ ـ نسخةٌ أُكملت في ٢٨ تشرين الثاني من عام ١٣٧٢م (٧٧٤هـ)، هي الآنَ في المتحف البريطانيّ.

٧ ـ نسخةٌ ناقصةٌ مُرتّبةٌ ترتيبًا ألفبائيًا، تشتمل على النصف الثاني من الغزليّات فقط (تلك التي رويُّها من اللام إلى الياء)، تعود إلى خريف عام ١٤٢١م (٨٢٤هـ)، موجودةٌ الآنَ في المتحف البريطانيّ.

٨ ـ نسخةٌ أُكملت كتابتُها في ٢٥ أيّار من عام ١٤٤١م (٨٤٥هـ)، موجودةٌ الآنَ في فيينّا.

٩ ـ نسخةٌ مكتوبةٌ في عام ١٤٤٧م (٨٥١هـ) تشتمل على المثنويّ والدّيوان، موجودةٌ الآنَ في مكتبة جامعة ليدن.

١٠ ـ نسخةٌ في متحف قُونِية جُمعت في عام ١٨٥٥م من مخطوطات قديمة بعناية سر طريق حسن فهمي دده، وقد رُتّبت فيها الغزليّاتُ وفقًا للوزن مع سجلٍّ لعدد الغزليّات في كلّ بحر وعدد الأبيات في كلّ غزليّة.

لم يكن ضريحُ الرّوميّ، متحفُ قُونِية في الوقت الرّاهن، يحتوي دائمًا على المخطوطات التي يحتوي عليها الآن. والظّاهر أنّ جهدًا كبيرًا بُذِل على امتداد السّنين لجَمْع المخطوطات، وكان كثيرٌ من زائري الضّريح يقفونها له. إحدى النُّسَخ الخطّيّة،

وقد كتبها محمّد بن يوسف المولويّ في عام ١٣٢٩م، وقفَها في العاشر من شهر شباط عام ١٤٩٢م لضريح الرّوميّ شخصٌ اسمُه قاسم بن يونس. نسخةٌ خطّيّة من ديوان شمس من مجلّدتين وتشتمل على ٦٤٩ صفحة كتبها شخصٌ اسمُه حسن بن عثمان المولويّ، بدأ العملَ في الأوّل من شهر حزيران من عام ١٣٦٧م وألقى قلمَه في نهاية صيف عام ١٣٦٨م. ولم تكن المخطوطةُ جاهزةً، في أيّة حال، إلّا في تشرين الثاني من عام ١٣٦٨م، أي عندما أكملَ حسن مقارنةَ ما كتبه بنسخته الأصليّة وتصحيحَ الأغلاط. الحاكمُ الذي أمر بإعداد هذه النّسخة، شرفُ الدّين أبو المعالي الأميرُ ساتي بيگ، أَمَرَ بعدئذ بأن يؤتى بأوراق هذه النّسخة من دمشق وبأن تُذهَّب. أمّا الأميرُ ساتي، الذي دفع مبلغًا مجموعُه ٦٠٠٠ درهم (؟) للحصول على هذه النّسخة، فينبغي أن يكون قد أحبّ عملَ حسن بن عثمان المولويّ؛ لأنّه كلّف حسنًا بأن يُعدّ له نسخةً خطّيّةً للمثنويّ بعد عدّة سنوات في عام ١٣٧١م. وكان الأميرُ ساتي الابنَ لشخصٍ اسمُه حُسام الدّين حسن، ولعلّه عينُ حُسام الدّين حسن الذي تُوفّي في عام ١٣٤٩م في قُونِية وكان حفيدًا لمريد الرّوميّ المشهور، چلبي حُسام الدّين. ومهما يكن، فإنّ الأمير ساتي أهدى ديوانَ شمس المؤلَّفَ من مجلّدتين لابنه، مُستنجد، الذي وقفَه في ربيع عام ١٤٠٩م لضريح الرّوميّ في قُونِية بعد ملاحظة أنّه لم تكن هناك نسخةٌ كاملة لـ «ديوان شمس» في «التّربة المطهّرة لمولانا». وفيما بعدُ سُرِقت النّسخةُ الخطّيّة من الضريح، لكنّ الحكومةَ التّركيّة كانت قادرةً في آخر الأمر على استردادها قبل خمسين عامًا تقريبًا وإعادتها إلى متحف قُونِية، حيث هي الآنَ محفوظةٌ تحتَ الزّجاج.

هذه النّسخةُ الخطّيّة الخاصّة من ديوان شمس أكبرُ كثيرًا من النُّسخ الخطّيّة الأُخَر التي ذُكرت قبلُ، إذ تحتوي على / ٤٠٣٨٠/ بيت. نسخة خطّيّةٌ أخرى للدّيوان موجودةٌ في

الموتي محلّ the Moti Mahall في لَكْنو تحتوي على ما يقرب من /٤١٠٠٠/ بيت من الغزليّات و /٤٠٠٠/ رُباعيّة، مؤلّفةً مجموعًا قدرُه [٣٠٠] /٦٠٠٠٠/ [كذا] بيت تقريبًا في صفحاتها التي عِدّتُها ١٥٠٠ صفحة تقريبًا. وفي مكان آخر، في تركية، يذكر گلبينارلي مخطوطًا في حوزته يتضمّن /٤٣٥٦١/ بيت، غيرَ واضعٍ في الحساب الـ /١٧٥٣/ رباعيّة. ولهذا السّبب، نعلم أنّه بتقدّم الزّمان بدأ مجموعُ الغزليّاتِ الموجودةِ في مخطوطات «ديوان شمس» المنسوبةِ إلى الرّوميّ ينمو ويزداد، مثلما كانت الحالُ أيضًا في مجموع أشعار شعراء آخرين كثيرين في القرون الوسطى (كالفردوسيّ والخيّام وغيرهما).

ومثلما هي الحالُ مع دواوين شعراء آخرين كثيرين (منهم حافظ والعِراقيّ) يُظهر تقليدُ المخطوط تنوّعًا عجيبًا. فإحدى الغزليّات ستكون أطولَ أو أقصرَ في مخطوطاتٍ مختلفة، حيث تُحذف بعضُ الأبيات وتُضاف أبياتٌ أُخَر. وإذا ما اتّفقت مخطوطتان في عدد الأبيات في غزليّة معيّنة، فإنّهما قد تقدّمانها بترتيب مختلف تمامًا. وليست المخطوطاتُ كلُّها تتضمّن، طبعًا، الغزليّاتِ كلَّها؛ فبعضُ الغزليّات الخلّابة جدًّا لاتؤيّدها إلّا مخطوطاتٌ قليلة، وبعضُ الغزليّات التي لا يمكن أبدًا أن تكون للرّوميّ موجودةٌ في كثير من المخطوطات. ومن ذلك مثلًا أنّ طبعاتٍ كثيرة تشتملُ خطأً على غزليّاتٍ نظَمَها سلطانُ وَلَد، أو شمسُ تَبْريز، أو شمسٌ المغربيّ. وإنّ عمليّة فَصْلِ المنظومات الحقيقيّة للرّوميّ عن الإضافات المتأخّرة، أي تحديدِ أيٍّ من أبياتِ غزليّة من الغزليّات للرّوميّ وأيٍّ منها يمكن أن يكون قد أضافه النّسّاخ، وكذلك الترتيب المرجَّح للأبيات داخلَ الغزليّة، محيِّرةٌ حقًّا. وإنّ طبعةً محقّقةً لمخطوطتي ديوان شمس والمثنويّ مشتملةً على القراءات المختلفة ستكون أمرًا باعثًا على السّرور.

طبعاتُ ديوان شمس:

يبدأ تاريخُ طبعات «الدّيوان» في أوروبّة. فقد نشر فنسنز فون روزنزفيگ شوانو Vincenz von Rosenzweig-Schwann au نصًّا فارسيًّا غيرَ موثوق تمامًا مؤلَّفًا من خمس وسبعين غزليّةً في عام ١٨٣٨م؛ تبع ذلك آر إي. نيكلسون في عام ١٨٩٨م بنصٍّ أكثر ضبطًا من خمسين غزليّةً منتخبةً، برغم أنّ طبعة فروزانفر المحقَّقة قد أزالت حتّى الآن عددًا من الغزليّات التي أدخلها نيكلسون لكونها منظوماتٍ ليست للروميّ حقيقةً (انظر الفصل ١٣). وفي الفترة الفاصلة بين ظهور الاختيارات الصّغيرة لكلّ من روزنزفيگ ونيكلسون، ظهر في العالَم الإسلاميّ مختصرانِ أكثر اتساعًا للدّيوان.

فقد أعدّ مؤرخٌ أدبيٌّ مشهور في إيران في العهد القاجاري، رضا قُلي خان هدايت، منتخبًا من غزليّات الرّوميّ طُبع على الحجر في تَبْريز في عام ١٨٦٣م (١٢٨٠هـ). ويوضح هذا أنّ الدّيوانَ في مجموعه، الذي قدّر هدايت أنّه يحتوي تقريبًا على / ٥٠٠٠٠/ بيت، غيرُ ملائمٍ لحاجات معظم القرّاء (الديوان، تحقيق هدايت، ٤). ولهذا السّبب اختار هدايت حوالي / ٩٠٠٠/ بيت، تعكس أجملَ غزليّات المجموعة في تقديره، قاسمًا إيّاها على قسمين، «ديوان شمس الحقائق مِنْ مصنّفات جناب مولوي معنوي»، ويشتمل على أكثر من مئة صفحة، و«كتاب غزليّات مولانا قدّس الله سِرّه»، ويشتمل على ٢٥٠ صفحة تقريبًا، متبوعةً بخمس عشرة صفحة للرّباعيّات. طبعةٌ أكثر سعةً، لكنها رديئةٌ من جهة الطّباعة والصّحّة، ظهرت في لَكْنو في عام ١٨٧٨م (١٢٩٥هـ)، وفيها ما يقربُ من / ١٢٠٠٠/ بيت، تمثّل تقريبًا رُبُعَ الغزليّاتِ الموجودة في المخطوطات الأكثر تفصيلًا. طبعةٌ ثانية في لَكْنو [٣٠١] ظهرت في عام ١٨٨٥م، لكنّ هذه الطبعة تحتوي على غزليّات

كثيرة لشعراء آخرين (يستعملُ بعضُهم الاسمَ المستعار «شمس»).

منتخباتٌ أُخَر من الغزليّات توالى ظهورُها في إيران، إحداها بعناية إيزَد گُشَسب نُشِرت في أصفهان، وأخرى بعناية فضل الله گرگاني طُبعت في مطبعة فتوگراوور. أمّا النّسخةُ الأكثر تداولًا وانتشارًا، في أيّة حال، فكانت الاختيارَ الذي أعدّه منصور مشفق ونشرته مطبعةُ صفي عليشاه بعنوان: «غزليّاتِ شمسِ تَبْريزي» في آيار من عام ١٩٥٦م، وقد لقي نجاحًا تجاريًّا كبيرًا أملى أن تُعدّ طبعةٌ ثانية في شباط من عام ١٩٥٧م، وطبعةٌ ثالثةٌ في عام ١٩٦٠م وثامنة في عام ١٩٨٩م. وهذه المجموعةُ شجّعت على رواجها مقدِّمةٌ من ١٢٣ صفحة على الأقلّ أعدّها ثلاثةُ مؤلّفين، مشتملةً على مقتطفٍ من كتاب السّناتور على دشتي عن الرّوميّ، ومقالتين كتبَهما خصيصًا لطبعة مُشْفِق جلالُ الدّين هُمائي وپرتو علوي. وتتضمّن صفحاتُ النصّ السّبعُ مئة ألفَ غزليّةٍ تقريبًا (ليست كلُّها للرّوميّ)، ولكن ليس فيه رُباعيّات.

وبعد ملاحظة السّوق الناشطة لغزليّات الرّوميّ، نشرت شركةُ مطبوعات أمير كبير في طهران «كلّيات شمس» في عام ١٩٥٧م، وهي طبعةٌ كاملةٌ للغزليّات والتّرجيعات، وعددٍ قليل من الرّباعيّات؛ حوالي مئتي رباعيّة. وهذا المجلّدُ فيه ١٣٥٦ صفحة للمتن، مع فهرسٍ من خمس وخمسين صفحة، ويشتمل على ٣٢٠٩ غزليّة وقصيدة. ويوضحُ المحقّقُ المجهول للكتاب أنّ معظم الطّبعات المتوافرة للغزليّات لم تقدِّم إلّا اختيارًا من غزليّات مولانا، في حين أنّ القرّاء يطالبون بالنصّ الكامل. ومتابعةً لنَهج مُشْفِق، أُضيفت مقدّمةٌ متعدّدةُ المؤلّف إلى النصّ مشتملةً على المقتطف من كتاب علي دشتي نفسِه ومقتطفٍ من سيرة حياة الرّوميّ لبديع الزمان فروزانفر.

ولسوء الحظّ، هذه الطبعةُ برغم ارتباطها باسم فروزانفر بفضل هذه المقدّمة لا تجسّدُ الفِطْنة النقديّة التحقيقيّة التي بدأ بتطبيقها في ذلك الوقت على الغزليّات. وتحتوي هذه الطبعةُ على أكثر من اثنتي عشرة غزليّة ليست للرّوميّ فعليًّا (عددٌ منها يدور حول موضوعات شيعيّة، في حين كان الرّوميّ سُنّيًّا على نحوٍ لا لَبْسَ فيه) وتشتمل على حواشٍ كثيرة مضلِّلة ومغلوطة، برغم أنّ التعليقات على الكلمات الصّعبة تجعلُ النصّ محبّبًا إلى القارئ. والحقيقة أنّ هذه الطبعة تظلّ أحدَ نصوص غزليّات الرّوميّ التي انتشرت على نطاق واسع جدًّا.

وفي السّنة نفسها بدأ مشروعُ بديعِ الزمان فروزانفر التحقيقيّ الضّخم، المبنيّ على مقابلةِ تسع مخطوطات مكتوبة ضمن مئة سنة من وفاة الرّوميّ (إضافةً إلى ثلاثِ إضافيّة أحدث عهدًا)، بالظّهور من خلال مطبعة جامعة طهران، التي نشرت المجلّدات العَشر لـ «كلّيات شمس» أو «ديوان كبير» من عام ١٩٥٧ إلى ١٩٦٧م (١٣٣٦ ـ ٤٦هـ.ش). طبعةٌ أخرى، بأبعادٍ أكثر اختصارًا، نشرتها مطبعةُ أمير كبير في عام ١٩٧٧م (٢٥٣٥؟ شاهنشاهي)، وأُعيدت في عام ١٩٨٤م. وتشتمل طبعة فروزانفر على / ٣٢٢٩/ غزليّة وقصيدة (بمجموعٍ قدرُه ٣٤٦٦٢ بيت!)، و٤٤ ترجيعًا، و١٩٨٣ رُباعيّة، ومعجمٍ لنوادر اللغات والتعابير وفهارسَ، ومسردٍ للقوافي. وتتضمّن أيضًا تعليقاتٍ في أسفل الصفحات يشير إلى الاختلافات المهمّة في قراءات المخطوطات المهمّة. وتقرِّبُنا طبعةُ فروزانفر المحقّقةُ أكثرَ مما كنّا عليه في أيّ وقتٍ إلى مجموع الأشعار التي كتبها الرّوميّ في الأصل، وكلُّ القُرّاء الجادّين لغزليّات الرّوميّ ينبغي أن يعتمدوا عليها. ومهما يكن، فإنّ طبعة فروزانفر هذه ليست نهائيّة؛ والمرجّحُ أنّ غزليّاتٍ منحولةً كثيرة تظلّ في النصّ

ويحدث أحيانًا أن يختار فروزانفر قراءاتٍ [٣٠٢] يمكن أن يُدْخَل عليها تحسيناتٌ. فقد قارن آرثور جون آربري A.J. Arberry ، مثلًا، طبعةَ فروزانفر بمخطوطة چستر بيتي Chester Beatty (التي كانت في متناول فروزانفر في صورة ميكروفيلم أعدّه آربري) وأحسّ بأنّ فروزانفر لم يأخذها في الحسبان تمامًا. إضافةً إلى ذلك، ليس في مقدورنا استبعادُ إمكانيةِ أنّ مخطوطًا من فترة حياة الرّوميّ، أو حتّى واحدًا بخطّه، يمكن أن يظهر في مكانٍ ما بين مخطوطات الأدب الفارسيّ المئتي ألفٍ تقريبًا التي لم تُفهرس والتي ما تزال موجودةً في مجموعاتٍ كبيرة في إيران وتُركية. لكنّه في الوقت الرّاهن على الأقلّ، يبقى عملُ فروزانفر الكبيرُ إلى حدّ بعيد النصَّ الأفضل الموجود لـ«الدّيوان».

وفي شأن الرّباعيّات، من المرجّح جدًّا أنّ عددًا كبيرًا من الرّباعيّات التي ينسبُها تقليدُ المخطوطات إلى الرّوميّ ليست له. وقد رأينا قبْلُ كيف أنّ الرّوميّ يستشهد برُباعيّة لنجم الدّين داية في كتابه «فيه ما فيه» من دون أن يذكر اسم المؤلّف. والرّباعيّ من حيث هو جنسٌ أدبيّ كان منذ وقت مبكّر مرتبطًا بمجالس الصوفيّة وموسيقاهم. وقد ذكر أبو نَصْر السّرّاج تحديدًا غناءَ الرّباعيّات أثناء السّماع الصوفيّ، وكذلك في مناسبات دنيويّة بطريق المغنّين الشّعبيّين. وهناك، على الأقلّ، سبع وأربعون رُباعيّةً أدخلها فروزانفر في عمله منسوبةً على نحو مشكوكٍ فيه إلى الرّوميّ، ذلك لأنّها تظهرُ منسوبةً إلى مؤلّفين آخرين في «نُزهة المجالس» لجمال خليل شِرواني، الذي جُمع في وقتٍ بين عامي ١٢٥٠ و ١٣٣١م(٥).

وبرغم حقيقة أنّ طبعة فروزانفر تفوق كثيرًا الطّبعات الأخرى جميعًا، منعت المجلّداتُ الكبيرة للطّبعة الأولى وتعدّدُ أجزاء العمل هذه الطّبعةَ من أن تظفر بالرّواج.

وتقتني بيوتٌ كثيرةٌ في إيران نُسخًا من «ديوان شمس»، لكنّها في العادة نسخةٌ من الطّبعات الشّعبيّة، التي استعار بعضُها تقريبًا من عمل فروزانفر المحقّق. والأكثرُ شيوعًا بين الطّبعات الشّعبيّة أعدّها م. درويش، «ديوانِ كاملِ شمس تبريزي» (طهران: جاويدان، ١٩٧٣م)، وهي مرفقةٌ بمقالتي فروزانفر وهمائي المتّصلتين بسيرة حياة الرّوميّ اللتين جاءتا في الظاهر في صورة مقدّمة ضرورية، وبفهارس جزئيّة لأسماء الأعلام والأماكن أعدّها حسن عميد. أرقامُ الآيات القرآنيّة تُقدَّم في الهوامش في أسفل الصفحة، إضافةً إلى معاني أكثرِ الكلمات الغامضة. هذه الطّبعةُ أعيدت مرّاتٍ كثيرة: في عام ١٩٩٢م ظهرت الطبعةُ العاشرة في ٤٠٠٠ نسخة، وهو رقم كبير في إيران. وهذه الطّبعةُ ليست اختيارًا سيّئًا لمن يريدون أن يمتلكوا نسخةً من «الديوان» سهلةَ المنال ومضبوطةً على نحوٍ معقول من أجل قراءتهم، أو من أجل مقارنة الأصل ببعض التّرجمات. وهي تنطوي على ٣٢٠٤ غزليّة وقصيدة، وستّ وخمسين صفحة للترجيع بند و٤٣٦ رُباعيّة.

إنّ «كُلّياتِ ديوانِ شمس تبريزي» المنشورة في أواسط سبعينيّات القرن العشرين (طهران: طلوع، ٢٥٣٦؟ =١٩٧٨م)، التي يُفترض أنّها أُعِدّت على أساس أقدم مخطوط، وإن كانت يقينًا معتمدةً بقوّة على طبعة فروزانفر من دون أن يعطيه اعتمادًا، هي الطبعةُ التالية التي نصادفها. وهذه الطبعةُ التي أصدرها بتجليد رخيص شخصٌ اسمُه محمّد عبّاسيّ، الذي يقدّم أيضًا المقدّمةَ مع المسْرد الطويل للكلمات العسيرة وبيان معانيها وفهرس الأبيات الأولى، تشتمل على ١٩٩٥ رُباعيّة (مقارنة بالـ ١٩٨٣ رُباعيّة عند فروزانفر) لكنّها تقدِّم ٣٣٦٦ غزليّة وقصيدة، وهي أكثر [٣٠٣] ممّا تضمّنته طبعةُ فروزانفر. ولأنّ كلّ مقطع من مقاطع التّرجيع بند عُدّ منفصلًا في طبعة العباسيّ، نصلُ

إلى مجموعٍ كلّيّ قدرُه ٣٥٠٣ غزليّة. ومن سوء الحظّ أنّ هذه الطّبعة تتضمّن ١٣٠ غزليّة تقريبًا زيادةً على عدد الغزليّات عند فروزانفر، وكلٌّ واحدةٍ من هذه الغزليّات الإضافيّة منتحلةٌ على نحو يقينيّ تقريبًا. وإنّ كلّ محقِّق خبير ينبغي أن يكون قد اكتشف بسهولة أنّ معظم هذه الغزليّات منسوبٌ خطأً إلى الرّوميّ، خاصّة الغزليّات الثلاثَ ذوات اللازمة الشّيعيّة الواضحة: «الله مولانا عليّ». وبرغم أنّ نصّ هذه الطّبعة يطابق نصَّ فروزانفر مع بعض استثناءات صغيرة حتّى الغزليّة ٣١٠٧، بدءًا من هذا الموضع تبدأ المشكلاتُ تتزايد.

ولعلّ القارئ لا يجد هذا الوضعَ غيرَ قابلٍ للتحمّل، لكنّ أيّ شخص يرغب على نحوٍ جدّيّ بأن يدرس غزليّات الرّوميّ يحتاج إلى نصّ قابلٍ للاعتماد عليه، ولذلك يريد أن يلجأ إلى طبعة فروزانفر المحقّقة، لاستبعاد الطبعات الرّديئة. ولحسن الحظّ جعلت مؤسّسةُ «انتشارات نگاه» في طهران هذا الأمرَ ميسَّرًا نسبيًّا وفي المتناول في عام ١٩٩٥م بنَشْر طبعة فروزانفر في طبعةٍ من مجلّدتين، حملت العنوان: «**كلّيات ديوان شمس**»، وقد طُبعت برُخصةٍ من دار «نَشْرِ ربيع» في أربعة آلاف نسخة. طبعةٌ أخرى بالأفست من خمسة آلاف نسخة ظهرت بعناية دار «نشْرِ راد» في عام ١٩٦٦م. هاتانِ الطّبعتان تقدِّمان الغزليّاتِ مثلما نشَرَها فروزانفر، من دون الحواشي والتعليقات، ويؤمَّل أنّها ستحلُّ محلَّ الطّبعات الشعبيّة السّابقة. وإنّ طبعةً نهائيّةً للغزليات تنتظر مهارات أستاذٍ فارسيّ مِقْدام ضليعٍ في الأدب الفارسيّ واللغة الفارسيّة، لكنّ المهمّةَ مروِّعة.

الرُّباعيات:

يختلف عددُ الرُّباعيات المنسوبة إلى الرّوميّ من مخطوطةٍ إلى أخرى اختلافًا كبيرًا، بل مُفرطًا. وكثيرٌ من المجموعات الكبيرة تتضمّن رُباعيّاتٍ منسوبةً إلى شعراء سابقين

للرّوميّ ويمكن اعتبارُ انتسابها إلى الرّوميّ غيرَ صحيح. لكنّ طبيعةَ الرُّباعيات من حيث هي نوعٌ أدبيّ مُوجَزٌ وعميقُ المعنى وشفهيّ أساسًا جعلت كثيرًا من الرُّباعيات ينتقل من شاعر إلى شاعر. وقد نُشِرت الرُّباعياتُ منفصلةً عن ديوان شمس تَبريز في نشراتٍ كثيرة. وقد نشر وَلَد چلبي طبعةً للرّباعيّات بعنوان: «رُباعيّاتِ حضرت مولانا» في صحيفة «أختر» في إستانبول في عام ١٨٩٤م (١٣١٢هـ) محتويةً على ١٦٤٢ رُباعيّة، برغم أنّ بعض هذه الرُّباعيات منحول. اختيارٌ من ١٠٧ رباعيّة تُرجِم إلى التّركيّة بعناية حسن عالي يوجل (؟) ونُشِر في عام ١٩٣٢م (إستانبول، مكتبة رمزي). طبعةٌ أخرى من ١٩٩٤ رباعيّة ظهرت بعنوان: «رُباعيّاتِ مولانا جلال الدّين» (أصفهان: بهار، ١٩٤١م). وأعدّ آصف خالد چلبي أيضًا مجلّدًا من ٢٦٧ رباعيّة من رُباعيّات الرّوميّ بالفارسيّة مصحوبةً بترجمات تركية، بعنوان: «Mevlananin Rubaileri» (إستانبول: قناعت، ١٩٣٩م؛ طبعة ثانية في عام ١٩٤٤م)، قبْلَ إعداد ترجمة فرنسيّة. بعد ذلك، أعدّ گلبينارلي اختيارًا من ٢١٠ رباعيّة بعنوان: «Mevlâna'dan seçme Rubâiler» في السلسلة التّركيّة «أعمال كلاسيكيّة للشرق Classic Works of the East» (أنقرة: Maarif Vekilligi، ١٩٤٥م)،وفيما بعد حلّت محلّها Rubâiler: Mevlâna Celâleddin (إستانبول: رمزي، ١٩٦٤م).

المثنويّ:

يستمدّ المثنويُّ المعنويّ اسمَه من الشّكل الشعريّ الذي اختاره الرّوميّ له ـ مُزدوِجاتٌ مقفّاة ذاتُ ترتيبٍ للقافية يتّبع النمطَ: [٣٠٤] أ أ، ب ب، ج ج،د د ، إلخ. وقد جرتِ العادةُ على أن يستعملَ الشعراءُ قالبَ المثنويّ للشعر القصصيّ؛ استعمله الشاعرُ

الفردوسيّ في ملحمة «الشاهنامه»، بينما استعمله فخرُ الدّين الجرجانيّ ونظامي الگنجوي في قصّتي الحبّ: «وَيْس ورامين» و«ليلى والمجنون»، على الترتيب. وابتداءً من سَنائي، كيّفَ الشّعراءُ هذا القالَبَ للشّعر الأخلاقيّ ـ التعليميّ والصوفيّ، وقد صاغَ الرّوميّ أبياتَ المثنويّ لديه على غرار هذه الأعمال، مثلما قدّمها سنائي والعطّار. والصّفةُ «المعنويّ» التي وُصف بها المثنويُّ تعني «مرتبطًا بالمعنى»، أو للإيجاز نقول: باطنيًّا وروحانيًّا (في مقابل الصّوريّ والظاهريّ). ولهذا السّبب يصادف المرءُ في الإنكليزيّة أحيانًا الترجمةَ «Spiritual Couplets» مقابلًا لـ «المثنويّ المعنويّ». وبرغم أنّ آثارًا كثيرة سابقةً لـ «مثنويّ» الرّوميّ وأكثرَ منَ ذلك بكثير بعد الرّوميّ استعملت هذا القالبَ الشّعريّ، يُعرف عملُ الرّوميّ عادةً بـ «المثنويّ» من دون منازع. وقبْلَ هذا وضمن عددٍ من الأجيال بعد إنشائه، وفقًا لشهادة القاضي نجم الدّين طشتي مثلما روى الأفلاكيُّ (Af 597)، كان يُشار إلى هذا الكتاب عادةً بـ «المثنويّ» فقط: «في هذا الوقت، عندما يُذكر اسمُ «المثنويّ» يحكم العقلُ بالبديهة بأنّ المرادَ إنّما هو مثنويُّ مولانا».

نظَمَ الرّوميُّ المثنويَّ في خمسينيّاته وربّما في ستّينيّاته. وقد أُمليت المنظومةُ على حسام الدّين ونُظمت على شرفه. ولدينا تاريخٌ دقيقٌ للجزء الثاني فقط، إذ بُدئ نظمُه في وقتٍ بين تشرين الثاني من عام ١٢٦٣م وتشرين الأوّل من عام ١٢٦٤م (٦٦٢هـ) بعد انقطاعٍ دام، وفقًا لرواية في الأفلاكيّ، حوالي عامين. ويصرّ بعضُهم على فكرة أنّ الرّوميّ بدأ نَظْمَ العمل منذ عام ١٢٥٦م عندما كان صلاحُ الدّين ما يزال حيًّا والخلافةُ لم تكن قد تداعت. ويبدو أكثرَ ترجيحًا في أيّة حال أنّ الرّوميّ بدأ نَظْمَ المثنويّ في وقت بين عامي ١٢٥٨ و ١٢٦١م، وتوقّف العملُ به حتّى عام ١٢٦٣ أو ١٢٦٤م، واستمرّ لعدّة

سنين بعد ذلك. ويعتقد گلبينارلي بأنّ الرّوميّ لم يُكمل النّظمَ حتّى وقتٍ قريب جدًّا من نهاية حياته، برغم أنّ صفا (Saf 3/1: 464) يخمّن أنّ الكتاب السّادس والأخير من المثنويّ أُكمل في عام ١٢٦٧ أو ١٢٦٨ (٦٦٦هـ).

طبُع النصُّ الفارسيّ للمثنويّ لأوّل مرّة في مصر (بولاق، ١٨٣٥م) في ستّة أجزاء. وظهرت طبعةٌ أخرى في تَبريز بعنوان «مثنوي رومى» في عام ١٢٦٤هـ/ ١٨٤٧م ثمّ في بومباي (١٢٦٦ ـ ٧هـ/ ١٨٥٠ ـ ٥١م)، تبعت ذلك طبعاتٌ أُخَر كثيرة طُبعت هناك على امتداد القرن التاسع عشر، ويتضمّن بعضُها شروحًا مختلفة. وأُعدّت طبعةٌ على الحجر في لكنو في عام ١٨٦٥م (نَوَل كيشور) ونُشرت طبعاتٌ أيضًا في طهران (١٢٧٣هـ/ ١٨٥٦م) وفي إستنابول (١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م. ومنذ هذا التاريخ حتّى نهاية القرن، نُشِر ما يقرب من عشرين طبعة أو إعادة طبعة في بلدان الشرق الأوسط والهند، وبدأت اختياراتٌ بالظهور في أوروبّة أيضًا (انظر الفصلين ١٣ و١٤، فيما بعد). الطّبعةُ المحقّقة الأولى أعدّها رينولد ألين نيكلسون (١٩٢٥، ١٩٢٩، ١٩٣٣م)، وهي نموذجٌ محكمٌ جدًّا من العمل، يظلُّ الأكثرَ استشهادًا به وعودةً إليه. أمّا حديثًا فإنّ طبعات محمّد استعلامي (ME) وگلبينارلي وسبحاني وسروش، التي تعتمد كلٌّ منها على مخطوطات أقدم وأكثر موثوقيّة، قد أدخلت تحسيناتٍ على نصّ نيكلسون.

وفي مرحلةٍ ما، في وقتٍ متأخّر نسبيًّا في تقليد المخطوطات، أُضيف جزءٌ سابعٌ مزعومٌ مؤلّفٌ من أكثر قليلًا من مئة صفحة إلى مثنويّ الرّوميّ. ونشر ميرزا محمّد شيرازيّ [٣٠٥] طبعةً حجريّة لهذا الجزء المؤلّف من ١٠٩ صفحة في مطبعته في بومباي تحت عنوان: «دفتر هفتم مثنوى معنوى» (١٢٨٠ هـ/ ١٨٦٣م). وبصرف النّظر عن

حقيقة أنّ هذا الجزء السّابع لا يظهر إلّا في مخطوطات متأخّرة كثيرًا، عدّه نيكلسون ضعيفًا وسخيفًا، هذا برغم أنّ سي. إي. ويلسون C.E. Wilson (انظر الفصل ١٤، فيما بعد) ظنّه ممتازًا. ولا يعود هذا الجزءُ السّابعُ المزعوم موجودًا اليومَ في النّسخ المطبوعة، لكنّ أيّ إنسانٍ يعمل من خلال نسخةٍ مطبوعة عمرُها أكثرُ من خمسة وسبعين عامًا عليه أن ينتبه إلى أنّ الرّوميّ لم ينظم إلّا ستّة أجزاء للمثنويّ.

ما الحاسِمُ جدًّا في شأن طبعةٍ محقّقة؟

بنى نيكلسون المجلّدَ الأوّل من طبعته للمثنويّ، الذي يحتوي على الجزء الأوّل والثاني (١٩٢٩م)، على خمس مخطوطات، أربعٌ منها يرجعُ تاريخُها إلى نطاق زمانيّ قدرُه سبعون عامًا بعد وفاة الرّوميّ، وهي:

١ ـ مخطوطةٌ للمثنويّ في ٢٩٠ ورقة، في كلّ صفحة منها ٢٥ بيتًا كتبها في عام ١٣١٩م (٧١٨ هـ) عليّ بن محمّد؛

٢ ـ مخطوطةٌ للمثنويّ في ٢٨١ ورقة، في كلّ صفحة منها ٢٥ بيتًا أُكملت في ١٥ ذي الحجّة عامَ ٧٤٤ هـ (٢٩ نيسان، من عام ١٣٤٤م) كتبها محمّد بن الحاج دولتشاه ابن يوسف الشّيرازيّ؛

٣ ـ مخطوطةٌ للمثنويّ مفتقِدةٌ المقدّماتِ النثريّة لكلّ جزء من أجزاء المثنويّ، في ٣٤١ ورقة، أيضًا في كلّ صفحة منها ٢٥ بيتًا، مرتّبةٌ في أربعة أعمدة، أُكملت في السّابع من ربيع الثاني عام ٨٤٣ هـ (١٧ أيلول، ١٤٣٩م). وتحتوي هذه المخطوطةُ على إلحاقات منتحلة كثيرة؛

٤ ـ مخطوطةٌ للجزء الأوّل فقط في ١١٤ ورقة، في كلّ صفحة منها ١٨ بيتًا، خمّنَ نيكلسون أنها ترجع إلى أواخر القرن الثالث عشر أو أوائل القرن الرّابع عشر الميلاديّ؛

٥ ـ مخطوطةٌ للجزء الثاني فقط في ١٠٥ ورقة و١٩ بيتًا في كلّ صفحة، بخطّ موسى بن يحيي بن حمزة المولويّ، أُكملت في الرّابع من شعبان من عام ٧٠٦ هـ (٨ شباط، ١٣٠٧م).

في مقدّمة نيكلسون لطبعته للنصّ الفارسيّ، يتحدّث عن تحلّلٍ للرّوميّ في العروض، ارتكب فيه مخالفاتٍ وَزْنيّة لم يرتكبها سعديّ أو حافظ، وأحيانًا لوى القوافي. وتحتفظ المخطوطاتُ الأقدمُ عهدًا بكثيرٍ من هذه المخالفات، في حين أنّ المخطوطات الأحدث عهدًا هي الأكثرُ صحّةً من الوجهة العروضيّة، الأمرُ الذي يشير إلى أنّ الكُتّاب سَوّوا المشكلاتِ العروضيّة بتقدّم الزّمان. وفي الجزء الأوّل، يحصي نيكلسون ستّين حالةً غُيِّر فيها النصُّ «ليس على نحو نَزْويّ[٦]» بل لأهدافٍ محدّدة في الذهن.

ويلاحظ نيكلسون أيضًا أنّ النّسّاخين والشّرّاحَ الفُرس الذين أقحموا شعرًا أعطوا من جهةِ الصّنعة الشّعريّة إلحاقاتٍ ممتازة، أمّا الكُتّابُ التُّرك فكثيرًا ما أعطوا إلحاقاتٍ رديئة جدًا فيما يتصل بالوزن والصّورة[٧]. لم يستعمل أحدٌ منهم، في أيّة حال، قوافيَ غريبة كما فعل الرّوميّ أحيانًا. وقد أدخل الكتّابُ عادةً أبياتًا لكي يجعلوا الانتقالاتِ في القصّة أقلَّ مفاجأةً، أو ليوضحوا الحوادثَ على نحو أكمل، أو ليفصّلوا الموضوعات التي تناولها الرّوميّ تناولًا سريعًا. ومن ذلك مثلًا أنّه في [٣٠٦] قصّة البقّال والببغّاء تُقدِّم إضافاتُ الكُتّاب سببًا لتصفيق الطّائر بجناحيه داخلَ الدّكان ـ إذ أجفلته قطّة ـ برغم أنّ الرّوميّ لم يجد أنّه من الضروريّ إيضاحُ هذا الأمر التفصيليّ.

تختلفُ المخطوطاتُ اختلافًا كبيرًا في حجم النصّ وفي ضبط التهجئة والإملاء. فنصُّ نيكلسون فيه /٢٥٥٧٧/ بيت، برغم أنّ مخطوطات القرون الوسطى وأوائل

الحديثة كانت تحتوي بالمتوسّط على حوالي /٢٧٧٠٠/ بيت، الأمرُ الذي يعني أنّ الكاتِبينَ أضافوا ألفي بيتٍ أو ما يقرب من ٨٪ إلى المنظومة التي أنشأها الرّوميّ. بعضُ المخطوطات يحتوي على ما يصل إلى /٣٢٠٠٠/ بيت! النّسخةُ المطبوعة في بولاق في عام ١٢٦٨ هـ/ ١٨٥٢م فيها ١٤٠ بيت في الجزأين الأوّل والثاني ليست موجودةً في أقدم المخطوطات؛ وهناك ٨٠٠ بيتٍ إضافيّة في طبعة طهران لعام ١٣٠٧ هـ/ ١٨٨٩م، وهي طبعةٌ حصل عليها نيكلسون من إي. جي . براون في عام ١٨٩٠م عندما كان يجتاز الامتحانات النهائيّة في مدرسة اللغات الهنديّة في جامعة كيمبردج Indian Language Tripos (وهو امتحانٌ يجريه مَنْ يطمحون إلى وظائف في الخدمة الخارجيّة أو الخدمة العسكريّة في الهند التي كانت تستعمرُها بريطانية؛ انظر الفصل ١٣). وقد أحسّ نيكلسون بأنّ الطّبعات التركية الموجودة كانت أفضلَ من الطبعات الهنديّة أو الفارسيّة[٨] لأنها لم تتضمّن كثيرًا من تصحيحات النُّسّاخ.

تتضمّن طبعةُ طهران للمثنويّ، التي رجَعَ إليها نيكلسون أثناء مقارنة المخطوطات، فهرسًا أبجديًا وتنهج في الأغلب نهجَ نسخةٍ للمثنويّ أعدّها عبدُ اللطيف بن عبد الله العبّاسيّ الگجراتي (توفّي حوالي عام ١٦٣٨م) تُسمّى «نسخهٔ ناسخهٔ مثنويات سقيمه». وبرغم أنّ اسمها يعني «النّسخة الناسخة لكلّ النّسخ» لم يعدّها نيكلسون ذات قيمة كبيرة. وقد كتب عبدُ اللطيف، الذي طبع أيضًا «حديقة الحقيقة» لسنائي، شرحًا للمثنويّ وجمَعَ مَسْردًا للكلمات النادرة في النصّ. وكان هذان على الترتيب: «لطائف المعنوي من حقائق المثنويّ» ونُشِر في لَكْنو (١٢٩٢ هـ/ ١٨٧٥م)؛ و«لطائف اللّغات» (لَكْنو، ١٨٧٧م وكانپور، ١٩٠٥م). استعملَ عبدُ اللطيف ثمانين

مخطوطةً، لكن يبدو أنّه أضاف أبياتًا منها جميعًا من دون أن يحذف أيّ بيت؛ وبدلًا من أن تكون هذه أوّلَ طبعةٍ محقّقة للمثنويّ، جاءت في صورةٍ مجموعٍ لكلّ الأبيات المنسوبة إلى الرّوميّ في طائفةٍ كبيرة من مخطوطات المثنويّ الحافلة بالنّقائص. الجزءانِ الأوّل والثاني في «طبعة» عبد اللطيف يحتويان على ثماني مئة بيتٍ أكثر من أبيات هذين الجزأين مثلما ظهرا في نصّ نيكلسون. وأفضلُ طبعةٍ قديمة أعدّها الأنقِرويّ، الذي ضمّنها النصَّ الفارسيَّ وترجمةً تركيّةً وشرحًا (انظر الفصل ١١، فيما بعد). نُسخُ هذه الطّبعة كانت نادرةً في زمان نيكلسون.

ومن أجل تحقيق المجلّد الثاني في طبعة نيكلسون المحقّقة، المشتمل على الجزأين الثالث والرّابع، حصلَ الرّجلُ على مخطوطاتٍ إضافيّة بجهود هلموت ريتر. وإضافةً إلى المخطوطات الخمس التي أحصيناها قبْلُ، كان لديه في ذلك الحين نُسخٌ قديمة أخرى كثيرة، يعود تاريخُ إحداها إلى عام ٦٧٤ هـ/ ١٢٧٥م، وترجع أخرى إلى عام ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م (وتحتوي على الجزء الأوّل فقط)، وتعود ثالثةٌ إلى عام ٦٨٧ هـ/ ١٢٨٨م. ولسوء الحظّ لم يحصل نيكلسون على هذه المخطوطات لكي يستفيد منها في تحقيق الجزأين الأوّل والثاني؛ ولذلك ينبغي أن يلاحظ القرّاءُ أنّ الأجزاء الأخيرة في طبعة نيكلسون للمثنويّ مستمدّةٌ من مخطوطاتٍ أكثر ضبطًا من الجزأين الأوّل والثاني. المخطوطةُ العائدةُ إلى عام ٦٧٤هـ/ ١٢٧٥م، الموجودةُ الآن في القاهرة، حيث من المحتمل أنّها أُكملت إبّانَ السيطرة العثمانيّة على مصر، تحتوي على ملاحظةٍ بالتركيّة في نهايتها ألحقها إسماعيل الحاج المولى المولويّ، توضح أنّ المخطوطة وقعت في [٣٠٧] الماء ويجب إصلاحُها. وقد استلزم هذا إعادةَ تجليدها وإعادةَ ترتيب الصفحات، وجَرْيَ قلمه على أجزاء من النصّ كانت قد طُمست جزئيًّا (الأمرُ الذي

لم يعمل، في رأي نيكلسون، إلّا على زيادة إفساد المخطوطة والعبث بها).

تحكي المخطوطاتُ قدرًا قليلًا من قصّة حياتها. وقد اكتشف ريتر نسخةً مؤرّخةً في رجب من عام ٦٧٧هـ (كانون الأوّل من عام ١٢٧٨م) في مكتبة ضريح الرّوميّ في قُونِية، تتضمّن خاتمةً تعود لشخصٍ اسمُه محمّد بن عبد الله القونويّ، وتشير هذه الخاتمةُ إلى أنّه نسخَ المخطوطةَ من أصلٍ صحّحه ونقّحه المؤلّفُ نفسُه (الرّوميّ) وحُسامُ الدّين. صفحةُ المقدمّة لكلٍّ من الأجزاء السّتّة مزيّنةٌ كثيرًا في هذه النّسخة. نسخةٌ أخرى، نسَخَها حسنُ بن الحسن [الحسين؟] المولويّ في يوم الخميس الرّابع من شوّال عام ٦٨٧هـ (الأوّل من تشرين الثاني عام ١٢٨٨م)، زُعِم أنّها قوبلت بنُسخة قُرئت على الرّوميّ. مخطوطةٌ للجزء الأوّل مملوكةٌ لنافذ باشا كتبها إسماعيل بن سليمان بن محمّد الحافظ القيصريّ في الخامس عشر من ربيع الأوّل عام ٦٨٠ هـ (الرّابع من تموز عام ١٢٨١م) في ١٣٠ ورقة و١٧ بيتًا في كلّ صفحة. صفحةُ العنوان فيها كتابةٌ تشير إلى أنّ النسخة كُتبت «برَسْم مطالعة المولى الأعظم، ملِك الأمراء والأكابر نظام المُلْك، قوام الممالك، صلاح العالَم، عون الضعفاء، وليّ الله في الأرض، ناصر الحقّ والدّين، أدام الله علوّه وكبتَ عدوّه». وهذه الخواتيمُ جميعاً تُظهر أنّه منذ وقتٍ مبكّر جدًّا كان ثمّة اهتمامٌ بالحصول على نصّ مؤيَّد ومصحَّح؛ ولابدّ من أنّه كانت هناك مخطوطاتٌ ناقصة كثيرة للنصّ متداولةٌ بين المريدين أو الزّائرين الطّارئين الذين سمعوا النّص شفهيًّا ودوّنوا أجزاءً منه كما سمعوها.

كان هناك أيضًا قلقٌ في شأن قِدَم المخطوطات ، لأنّه في ذلك الحين أُدرِك أنّ النّسخَ التي ترجعُ إلى زمان المؤلّف كانت أكثر موثوقيّةً. وإنّ نسخةً في دار الكتب

المصريّة في القاهرة، نسَخَها محمّد بن عيسى الحافظ المولويّ القونويّ، تشير إلى أنّ هذه المخطوطة أُكملت في شهر شعبان من عام ٧٦٨ هـ (نيسان ١٣٦٧م)، لكنّ شخصًا حاولَ تغيير كلمة «سبع مئة» إلى «ستّ مئة»، الأمرُ الذي دلّ على أنّ النصَّ كُتب في حياة الرّوميّ. هذه النّسخةُ المؤلّفة من ٥١١ صفحة وفي كلّ صفحة منها ٢٩ بيتًا كانت واحدةً من المخطوطات الأولى المكتوبة بخط النّستعليق. وتشير ملاحظةٌ إلى أنّ الدّرويش عثمان بن الحاجي عمر، وهو شيخٌ مولويّ لزاوية إسكندر باشا، اشترى النصَّ وترَكَه إرثًا للشّيخ الذي يخلفه، مشيرًا إلى أنّه إذا ما احتيج إلى نسخةٍ من هذه المخطوطة وجب إعطاؤها فقط إلى شخصٍ مسؤول لكي لا يلحقَها أذًى ولا تقعَ في يدِ شخصٍ من خارج الخانقاه (وينسى أن يعيدَها). وإنّ نسخةً قديمة العهد لا تضمنُ لزامًا نسخةً صحيحة، في أيّة حال. وقد أفسدت مخطوطةٌ للجزء السادس في دار الكتب المصريّة، أرّخها ناسخٌ مجهول الاسم بالرّابع من صفر عام ٦٧٤هـ (٣٠ تموز، عام ١٢٧٥م)، أي بعد وفاة الرّوميّ بثمانية عشر شهرًا فقط، ترتيبَ النصّ وحلّ بها أذًى ومُحيت منها أبياتٌ كثيرة. ومثلما بيّن نيكلسون، وُجِد أثَرانِ مُنقَّحان منفصلان للمثنويّ، أحدُهما مُصحّح والآخر ليس كذلك(٩). ونظرًا إلى أنّ الجزء الثاني لم يُبدأ العملُ به إلّا في عام ١٢٦٣م أو نحو ذلك، أي بعد سنتين من إكمال الجزء الأوّل، لابدّ من أنّ نُسخًا للجزء الأوّل كانت متداولةً تمامًا قبل أن يكون المثنويّ الكاملُ قد اكتمل. الكتبُ المختلفة ربّما سارت بها الرّكبانُ وتداولتها الأيدي في مسوّدات مختلفة إلى أن تكون قد أُعِدّت نسخةٌ مصحّحة [٣٠٨] للنصّ الكامل ونُشِرت. وإذا ما اعتمدت مخطوطةٌ على واحدة من هذه المسوّدات التي لم تُصحَّح، ربّما تضمنّت

قراءاتٍ غير صحيحة كثيرة. لكنّ نسخة المثنويّ المصحَّحة المعتمَدة لابدّ من أنّها كانت متداولةً بعد وفاة المؤلّف مباشرة [١٠].

وفي بعض الأحيان، نستطيع أن نحصل على معلومات قليلة في شأن النّسّاخ أنفسهم. وهناك نسخةٌ للمثنويّ كُتبت بخطّ عثمان بن عبد الله، وهو عبدٌ مُعتَق لسُلطان وَلَد، في عام ٧٢٣ هـ (١٣٢٣م). وكانت هذه النّسخةَ التي استعملَها گلبينارلي أصلًا لترجمته التركيّة. ويعتقد گلبينارلي أنّ الشّخص الذي كتبَ نسخةَ الدّيوان المؤلّفة من مجلّدين في متحف مولانا في قُونِية (ذات الرّقم ٦٦)، أي حِصار بن عثمان، ربّما كان ابنَ عثمان بن عبد الله هذا. وقد أعدّ حِصارٌ نفسُه، ابنُ عثمان، أيضًا نسخةً من ديوان سلطان وَلَد (GM 62). ويعتقد العالِمُ الفارسيُّ مُجتبى مينوي أنّ مخطوطة كتابٍ فارسيّ مجهولِ الاسم كُتِب في عام ١٣٦٤م كتبَها (أو ألّفها) أحدُ النّسّاخين الذين استأجرهم سلطانُ وَلَد وعائلتُه لإعداد مخطوطاتٍ لأعمال الرّوميّ. والعملُ المقصودُ هنا، الذي يوجد في مخطوطٍ وحيدٍ في المكتبة الوطنيّة في باريس، يقدِّم التاريخَ لسلاجقة الأناضول منذ بداية ظهورهم حتّى حكومة علاء الدّين كيقُباذ الرّابع (Akh 341-2)، وقد نُشر في صورةٍ مطابقة للأصل facsimile مع ترجمة تركية بعنوان: «**تاريخُ الدولة السلجوقيّة في الأناضول** Anadolu Selcukulari Devleti Tarihi» بعناية فريدون نافذ أوزلوق (أنْقِرة: مطبعة كمالِ إستانبول، ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٢م).

عمَلُ نيكلسون الضخمُ في المثنويّ طبعتْه مطبعةُ جامعة كيمبرج لهيئة أُمناء أوقاف ذكرى جِبّ Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial في السلسلة الجديدة لذكرى جِبّ Gibb Memorial. وهو لا يشتمل فقط على مجلّداته الثلاثة للنصّ الفارسيّ، بل

يشتمل أيضًا على ثلاثة مجلّدات للترجمة ومجلّدين للشّرح[١١]. طبعةٌ ثانيةٌ من مجلّد واحد للنصّ الفارسيّ أنشأها نيكلسون ظهرت في طهران في دار نشر أمير كبير (١٣٣٦ هـ/ ١٩٧٧م) ثمّ أُعيدت طباعتُها اثنتي عشرة طبعةً أو أكثر. ومثلما يقولُ نيكلسون نفسُه، حاول إعادةَ بناء القراءات الأصليّة أو الأقدم، وإزالةَ الأبيات الملحقة وإضافةَ تلفّظٍ للمصوِّتات القصيرة لكي يسهِّل قراءةَ الكلمات. ومهما كان إنجاز نيكلسون عظيمًا، أدرك الرّجلُ ما عبّر عنه بالقول: «لا يدّعي نصّي أنّه نهائيّ، إنّه أقلّ كثيرًا من أن يكون نصًّا نهائيًّا. فذلك ما يزال بعيدًا»[١٢].

كتب هلموت ريتر مراجعاتٍ في المجلّة الاستشراقية النمساويّة Orientalische Literaturzeitung عندما ظهرت مجلدّاتُ المثنويّ بتحقيق نيكلسون، وقد أدخل نيكلسون انتقاداته. وتولي الطّبعاتُ الحديثةُ اهتمامًا كبيرًا للمخطوطتين المشهورتين الأقدم عهدًا، واحدةٌ ترجع إلى عام ٦٧٧ هـ/ ١٢٧٨م اكتشفها ريتر عندما كان نيكلسون ما يزال في منتصف الطّريق في مسيرة تحقيق المثنويّ، وواحدةٌ ربّما تكون أقدمَ عهدًا، نُسخت في عام ١٢٦٩ أو ١٢٧٠م (٦٨٨ هـ) في قُونية في حياة الرّوميّ وهي الآنَ في القاهرة. وقد أهمل نيكلسون تاريخَ ٦٦٨ هـ بوصفه تغييرًا متأخّرًا للتاريخ الأصليّ وهو عامُ ٧٦٨ هـ/ ١٣٦٧م مثلما رأينا قبْلُ؛ وتُعاد خاتمةُ المخطوطة المعنيّة التي تحتوي على اسم الناسخ وزمان النسخ ومكانه في طبعة استعلامي للمثنويّ (ME 1:4)، ومن هنا يمكن القُرّاءَ أن يحكموا هم أنفسُهم. هاتانِ المخطوطتان تُظهران بعضَ القراءات المختلفة، وبعضُ الأبياتِ تردُ بترتيبٍ مختلف في كلّ منهما.

[٣٠٩] مخطوطةُ القاهرة لعام ٦٦٨ هـ فيها عددٌ من الأبيات أكثرُ من المخطوطة التي

نُسخت فيما بعدُ، ويخمّن استعلامي أنّه في التنقيح النهائيّ للمنظومة، الذي يظهر في مخطوطة عام ١٢٧٨م، حذف الرّوميُّ هذه الأبياتَ (ME 1:xciii). ويعيد نصُّ محمّد استعلاميّ للمثنويّ برغم ذلك هذه الأبيات، مستعمِلًا مخطوط عام ٦٦٨ هـ أساسًا له، ويتضمّن فعليًّا ثلاثةً وخمسين بيتًا أكثرَ من طبعة نيكلسون. وتأتي طبعةُ استعلاميّ للمثنويّ ذاتُ المجلّدات السّتّة (طهران/ زوّار، ١٩٨٧؟ ؛ وطبعة ثانية في عام ١٩٩٠م وطبعات أخرى كثيرة) مصحوبةً بمقالة افتتاحيّة حول حياة الرّوميّ وآثاره، مع تعليقات وتوضيحات ملحقة في نهاية كلّ جزء، إضافةً إلى جزء سابعٍ للفهارس.

طبعةٌ مصوّرةٌ لمخطوطة عام ٦٧٧ هـ/ ١٢٧٨م في قُونِية، لم يكن تاريخُها محلَّ نقاش، أُعدّت ونُشِرت في طهران (مركزِ نشرِ دانشگاهی) في عام ١٣٧١ هـ.ش/ ١٩٩٢م. وتَظهرُ مقدِّمةٌ أعدّها گلبینارلي بالتركيّة (مع ترجمة إنكليزيّة) في صورة المقدّمة لطبعةٍ مصوّرة للمخطوط نفسه من متحف مولانا في قُونِية، وهي نشرةٌ تحمّلت كُلفتَها الجمهوريّةُ التّركيّة (أنْقِرة: T.C. Kültür Bakanligi، ١٩٩٣م) ولهذا السّبب كان ثمنُ النسخة منها مناسبًا برغم حجمها. وقد أعدّ توفيق سبحاني طبعتَه للنصّ بناءً على هذه المخطوطة، «مثنوى معنوى» (طهران: وزارت فرهنگ وإرشاد اسلامى، ١٣٧٣ش/ ١٩٩٤م؛ إعادة طبع في السّنة التالية)، مثلما فعَلَ عبد الكريم سروش (طهران: علمى و فرهنگى، ١٣٧٥ هـ.ش/ ١٩٩٦م).

صلواتٌ في الحركة: ممارسةُ السَّماع

السّماعُ كلمةٌ عصيّةٌ على الترجمة. وقد تُرجِمت عادة بـ «audition»، لكنّ هذا يبدو مِثْلَ تجربةٍ موسيقيّة. جُرِّب أيضًا تعبيرُ «الحفلة الموسيقيّة الرّوحيّة Spiritual cocert»،

لكنّه في استعمال الرّوميّ يكون السّماعُ أكثرَ من الاستماع. السّماعُ بالمعنى المطلوب يستلزم الاستفادةَ من الأشعار والموسيقا لجَمْع تركيز المستمع على الله [سبحانه] وربّما حتّى إيجاد حالة نَشْوة من المكاشفة القلبيّة (تسمّى في لغة التصوّف: الوَجْد أو الحال). وعندما يحدث هذا، كثيرًا ما يدفع المستمعَ إلى أن يهزّ ذراعيه أو يرقص. فالسّماعُ إذن ضربٌ من التأمّل المتحرّك أو الرّقص التأمّليّ، طريقةٌ للعبادةِ وشهودِ القلب. وفي كتاب «أسرار التوحيد» لمحمّد بن المنوَّر أنّ سَماعَ الشيخ أبي سعيد أبي الخير يتضمّن الرَّقْصَ (دست افشاني ـ بالفارسيّة) وكذلك الدّورانَ في المكان وضَرْبَ القدمين على الأرض (Tfz 27). وقد تعلّم أبو سعيد هذه الممارسةَ وهو طفلٌ (MAS 218)، وقد كانت معروفةً تمامًا في شرقيّ إيران على امتداد ما ينوف على قرنين قبْلَ ولادة الرّوميّ. فلم يكن السّماعُ، لهذا السّبب، سَماعًا عارضًا أو غيرَ مقصود للموسيقا، بل هو استعمالٌ طقسيّ وتعبّديّ للموسيقا.

وقد عالجت رسائلُ التصوّف موضوعَ السّماع معالجة مفصّلة قبْلَ عصر الرّوميّ، مُضفيةً عليه تبريرًا نظريًّا. وفي منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ، يخصّص الهُجويريّ الفصلَ الأخير من كتابه «كَشْف المحجوب» لهذا الموضوع، مؤكّدًا أوّلًا أنّ النّبيّ [عليه الصلاةُ والسّلام] شجّع على تلاوة القرآن بصوتٍ حسَن، ومؤكّدًا بعدئذ أنّ النّبيّ قد استمع إلى الشّعر. ويمضي الهجويريّ إلى إظهار [٣١٠] أنّ النّبيّ أجاز الغناءَ والتّرنم بالألحان. ومن المقطوع به أنّ الموسيقا يمكن أن تثير شهوات شخصٍ من الأشخاص أو يمكن أن تُدخِله في غمراتِ السّعادة الرّوحيّة. فالاستماعُ إلى الموسيقا لم يكن، تبعًا لذلك، خطأً أو شرًّا في حدّ ذاته، بل يمكن أن يصبح إثمًا إذا ما استجابَ المستمعُ على نحو غير

مناسب. ولم يستحسن الهجويريُّ الرّقصَ، برغم أنّه لم يحرّمه، مبيِّنا أنّ حركات الدّراويش في السّماع ليست رقصًا بل استجابةً لوَجْد روحانيّ. ويقدِّم الهجويريّ قواعدَ للسلوك المناسب في السّماع ولا تسمح هذه بالنّظر إلى الأطفال الصِّباح الوجوه أو ما يُعرف بـ «الغِلْمان المُرْد» (انظر فيما بعد، «شؤون الجِنْس» عند الرّوميّ).

شبّه السَّرِيُّ السّقَطيُّ السَّماعَ بالمطر الذي يصيب أرضًا طيّبة خصبة. لكنّه كان شيئًا خطيرًا الأمرُ الذي استلزم وجودَ شيخٍ يوجِّهه ويضبطه. والسّماعُ كما يصفه كتابُ **«أورادُ الأحباب»**: «وارِدٌ من الحقّ يجذب قلوبَ العباد إلى الحقّ. فمَنْ يسمعُ بالحقّ يغدو محقّقًا، ومَن يسمعُ بالنّفس يغدو زنديقًا» (Saf 3/7: 200-201). ومعظمُ الطّرق الصوفيّة استعمل السّماعَ، وليس كلّها؛ فالنّقشبنديّون المنسوبون إلى بهاء الدّين نَقْشَبَنْد، مثلًا، لم يستعملوه (Saf 3/1: 203).

ومهما يكن، فقد انقسم علماءُ الكلام في شأن ما إذا كانت الأشعارُ يمكن أن تُنشَد في المسجد. فمُعاذُ بن جبل، وهو صحابيّ، لم يجز ذلك، أمّا الفقهاءُ بعد عصر مُعاذ فقد مالوا إلى أن يكونوا أقلَّ صرامةً في المسألة، وحتّى الحنابلةُ يسمحون ببعض الرُّخَص. فقد ذهب ابنُ الجوزيّ إلى أنّ إنشاد الشّعر الزّهديّ أو الدّينيّ في المسجد مُباحٌ؛ ومهما يكن فإنّ ابنَ جُبَير سمعَ ابنَ الجوزيّ ينشد أشعارًا من النّسيب في عام ١١٨٤م في قصر الخليفة في بغداد، حيث كان يعظ مرّتين في الأسبوع (MAS 226). وأبو حفص عمرُ السُّهْرَوَرْديُّ، مبعوثُ الخليفة، أثار أيضًا مستمعيه بالشّعر في المسجد في إحدى المناسبات (MAS 227). وأجاز ابنُ تيميّة للوعّاظ أن يتلوا أبياتًا شعريّة ذات طبيعة دينيّة تعليميّة في المسجد، إذا كانت معتمِدةً على معاني القرآن، أو

الحديث، أو الحضّ على التّوبة. وتُبيح الرّسائلُ الفقهيّة الحنفيّة هذه الأمورَ جميعًا وفي النهاية كانت تُضيف أشعارَ الحبّ الموجَّهه إلى النّبيّ بوصفها نوعًا شعريًّا مباحًا إنشادُه في المسجد (MAS 226). وأجاز الشّيعةُ أيضًا الأشعارَ المنظومة في حبّ الأئمّة. ومهما يكن، فإنّ الزّركشيّ الفقيهَ الشافعيّ (تـ ١٣٩٢م) ذهب إلى أنّ إنشادَ أيِّ شيءٍ غير الأبيات الدّينيّة ـ الأخلاقيّة في المسجد حرامٌ (MAS 227). وقد عدّ الواعظُ مُلّا حسين واعظ كاشفي (تـ ١٥٠٥م) إنشادَ الغزل بالتّنغيم في المسجد غيرَ جائز، أما تلاوتُه من دون تنغيم فجائزة (MAS 228).

ويبيّن أبو النّجيب عبدُ القاهر السُّهْرَوَرْديّ (١٠٩٧ ـ ١١٦٨م) في كتابه «آداب المريدين» (المؤلَّف قريبًا من عام ١١٥٥م) أنّ كلّ العلماء يوافقون على جواز الاستماع للصوت الجميل الشّجيّ في تلاوة القرآن، مادام التّرتيلُ لا يُبهِم معنى الآيات. أما وقد أثبتَ أنّ التّرتيلَ ليس مذمومًا، يعرض مسألةَ ما إذا كان تنغيمُ الشّعر مُباحًا أو غيرَ مباح. يقول السُّهْرَوَرْديُّ إنّ الإنسان يستطيع أن يحكم فقط على أساس محتوى الشّعر المناقَش، وحتّى عندئذٍ الأشعارُ التي قد تكون غيرَ مناسبةٍ عند شخص ذي مستوى معيّن من الكمال والارتقاء الرّوحيّ لا تكون مذمومةً عند شخصٍ آخر. ويبيّن السُّهْرَوَرْديّ [٣١١] أنّ بعضَ النّاس، عندما يستمعون إلى التنغيم والموسيقا، قد يبكون حُزْنًا، أو اشتياقًا أو خشيةً؛ وقد يصفّق آخرون أو يرقصون بسبب إحساسٍ بالأمل أو الفرح أو البهجة. وهذه الحركاتُ والصيحاتُ تنبعث من روح الإنسان وهي في ذاتها ليست حرامًا، برغم أنّ الواصلين إلى الحقّ غيرُ محتاجين إلى التصرّف بهذه الطّريقة[١٣].

وبين معاصري الرّوميّ في قُونِية، كان أخي إفْرن معارضًا للسّماع (Af276-7)،

وهو موقفٌ ربّما لا يكون شاذًّا بين طرق الفُتوّة. أمّا أحمدُ الفقيه فقد نَظَم قصيدةً «دورانيّة»(١٤)، وأثنى العراقيُّ على الوَجْد الذي ينبعث من الاستماع إلى القوّالين الذين يتحدّثون عن المعشوق (Tfz 32). وتحدّثُنا روايةٌ ينسبها الأفلاكيُّ (Af 680-81) إلى سلطان وَلَد عن أنّ جَدّةَ سُلطان وَلَد (والدة جوهر خاتون) هي أوّلُ مَنْ شجّع الرّوميَّ على إجراء السّماع. وقد قام بذلك، ولكنّه في البدء هزّ ذراعيه فقط. وإنّه بعد أن جاء شمسٌ إلى قُونِية فقط بدأ الرّوميُّ بالقيام بالرّقص الدّورانيّ.

ومن ناحيةٍ أخرى، يقول سپهسالار (Sep 64-5):

حضرةُ مولانا، أفاضَ اللهُ نورَه علينا، منذ ابتداء أمره كان منشغلًا بطريقة والده حضرةِ مولانا بهاء الدّين وَلَد، رضوانُ الله عليه، وسيرته، مثل التعليم والوعظ والمجاهدات والرّياضات. وكان يطبّق كلَّ نوعٍ من العبادة والرّياضة نُقِل عن حضرة الرّسول، صلوات اللهِ عليه وسلامه. وتلك التجلّياتُ والمقامات التي لم تحصل لأيّ كامل كان يشاهدها في صورة الصّلاة والصّيام والرّياضة، لكنّه لم يقم أبدًا بالسّماع. وعندما رأى حضرةُ مولانا سلطانُ المحبوبين بعين البصيرة أنّ مولانا شمسَ الحقّ والدّين التّبريزيّ، عظمّ اللهُ ذِكْرَه، هو المعشوق وهو سلطانُ الأولياء، وله مقامٌ في أعلى مقامات المحبوبين، عَشِقَه واغتنم كلّ ما أمرَ به. وعندئذ أوصاه شمسٌ:

ادخُلْ في السّماع؛ فإنّ ما تطلبه سيزداد في السّماع. السّماعُ حرامٌ على الخَلْق المشغولين بهوى النفس. وعندما يؤدّون السّماعَ تزداد لديهم تلك الحالةُ المذمومةُ والمكروهة ويؤدّون حركةً بسبب اللّهو والبَطَر؛ ولا جرمَ إنّ السّماعَ حرامٌ على مثلِ هؤلاء القوم، خلافًا لذلك الجَمْعِ الطالبِ للحقّ والعاشق له، إذ تزداد لديهم في السّماع تلك الحالةُ وذلك الطّلَبُ، وما سوى الله لا يدخلُ في

ذلك الوقت في نظرهم؛ ومن هنا يكون السَّماعُ مُباحًا لهؤلاء القوم.

فامتثلَ الرّوميُّ لوصيّته ودَخَل في السَّماع، ورأى بعينيه في حالة السَّماع ما أشار إليه شمسٌ، رآه عِيانًا، وجرى حتّى آخِرِ حياته على هذه العادة.

والحقيقةُ أنّ الرّوميَّ صار متيّمًا بطقس الدّوران وإنشاد الشعر. صار السّماعُ قُوتَ المحبة الإلهيّة لدى الرّوميّ، وكان يؤدّيه دائمًا. كان السّماعُ [٣١٢] يُحدثُ السّكينةَ ويجعل خيالَهُ يتدفّق بآلاف أبيات الشّعر (M4: 732-44):

ـ ومن ثَمّ قال الحكماءُ: لقد أخذنا هذه الألحانَ من «حركة» دوران الفلك.

ـ إنّها أنغامُ دوران الفَلَك، تلك التي يتغنّى بها الخَلْقُ بالطّنبور والحَلْق.

*** ***

ـ وقد كنّا جميعًا أجزاءً من آدم، وسمعْنا تلكَ الألحانَ في الجنّة.

ـ وبرغم أنّ الماءَ والطّينَ قد صَبّا علينا شكًّا (في هذا الأمر) لا نزال نتذكّر منها النّزر اليسير.

ـ ومن هنا، كان السّماعُ قوتَ العاشقين لأنّ فيه خيالًا للاجتماع والوِصال.

ـ و(به) تقوى خيالاتُ الضّمير، بل تتحوّل إلى صُوَر (من تأثير) الصّوتِ والصّفير.

كان السّماعُ نشاطًا لرجال الله الصادقين حرّر الرّوميَّ من الطّرائق الصّارمة للرّياضات والمجاهدات وأعطاه أداةً مُبهجة للتّعبير عن وَجْده الصوفيّ (M3: 96-9):

ـ إنّهم يرقصون ويجولون في الميدان، أمّا الرّجالُ فيرقصونَ في دماءِ ذواتهم.

ـ وعندما يتخلّصون من سيطرة ذواتهم عليهم يصفّقون، وعندما يتخلّصون من نقائص «النفس» يرقصون.

ـ ومُطْرِبوهم من الدّاخل ينقرون على الدُّفوف، وتُرغي البحارُ وتُزبِد وَجْدًا معهم.

ـ إنك لا ترى هذا، ولكنْ عند آذانهم حتّى الأوراقُ على الأغصان تُصفِّق.

ـ وأنتَ لا تُبصِرُ تصفيقًا للأوراق، فلابدّ لك من أُذُنِ القلب، لا أذن البدن هذه.

حوّلَ السَّماعُ الرّوميَّ من واعظٍ ومفكّرٍ ميّالٍ إلى التصوّف والزّهد إلى صوفيّ ناضجٍ، على الأقلّ في أعين أولئك المحيطين به. لم يعد الرّوميُّ عندئذ خطيبًا مشهورًا وعالِمًا، رجلًا وَرِعًا يدرِّس في مدرسة، بل هو شيخٌ ورجلٌ من رجال الحقّ، يُشبه أولياءَ صوفيّةً آخرين، وهو إمامٌ لخانقاه.

ووفقًا لرواية الأفلاكيّ، حاولت فئةٌ من الناس في قُونِية جَعْلَ قاضي المدينة، سِراجَ الدّين الأُرْمَويّ، إدانةَ ممارسة السّماع. فرفض، فلجأ المعترضون بعد ذلك إلى إرسال فصولٍ من كتب الفِقْه الإسلاميّ في موضوع مذّمة الرّقص والموسيقا (السّماع) إلى الرّوميّ. وبعد أن بيّن الرّوميّ أنّه لا يعير اهتمامًا للدّنيا وأنّه سيتخلّى عن وظيفته طواعيةً، قَدّم حُججًا مضادّة مقنعةً، فكانت النتيجةُ أنّ القاضي والعلماءَ الآخرين في المدينة جميعًا، ومن بينهم العلماءُ والمدرّسون المُفتون، عبّروا عن تسليمهم [٣١٣] للرّوميّ (Af 165-8) وتوقّفوا عن مضايقته في شأن السّماع. هذا القاضي، سِراجُ الدّين محمود الأُرْمَويّ (١١٩٧ ـ ١٢٨٣م)، جاء من بحيرة أُرْمِيةَ (رضائيّة) في شمال غربيّ إيران واستقرّ في قُونِية في الشّطر الأخير من حياته. ألّف عددًا من الأعمال، منها رسالةٌ في أصول الفقه (**«تحصيل در اصول الفقه»**، وهو خلاصةٌ لكتاب **«المحصول»** لفخر الدّين الرّازيّ)، وكتابٌ في علم الكلام (**مختصرُ الأربعين**)، وكتابان آخران في المنطق (**«بيانُ الحقّ»** و**«مطالع الأنوار»**). لكن يبدو أنّه كان يحترم الرّوميّ وممارسته الرّوحانيّة.

الشّعرُ: طريقةٌ أخرى للوعظ والعبادة

لم ينفر الفقهاءُ الأحنافُ في خراسان من الشّعر في ذاته؛ إذ نظَمَ كثيرٌ منهم أبياتَهم الشعريّة لتأكيد النقاط التي أرادوا تقديمها، أو على الأقلّ اقتبسوا أبياتًا من شعراء مختلفين من العرب والفُرس. ومن ذلك مثلًا أنّ الزّرنوجيّ الحنفيّ يقتبسُ كثيرًا من أبيات الشّعر في رسالته في التّعليم (انظر Zar)، وأبو حَفْص عُمر السُّهْرَوَرْديُّ، سفيرُ الخليفة والمروّج للأخويّات الرّوحيّة للفِتْيان (ما يُعرف بـ «جماعات الفُتوّة»)، برغم أنّه لم يكن يميل إلى السّماع، نَظَمَ أبياتًا في كلّ من العربيّة والفارسيّة(١٥). والدُ الرّوميّ، بهاءُ الدّين وَلَد، يقتبس عددًا من أبيات الشعر في كتابه «المعارف»، وهي في معظمها أبياتٌ مفردة ذاتُ طبيعة شعبيّة أو مَثَليّة، وعددًا من الرّباعيات، ليس منها ما هو منسوبٌ إلى مؤلِّف(١٦). ويقتبس بهاءُ الدّين أيضًا عددًا من العبارات أو الأبيات من الشّعر العربيّ: جزءٌ من مصراع من امرئ القيس (Bah 2: 57,262)، وجزءٌ من مصراع للمتنبّي (Bah 2: 68, 269)، ومصراعٌ يظهر في «إحياء علوم الدّين للغزّالي (Bah 2: 94, 290)، وبيتٌ كامل من مصدر غير محدّد (Bah 1: 108).

يقتبسُ برهانُ الدّين أكثرَ من مئة بيتٍ من الشعر، في معظم الأحيان من دون ذِكْر المصدر، ولكن من الواضح أنّه مولَعٌ بالشّعراء الصوفيّين الأخلاقيّين سنائي والعطّار وخاقاني، بهذا الترتيب، ويُدخل أيضًا بيتًا مقتبسًا من الشاعر نظامي (Bor 51, 139) ومصراعًا من فخر الدّين الجُرجانيّ (Bor 92, 234)، هذا برغم أنّ بعض الأبيات ـ مثل المصراع من سَعْدى الشيرازيّ (Bor 28) ـ أقحمه نُسّاخٌ متأخّرون (Bor 127). ويقتبسُ برهانٌ أيضًا خمسةَ أبياتٍ ومصراعًا بالعربيّة، من ضمنها بيتٌ مأخوذ من «الرّسالة

القُشيريّة» (Bor 71، 159)، وآخر مقتبسٌ من القاضي التّنوخي (Bor 98)، وهو قاضٍ ومؤلّف من القرن العاشر الميلاديّ، ربّما من طريق خاقانيّ أو ابن خلّكان (Bor 176-7).

وعندما كان الرّوميّ صغيرًا سمع يقينًا رواياتٍ شفهيّة لأشعار الشاعر الموسيقيّ في القرن العاشر الميلاديّ رُودكي، التي كانت مازالت رائجةً بين النّاس في المناطق المحيطة ببَلْخ وسَمَرْقَنْد. وفي قصيدة الرّوميّ التي خصّ بها سَنائي (في شأن ترجمةٍ لها، انظر NiD 87)، نجده يقتبس نصفَ بيتٍ من مرثية رودكي لأبي الحسن المراديّ، «مَوْتُ مِثْلِ هذا السيّد ليس أمرًا يسيرًا». وجليٌّ، والحالُ كذلك، أنّ الرّوميّ ومُربّيه وشيوخَه ليس لديهم وخزُ ضمير إزاء الشّعر في ذاته. فلم يقرؤوا الشّعرَ الصوفيّ فقط، بل قرؤوا أيضًا الشّعر الدّنيويّ. ومهما يكن، فإنّ نَظْم الشّعر ربّما كان شيئًا أحسّ الرّوميُّ ووالدُه أنّه لهوٌ معيبٌ عند [٣١٤] خطيبٍ، على الأقلّ وهو يعملُ في هذه الحرفة، ذلك لأنّ المسجد والمدرسة لم يكونا مواقعَ تقليديّة لإنشاد الشّعر، وقد شعر بعضُ الفقهاء بأنّ الشّعر غيرُ ملائم في مثل هذه المواقع.

حرّر ظهورُ شمس الدّين التّبريزيّ الرّوميَّ من أيّة قيود تحول بينه وبين استعمال الشّعر أداةً للتعليم والوعظ من المنبر والمنصّة. ويبدو أنّ الرّوميّ أحسَّ بأنّه مضطرٌّ إلى التعليم بالشّعر، فكان يستعمله في مواعظه ويرغّب أصحابه بالتفكُّر والتأمّل بالموسيقا والشعر والرّقص (السَّماع). وحين صبّ الرّوميُّ فِكَره في قالب الشّعر على هذا النحو ظفرت يقينًا تقريبًا باستجابةٍ بين عامّة الناس أفضلَ من أشكال الوَعْظ الأكثر رصانةً وتقليديّة.

المحصولُ الشّعريّ للرّوميّ:

رأينا الرّوميَّ يبيّن كيف كان مقاومًا لإنشاد الشّعر، الذي نظَمَه فقط نزولًا عند

رغبة جمهوره (انظر «الرّوميّ في السّماع»، الفصل ٤). وتشتمل طبعةُ فروزانفر لـ «ديوان شمس» على / ٣٢٢٩/ غزليّة وقصيدة مؤلّفةً مجموعًا قدرُه / ٣٥٠٠٠/ بيت، غيرَ مشتملٍ على المئات من التّرجيعات (من النوع الشعريّ الفارسيّ المسمّى «ترجيع بند») وما يقرب من ألفي رباعيّة منسوبة إلى الرّوميّ. أضف إلى هذا / ٢٥٦٨٨/ بيت في المثنويّ (وفقًا لطبعة استعلامي)، ونرى أنّ الرّوميّ نظم ما يزيد كثيرًا على / ٦٠٠٠٠/ بيت. وحتّى على افتراض أنّ تحقيقًا نصيًّا إضافيًّا استلزمَ فعليًّا أن نستبعد عددًا من الرّباعيّات وحتّى الغزليّات من مجموع أشعار الرّوميّ، سيظلّ محصولهُ الشّعريّ ضخمًا. فستّونَ ألفَ بيتٍ هي أكثرُ ممّا أنتجه هوميروس أو دانتي أو مِلْتون أو شكسبير. ومثلما سنرى في الفصل الثامن («الأوزان الشعريّة»)، بسبب عدد المقاطع في البيت الشعريّ الفارسيّ المتوسّط، تكون أبياتُ الرّوميّ الفارسيّة السّتّونَ ألفًا مساويةً فعليًّا لما يقرب من / ١٢٠٠٠٠/ بيتٍ في الإنكليزيّة. ويبلغ عددُ مقاطع المثنويّ ما يقرب من / ٥٧٠٠٠٠/ مقطع، وهو تقريبًا عددُ المقاطع نفسُه الموجود في / ٥٧٠٠٠/ بيت من الخماسيّ التفاعيل في الإنكليزية English Pentameters، ومن هنا يكون مساويًا لـ / ٤٠٠٠/ سونيتّة sonnet تقريبًا. وبطريقة المقارنة نقول إنّ سونيتّات شكسبير الـ ١٥٤ تشتمل على / ٢١٥٦/ بيت أو / ٢١٥٦٠/ مقطع.

ولا جدالَ في شأن أنّ الحجم الكبير لا يقرّر أبدًا الامتيازَ والتّفوّق، وإنّ تحديدًا لمراتب الشّعراء ليس موضوعَ نقاشٍ هنا. لكنّ مجرَّدَ حجم المحصول الشعريّ للرّوميّ يؤيّد القِصَصَ التي تدور حول الطبيعة الارتجاليّة والتلقائيّة لطرائق نَظْمه، على الأقلّ في حال الغزليّات. ونرى الرّوميّ يتصارع مع الوزن ويغضب عليه عندما ينظم (من الدّيوان، ١٣٦٧):

يملأُ الكأسَ حبيبي وطبيبي وتذَرْ فَعِلُنْ مفْتَعِلُنْ أو فَعِلَاتُنْ وفَعَلْ

وترى شيمل فيما يتعلّق بواحدٍ من مثل هذه التعليقات التي يقدّمها الرّوميّ أنّ الرّجلَ، مثل الصوفيّة الآخرين، ربّما كان خاضعًا للنّظم الآليّ للشعر (ScP 120). وهذا التفسيرُ يبدو مُبالِغًا بعضَ الشيء، ذلك لأنّنا نعلم أنّه في حال المثنويّ، كان الرّوميّ يسمع أشعاره تُردَّد على مِسْمعه وكان يحرّرها، مُجريًا تصحيحاتٍ وتحسيناتٍ مثلما يفعلُ أيّ فنّان. وبرغم ذلك، لا مِراء في أنّ الدّوران الإيقاعيّ الذي يستلزمه السّماعُ كان يدفع إلى نَظْمٍ ارتجاليّ لكثير من الغزليّات، وأنّ جزءًا [٣١٥] من السّبب في نَظْم الرّوميّ غزلياتٍ كثيرة جدًّا ربّما كان حرصَه على أن يزوّدَ أصحابه بذخيرة من النصوص التي يحتاج إليها السّماع. كثيرٌ من الغزليّات يشير، أو حتّى يتوجّه، إلى الموسيقيّين والمغنّين الذين كانوا يرافقون قراءةَ هذه الغزليّات ويقوّون تأثيرها.

معظمُ غزليّات الرّوميّ يبدو أنّه يعود إلى ما بعد لقائه شمسًا، وإذا ما سلّمنا بالرأي التقليديّ الذي يذهب إلى أنّ الرّوميّ نَظَمَ شعرَه كلّه بعد هذا الوقت، فسيعطيه هذا سيرةً نَظْميّة منتجةً تمتدّ إلى ما يقرب من ثلاثين عامًا. وبمعدّلٍ متوسّط، إذن، نظَمَ الرّوميُّ ٢٠٠٠ بيتٍ في العام على امتداد ثلاثين عامًا، أي ما يزيد على خمسة أبياتٍ في اليوم. ولاشكّ في أنّه لم ينظم على نحو منهجيّ؛ ومثل الشّعراء جميعًا، ظهر مجموعُ شعره على فترات، وفي مقدورنا أن نفترض أنّ أكثرَ غزليّات الدّيوان يأتي تاريخيًّا من مرحلة ما بين لقاء الرّوميّ شمسًا في عام ١٢٤٤م وعام ١٢٦٠م، وهو الوقتُ الذي كان فيه نَظْمُ المثنويّ جاريًا.

ويقدِّمُ الأفلاكيّ وسپهسالار معلومات قصصيّة عن ظروف إنشاء كثير من الغزليّات، لكنّ معلوماتٍ من هذه الطبيعة لا ينبغي أن تؤخذ بجدّيّة تامّة، لأنّ كُتّاب

سِيَر الشّعراء جعلوا استخلاصَ هذا النّوع من «المعلومات» من الغزليّات نوعًا من الهواية، وفي معظم الأحوال لم يعتمدوا على أيّ دليلٍ موثّق، ما خلا أخيلتَهم ومعرفتهم التقليديّة الشّفهيّة. ما يخبرنا به كُتّابُ المناقب ينبغي أن يوضع في الحسبان على نحو دقيق، لكنّ جهدًا ما ينبغي بَذْلُه لتحديد أزمنة نَظْم الغزليّات بناءً على بيّنات داخليّة. وإضافةً إلى المعلومات التي سيقدّمُها لنا هذا في شأن عاداته عند نَظْم الشّعر، مِثْلُ هذه الدراسة سيساعدنا في تتبّع تطوّر أسلوب الرّوميّ.

شعرٌ متعدِّدُ اللّغات وشعبيّ:

من الواضح أنّ الرّوميّ امتلك تمكّنًا ممتازًا من العربيّة، ليس من وجهة أنّها لغةُ قراءة فقط، بل من حيث هي لغةٌ استطاع أن ينظم بها الأشعار، ويلقي المواعظ، وهلمّ جرّا. قدَرَ شِعْرَ المتنبّي حقَّ قدره، برغم أنّه مثّلَ صنفَ شعراء المديح المحترفين. وزعم الأفلاكيُّ (Af 623-4) أنّ الرّوميّ كان يقرأ شعرَ المتنبّي في اللّيالي ابتغاءَ الاستمتاع بها، وهو صنيعٌ أدانه شمسُ الدّين وحاول صرْفَه عنه. يقتبس الرّوميّ من شعر المتنبّي في «فيه ما فيه» وكذلك في المثنويّ، وهكذا لم يفلح في اقتلاع هذا الشاعر من ذاكرة الرّوميّ. ومن المحتمل كثيرًا أنّ الرّوميّ كان يتذوّق شعرَ المتنبّي إبّان دراسته في سورية (الشام).

حدث مرّةً أن جاء نظامُ الدّين أَرْزَنجاني إلى الرّوميّ وبدأ يقرأ عليه قصيدةً بالعربيّة. والظّاهرُ أنّ نظام الدّين قصد إلى أن يؤثّر في الرّوميّ أو يهوّل عليه بإثبات تفوّقه في معرفة العربيّة، لكنّ الرّوميّ، عندما انتهت، حَفِظ القصيدةَ المعنيّةَ عن ظهر قلب، وأنشد جزءًا منها وتحدّث ارتجالًا عن قضايا وأسرار عرفانيّة ذات صلة بالقصيدة، مستميلًا نظامَ الدّين إليه في أثناء ذلك (Af 1020).

ولأنّ الرّوميّ عاش بين ظَهرانِي الأتراك، التقط أيضًا بعض الكلمات من التركيّة العاميّة. على الأقلّ قصيدةٌ واحدةٌ من «الدّيوان» (D 200) تبدأ بذريعة تعليم الرّوميّ مستمعيه الفُرْسَ كلمةً أو اثنتين بالتركيّة: ماذا تُسمّون الجَمَلَ [٣١٦] بالتركيّة، وماذا تُسمّون صغيرَه؟ فالقصيدةُ إذن تقرّر أنّنا جميعًا مولودون للقضاء ونتفرّق كالأطفال أمامَ أحكامه، إلى الشرق، وإلى الغرب، وحتّى إلى السماء، كأنّه يشير إلى مصيره لاجئًا فارسيًّا في الأناضول التركيّة.

غزليّةٌ أخرى (D 1183) تبدأ ببيتين بالتركيّة، وبعدئذ تنصح: سواءٌ أكنتَ طُطْسِن (عربيًّا؟) أم يونانيًّا أم تركيًّا، تعلّمْ أن تتحدّث بلُغةِ من لا لُغةَ لهم (زبانِ بى زبانان ـ بالفارسيّة) أي لغة الاتصال الصامت. بضعُ كلماتٍ تركيّة تظهر في غزليّات أُخَر (D 1949, D1807). غزليّةٌ من ثلاثة أبيات، يبدو أنّها موجَّهةٌ إلى مريدين جُدد سلّكهم حُسامُ الدّين، جاءت تركيّة مئةً بالمئة (D1982):

تعالَ إلى هنا، عندما تأتي لا يكون لديّ أغراضٌ خاصّةٌ عندك، فاسْمَعْ
ليس حسنًا أن تبقى هناك وحْدَك، فاسْمَع
الچلبي [شيخُ الطّريق] هو جملةُ الوجود، فتعالَ، لماذا تطوفُ على غير هُدًى؟
الچلبي رحيمٌ بمرؤوسيه، ألا تعلمُ، بماذا أنتَ منشغلٌ، اسمعْ
ألا ما أجملَ، ما أجملَ أن تسمع طُرفةً من فَم الچلبي
اسمَعْ، اسمعْ، فستمتلئُ من ذلك إن أصغيتَ، اسمعْ

غزليّاتٌ أخرى هي من نوع الملمّع الذي يُدْخِل أبياتًا بالتركيّة مع أبياتٍ بالفارسيّة (D1362, 1363).وهذه الأبياتُ التّركيّة، وهي من بين أقدم النماذج الباقية من الشّعر الكمّيّ في تلك اللّغة، أثارت اهتمامَ علماء اللغة ومؤرّخي الأدب الأتراك(١٧).

نظَمَ الرّوميُّ أيضًا غزليّةً من ثلاثة عشر بيتًا (D 2542) تنتهي بالرّديف [اللّازمة] «أنتَ اغا پوسى»، والكلمةُ الأخيرةُ مأخوذةٌ من الكلمة اليونانيّة agape، بمعنى: «أنتَ المعشوق». ثلاثُ غزليّاتٍ تتضمّن بعضَ الألفاظ العاميّة اليونانيّة؛ وهذه الغزليّاتُ حُدِّدت هويّتُها وتُرجمت إلى الفرنسيّة، مع بعض الشّعر اليونانيّ لسُلطان وَلَد(١٨).

ويشير گلبينارلي (GM 416-17) إلى أنّ الكلمات اليونانيّة المستعمَلة في بعض غزليّات الرّوميّ الملمَّعة تُظهِر، وفقًا لما يقول فلاديمير مير ميرأوغلي، اللّغةَ اليونانيّة المتداولة بين سكّان الأناضول. ويحاول گلبينارلي أن يؤكّد عندئذ أنّ الرّوميّ كان يعرف الفارسيّة والعربيّة القديمتين على نحوٍ دقيق، لكن جرت عادتُه على أن ينظم أشعارًا بفارسيّةٍ وعربيّة أكثرَ شعبيّةً وعاميّة. ومن هذه النقطة، يقفز گلبينارلي إلى الاستنتاج الذي لا مبرِّر له الذي يقول فيه إنّ استعمالَ اليونانيّة العاميّة في أشعاره لا يمنع إمكانيّةَ أنّه عرف أيضًا الشعرَ اليونانيّ القديم والفلسفة اليونانيّة القديمة، وربّما درس أفلاطون مع الرّهبان المسيحيّين في جوار قُونية (GM 419)

وعلينا أنّ نذكر أيضًا أن الوعّاظ والصوفيّة لم يكونوا يأنفون من الاستعمال العاميّ للّغة. وفي غزليّة موجودة في طبعة فروزانفر (D 2137)، يُستعمل شعرٌ فاحشٌ لإدانة خصمٍ، وهو استعمالٌ شائعٌ مقبول تمامًا للشّعر في مرحلة القرون الوسطى:

ذلك الأحمقُ الذي فسادُه من حسده لعيسى

مئةُ قضيبِ حمارٍ في قفاه، مئةُ فُساءِ كلبٍ في لحيته

فمتى يصطادُ الحمارُ الغزالَ؟! ومتى يشتمُّ الحمارُ رائحةَ المسْك؟!

فإمّا أن يشتمَّ بَوْلَ الحمار، وإمّا أن يبحث عن الغائط

[٣١٧] كلِّ جدولٍ يجري، ذلك الحمارُ الأنثى [الأتانُ] يبولُ فيه
أمّا الجدولُ فلن يصيبه أذًى، ولكن لابدّ من تعطيشه
الحمار يخجلُ من ذلك الخداع، فاستمعْ من الحقّ إلى قوله: «بَلْ هُمْ أضلّ»
ما أشبهَ غُنجَه بغُنج المخنّث، وما أشبهَ تخميشَه بتخميشِ القِحاب!
ألتزمُ الصّمتَ لكي يسوِّدَ الحقُّ وجْهَهُ إلى الأبد
أُربِّتُ على كتفي السّاقي، عندما أسكرُ من تجميشه

وكان الرّوميُّ أيضًا يسبُّ، مثلما نقرأ في «فيه ما فيه» (Fih 88) والأفلاكيّ (Af 151-2) قائلًا: «غر خواهر» التي تعني تقريبًا «أُختُه بَغيّ»، وهو شتْمٌ إذا ما وُجِّه إلى رجلٍ طعن في شَرَفه. وقد استعمل سَنائي أيضًا هذا الشّتم، وكذلك شمس (Maq 83).

أساطيرُ وإساءاتُ فَهْمٍ حديثة:

عُمُرُ الرّوميّ:

رأينا أنّ سپهسالار يجعل تاريخَ ولادة الرّوميّ السّادسَ من ربيعِ الأوّل عامَ ٦٠٤هـ الموافق لِيوم الأحد، الثلاثين من أيلول عامَ ١٢٠٧م في التقويم اليوليوسيّ المتداول في أوروبّة. ويعوِّلُ المؤلِّفون المتأخّرون جميعًا على سپهسالار في موضوع هذا التاريخ، الذي بقي أمرًا مسلَّمًا به لما يزيد على ستّ مئة عام. وقد أعدّ رضاقُلي خان هدايت (١٨٠٠ ـ ١٨٧١م)، وهو مؤرِّخٌ وأميرٌ للشّعراء وناقدٌ أدبيّ في المرحلة القاجاريّة، إضافةً إلى إعداد مجلَّدين تكميليّين لتاريخ مير خواند (١٤٣٣ ـ ٩٨م)، المسمّى «روضة الصّفا» وتأليف معجمين لسِيَر حياة الشّعراء الفُرس، هما «مجمعُ الفصحاء» (١٨٧١م) و «رياضُ

العارفين» (وقد نُشر بعد وفاته في عام ١٨٨٨م)، [أقول: أعدّ أيضًا] عدّةَ مخطوطاتٍ للدّيوان للنّشر. وفي عام ١٢٨٠هـ/ ١٨٣٦م نشَرَ هدايت طبعةً لديوان شمس على الحجر في تَبريز، ضمّ إليها مقدّمة من ثلاث صفحات. وفي هذه الطبعة (ديوان، بتحقيق هدايت، ٤) يذهب إلى أنّ الرّوميّ كان في سنّ الثانية والسّتّين عند لقائه شمسًا، مؤكّدًا هذا على أساس إحدى الغزليّات (٢٤٤). أبقى هدايت تاريخَ ولادة الرّوميّ مثلما قدّمه سپهسالار (٦٠٤هـ/١٢٠٧م)، ومن هنا يعيد تاريخَ لقاء الرّوميّ وشمس إلى العام ٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م، أي بعد اثنين وستّين عامًا قمريًّا. ومثلما يشير نيكلسون، في أيّة حال، يتناقضُ هذا مع الشاهد الموجود في المثنويّ: يُذكَر شمسٌ في الجزء الثاني ونحن نعلم أنّ تأليفَ الجزء الثاني بدُئ به في عام ٦٦٢ هـ/ ١٢٦٤م.

وفي عام ١٩٥٩م صادف عبد الباقي گلبينارلي، أثناءَ ترجمته غزليّات الرّوميّ إلى التركيّة (في الظّاهر من دون رجوعٍ إلى مناقشة هدايت السابقة)، البيتَ نفسَه (D 1472)، الأمرُ الذي جعله يشكّك في ترتيب تاريخ ولادة الرّوميّ ووفاته من أساسه. والبيتُ المعنيّ هو:

[٣١٨] به انديشه فرو برد مرا عقل چهل‌سال

به شصت ودو شدم صيد وز تدبير بجستم

الذي يعني شيئًا من قبيل: « غمرني عقلُ سنِّ الأربعين بالتفكير، وفي الثانية والسّتّين صِرْتُ صيدًا وتجاوزتُ التدبير». وكان ثمّة بيتانِ آخران ظهر لگلبينارلي أنّهما يُلقيانِ الشّكّ على تاريخ الولادة الذي هو ٦٠٤ هـ/ ١٢٠٧م (مذكوران في Mov 127-28):

جعلَني الشيخُ شابًّا   فأنا حقًا شابٌّ وشيخٌ معًا

وكذلك:

جعلَني شمسُ تَبْريز شابًّا من جديد

لكي أرى بعد السّتّين سِحْرَ الجمال والجلال

وكان ثمّة أيضًا هذه الرّوايةُ المستمدّة من فيه ما فيه (Fih 173):

كنّا في سَمَرْقَنْد، وكان الخوارزمشاهُ قد حاصر سَمَرْقَنْد وحشد الجيشَ للقتال. كان في تلك المحلّة فتاةٌ فائقةُ الجمال ولا نظيرَ لها في تلك المدينة. وفي كلّ لحظةٍ كنتُ أسمعُها تقول: «يا ربّ، كيف تسمح بأنْ تُسلمني لأيدي الظالمين، وأنا أعلمُ أنّك لن تسمح بذلك، وعليك أعتمدُ». وعندما أغاروا على المدينة وأسروا الناسَ كلّهم، وأسروا وصائفَ تلك المرأة، لم يُصبها أيُّ أذى، وبرغم أنها في غاية الجمال لم ينظر إليها أحدٌ. هذا لكي تعلمَ أنّ من أسلمَ نفسَه للحقّ أَمِنَ الآفات، وبقي سالمًا.

تاريخُ حصار سَمَرْقَنْد يُجعَلُ في كثير من كتب التاريخ عامَ ٦٠٤، أو ٦٠٧، أو ٦٠٩هـ. فإن كان الرّوميّ قد وُلِد في عام ٦٠٤ هـ (١٢٠٧م)، فلابدّ من أنّه كان في أقصى تقديرٍ في سنّ الخامسة إبّانَ هذا الحصار، ولابدّ من أنّه كان أيضًا، كما أكّد گلبينارلي، أصغرَ من أن يتذكّر هذا كلّه.

وبعد أن وضع گلبينارلي هذين الدّليلين أحدَهما إلى جانب الآخر أحسّ بأنّهما يشيران إلى أنّ الرّوميَّ ينبغي أن يكون قد تجاوز السّتّين، أو أنّه كان في سنّ الثانية والسّتّين بالضّبط، عند لقاء شمس[١٩]. ومن ناحية أخرى، عدّ گلبينارلي عامَ ١٢٤٤م (٦٤٢ هـ)، وهو التاريخُ الذي يقدّمه سپهسالار لوصول شمس تَبْريز إلى قُونية، أمرًا حقيقيًّا. وبناءً على هذا الافتراض، استنبط گلبينارلي أنّ الرّوميّ ينبغي أن يكون قد وُلِد

حوالي عام ١١٨٤م (٥٨٠ هـ) ـ أي قبل أربعةٍ وعشرين عامًا من التاريخ الذي كان معتقَدًا به في القديم. تاريخُ الوفاة يبقى على حاله، الأمرُ الذي يجعل الرّوميَّ في سنّ الثانية والتسعين تقريبًا عند وفاته، وقريبًا من سنّ الثالثة والثلاثين عند رحيل العائلة من بَلْخ، وفي سنّ الثانية والأربعين عند زواجه من جوهر خاتون وفي حوالي الثالثة والأربعين عند ولادة سلطان وَلَد. وليس هذا في ذاته أمرًا مستحيلًا، ذلك لأنّ بهاء الدّين كان متجاوزًا الثمانين عندما توفّي وسلطان وَلَد (١٢٢٦ ـ ١٣١٢)م) كان عمرُه تسعين عامًا قمريًّا تقريبًا عند وفاته (٦٢٣ ـ ٧١٢ هـ). ويعني أيضًا أنّ بهاءَ الدّين كان في سنّ الثلاثين، وليس في سنّ الرّابعة والخمسين عندما وُلِد الرّوميّ.

هذا التاريخُ المعدَّل الذي أتى به گلبينارلي لم يظفر بقبولٍ عامّ. وقد مالَ موحِّد، في مقالٍ كتبه في عام ١٩٧٧م، إلى قبوله (Mov 131)، أمّا [٣١٩] أنّيماري شيمل فقد رأت في عام ١٩٧٨م أنّ المسألة لمّا تُحلّ، واعترف ريپكا Rypka بأنّه متشكّكٌ في شأن تفسير گلبينارلي للغَزَليّة المعنيّة، في عام ١٩٦٨م[٢٠]. وقد حاول م. عيسى ولي M. Isa Waley في أطروحته للدكتوراه وفي مقالٍ[٢١] أن يُثبت أنّ ذِكْرَ الغزليّة لـ «اثنين وستّين عامًا» يبدو مُكرَّرًا في مقطع من الجزء الثاني من المثنويّ، الذي لم يُنظم عندما لقي الرّوميُّ شمسًا لأوّل مرّة، بل بعد وفاة زوجة حُسام الدّين، التي سَببت توقّفَ النّظم لمدّة عامين في المنظومة الكبيرة. وباستعمال تواريخ گلبينارلي في شأن المثنويّ، يكون الرّوميُّ قد بدأ نَظْمَ الجزء الأوّل في عام ٦٥٧ وأكمله في عام ٦٦٠ هـ. ويعني هذا أنّ الرّوميّ شرع في نَظْم الجزء الثاني في عام ٦٦٢ هـ ويحاول ولي أن يثبت أنّ الاثنين والسّتّين عامًا في الغزليّة تشير إلى هذا التاريخ، وليس إلى عمر الرّوميّ، كما اعتقد

گلبينارلي. الرّوميُّ في هذا الوقت (٦٦٢ هـ/ ١٢٦٤م) كان تقريبًا في السّتّين من عمره، ويعدّ وليّ إشارةً أخرى في الغزليّات إلى الرقم «ستين» (أوردها گلبينارلي) إشارةً إلى عمر الرّوميّ (Mov 132-4).

ويجدُ موحِّد (Mov 135) أنّ المناقشة المعدَّلة للتواريخ المتّصلة بحياة الرّوميّ غيرُ مقنعة عمومًا، وعلينا أن نرفضها أيضًا، ذلك لأنّها توجِدُ متناقضاتٍ كثيرة. فأوّلًا، لماذا كان سپهسالار دقيقًا جدًّا في شأن تاريخ ولادة الرّوميّ؟ ثمّ إن كان الرّوميُّ عاش في التسعينيّات من عمره، فلماذا لم يُشِر أصحابُه، ومنهم ابنُه، إلى تعميره أو طولِ عمره؟ كذلك يبدو غيرَ قابلٍ للتصديق أنّ الرّوميّ يمكن أن يكون خضَعَ لمثل هذا التحوّل الرّوحيّ العظيم بعد سنّ السّتّين ونظَمَ مِثْلَ هذه الغزليّات الممتلئة بروح الشّباب والانجذاب الغامر والشّوق. وهذا سيجعلُ المثنويّ نتاجَ الثمانينيّات من عمره. إضافةً إلى ذلك، لو أنّ الرّوميَّ بقي في خراسان حتّى ثلاثينياته، لكان علينا أن نتوقّع إشاراتٍ إلى تجاربه هناك أكثرَ بكثير ممّا نجد في أحاديثه«فيه ما فيه» أو في شعره. وفي عام ١٢٣١م، عندما تُوفّي والدُه، كان في سنّ الخمسين تقريبًا، ومن الصعب أن نتخيّل لماذا كان في حاجة إلى الذّهاب إلى سورية (الشام) في هذه السّنّ ليعزِّز دراساته، أو يخضع لمجاهدات روحيّة من قبيل الخَلْوة والعُزلة، بتوجيه برهان الدّين؛ لأنّ هذه كانت على جهة العموم الأنشطةَ التي يقومُ بها الشُّبّانُ في العَقْد الثاني والثالث والرّابع من أعمارهم.

إضافة إلى ذلك، كثيرًا ما تنطوي سِنُّ الأربعين والسّتّين على وظيفةٍ مجازية في الشعر الفارسيّ. ومثلما يتصوّرُ موحِّد (Mov 143) تشير حالةُ «الشباب في الشيخوخة»

إلى استعادةٍ روحيّة للشباب عند الرّوميّ - أي إنّه أصبح طريًّا ونَضِرًا ومتخلّصًا من تديّن جافٍّ - وليس إلى عمره الفعليّ. ولنقلْ على نحوٍ أكثر دقّةً، يشير عُمُرُ الأربعين والسّتّين إلى منازل روحيّة في الحياة وليس لزامًا إلى أعمار فعليّة. فسِنُّ الأربعين على العموم هو منتصَفُ الحياة، سِنّ الانشغالِ بالأمور الدّنيويّة والفعاليّة. السّتّونَ هي الشيخوخةُ، أوانُ الانشغال بالأمور الرّوحيّة والتفكّر في الفَناء الوشيك. إضافةً إلى ذلك، لا نحتاجُ إلى أن نفترض أنّ غزليّات الرّوميّ الموجَّهة إلى شمس كانت لزامًا موجّهةً إلى حَضْرتِه، كانت على الحقيقة موجّهةً إلى ذكراه وقد أصبحت نوعًا من الكناية عن طلب الرّوميّ للقُطب. وأكثر من ذلك، البيتُ الذي بدأ الاضطرابَ كلّه يمكن أن يفسَّر على نحوٍ مختلف. فقد يعني، كما يستنبط گلبينارلي، أنّ الرّوميّ ينبغي أن يصبح الشّيخَ نفسَه في سن الثانية والسّتّين. ومن وجهةٍ أخرى، يمكن أيضًا أن يعني أنّ الرّوميَّ كان في سنّ الأربعين وشمسًا في الثانية والسّتّين: الرّوميُّ، الألمعيُّ ذو الأربعين عامًا، اصطاده شمسٌ، وهو ألمعيٌّ في الثانية والسّتّين.

[٣٢٠] وبرغم أنّنا لا نستطيع حقًّا أن نكون متأكّدين من اليومِ في الأسبوع، أو من التّاريخ الدّقيق، أو من السّنة المبيَّنة في كتب المناقب الموجودة بين أيدينا، يذهب وليّ إلى أنّه ليس ثمّةَ سببٌ جوهريٌّ تمامًا لكي نرفضَ التواريخَ المعروفةَ قديمًا لحياة الرّوميّ كما حاول گلبينارلي أن يؤكّد. وفي مقدورنا أن نفترض أنّ التواريخَ التقليديّة المقدَّمة لحياته، من ٣٠ أيلول عامَ ١٢٠٧م إلى ١٧ كانون الأوّل عامَ ١٢٧٣م، صحيحةٌ على جهة العموم.

الرّوميُّ والميلُ إلى المرأة:

مثلما رأينا (الفصل ١ «زوجاتُ بهاء الدّين وأبناؤه»)، اعترف والدُ الرّوميّ في مذكّراته الرّوحيّة بمشاعر قويّة من التلهّف إلى زوجاته، وبرغم أنّه مقاومٌ لهذه الحوافز الشهوانيّة على مستوًى ما لأنّها كانت تصرفه عن التأمّل في الإلهيّ، قَبِلَها أخيرًا بوصفها مواهبَ من الحقّ [سبحانه]. الرّوميُّ، أيضًا، تزوّج وهو شابٌّ، في السابعة عشرة تقريبًا، وأنجب وَلَدَين من هذا الزّواج. وعندما وافت المنيّةُ زوجتَه جوهر خاتون، تزوّج من امرأةٍ أخرى، هي السيّدةُ كِرّا خاتون، التي ولَدَتْ له على الأقلّ وَلَدَين بَقِيا حيَّيْنِ إلى سنّ البلوغ. وتُظهِر الرّسائلُ التي كتبها الرّوميُّ أنّه يقوم بوظيفة ربّ الأسرة Paterfamilias ويحاول إزالة العقبات من طريق حياة أولاده وزوجاتهم.

وفي مقطعٍ من كتاب الأفلاكيّ المؤرِّخ للوقائع، نقرأ حكايةً تشهدُ لرُجولة الرّوميّ، برغم سلوكه الزّهديّ والمعتدل (Af 449). إحدى النساء في أسرة مولانا (من العَفَّات المخدّرات) روت أن كِرّا خاتون شكت مرّةً من أنّ الرّوميّ كان منشغلًا انشغالًا كبيرًا بالصّيام والسّماع والتّدريس في الموضوعات الصّوفيّة والمباحث الكلاميّة. كان يتناولُ قليلًا من الطعام ويقوم بالرّياضات والمجاهدات:

ولهذا السّبب لا يلتفتُ إليّ أصلًا ولا يقيم وزنًا للجمال المادّيّ (بالفارسيّة گردِ شاهد بازى نمى گردد). وأنا أتعجّب ممّا إذا كان بقي لديه أثرٌ من الصفة البشريّة وشهوةِ الزّواج أو أنّ الشّهوة قد أُسقِطت منه تمامًا، ففرغ منها؟

في تلك الليلة نفسها، في أيّة حال، قرأ الرّوميُّ ما في ضميرها، فشرّفها بحظوة حضوره إليها، ومثّلَ أسدٍ يزأر (بالفارسيّة: شيرِ غرّانِ مست) أتاها سبعين مرّة إلى درجة أنّها فرّت منه إلى سطح المدرسة وأخذت تستغفر ومن جديد قال الرّوميّ إنّه لم

يكتفِ منها (Af 450). أوضح الرّوميُّ بعدئذ لكِرّا خاتون أنّ «رجالَ الله قادرون على فِعْل كلّ ما يريدونه»، وأفهمها أنّه في مقدوره أن يقرأ ما في قلوب الآخرين وأذهانهم. رجالُ الله لا يغفلون عن أصغر شيء يزعج الخَلْق. وأوضح لها إضافةً إلى ذلك «أنّ تَرْكي المباشرةَ والمعاشرةَ مبعثُه غايةُ الاستغراقِ في الحقّ والانشغالِ به»؛ وفي هذا أيضًا كان الرّوميُّ يتّبع سُنّة النّبيّ، محمّد [عليه الصّلاة والسّلام].

ومثلما رأينا، (« أوحدُ الدّين الكِرْمانيّ» في الفصل ٤)، أوصى شمسُ الدّين الشّابَّ سلطان وَلَد بأن يجتنب تعاطي الحشيش واللِّواط (Af 633)، ولامَ أوحدَ الدّين الكِرْمانيّ لممارسته ما يُعْرَف بالفارسيّة بـ «شاهدْ بازى»، وتعني في هذه الحالة [٣٢١] نظَرَه إلى الفِتْيان الصِّباح الوجوه، في التقليد الهلّيني المعروف بالـ ephebe(*). وقد أدان شمسٌ والرّوميّ كلاهما تجاوزاتِ السّلوك الصوفيّ، كما فعل صوفيّةٌ أخرون، وكانا معارضَيْن للفِسْق والفجور. وقد تبنّى الرّوميّ رأيًا معارضًا جدًّا لأوحد الدّين، معتقدًا أنّ صلةَ أوحد بالأولاد المُرْد في مجلسه لم تكن طاهرةً: « تركَ الشيخُ أوحدُ الدّين في العالَمِ ميراثًا سيّئًا» (Af 440). وفي غمرة الوَجْد المتأتّي من السّماع، كثيرًا ما كان الصوفيّةُ يمزِّقون خِرَقَهم أو أقمِصَتَهم؛ ويشير الشعراء إلى ذلك مرارًا، لكنّ هذا كان أكثرَ من مجرَّد مجازٍ أو مبالغةٍ، مثلما تؤكّد ذلك رسائلُ صوفيّةٌ مثل **كَشْف المحجوب** و**تَلبيس إبليس**. وكان من غير المشكوك فيه في سياقٍ كهذا أنّ أوحدَ، مثلما رأينا، كان يفرك صدْرَه العاري على صدور الأولاد الصِّغار. ففي المثنويّ (M5: 354 ff.) يقصّ الرّوميُّ حكايةً تبيِّن كيف استمدّ القَباءُ المفتوحُ المسمّى «الفرجيّة» (فَرَجى ـ بالفارسيّة) اسْمَه ـ

* ـ تعني هذه الكلمةُ الشابَّ الإغريقيّ، خاصّة الأثينيّ في سنّ الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة الذي كان يتلقّى تدريبًا عسكريًا يؤهّله للمواطنة الكاملة. ويبدو أنها تعني هنا الشابَّ الوسيم الصبيح الوجه [المترجم].

في الأصل كان رداءً مغلقَ الرّقبة (جُبّة) مزّقَه شيخٌ صوفيّ. هذا الشيخُ مزّق القَباءَ بسبب دوافع طاهرة نقيّة، لكنّ الآخرين الذين كانوا يحاكونه أفسدوا الهدف. وعند الرّوميّ، كان هذا الفعلُ يرمزُ إلى تمزيق الجسد على نحو يستطيع فيه الرّوحُ أن يتحرّر ويصعد نحو الصّفاء. فهو لا يعني أنّ الإنسانَ ينبغي أن ينحّي الآدابَ والرّسومَ، ويغلق عينيه عن الشّرْع والدّين ويقترف «الدَّبَّ واللِّواط»:

ـ فإذا كنتَ تريدُ الرّوحَ، فمزِّقِ الجُبّة، أَيْ بُنيّ

حتّى تُطِلَّ برأسِكَ من ذلك الصّفاء سريعًا

ـ والصوفيُّ هو الذي يكون طالبًا للصّفاء

وليسُ الصوفيُّ مِنْ لباسِ الصّوف وحياكته واللّواط

ـ فقد صار التصّوفُ عند أولئك اللّئام

عبارةً عن الخياطة واللِّواطة، والسّلام

(M5: 362-4)

ويمضي المقطعُ الذي نحن إزاءه (M5: 364-91) ليوضِحَ أنّ النداوةَ المحوِّلَةَ للخمرة الإلهيّة (خمرة ساقي «ألستُ») عندما صُبّت على الأرض أظهرت الدُّرَرَ واليواقيتَ والثمار والحلوى. عندما وقعت هذه الكيمياءُ الرّبّانيّة على الطّين، خلَقتْ جمالَ الإنسان. وعلينا ألّا نفكّر في الصّورة المادّيّة «طين الجسد» بل بالسُّكْر الرّبانيّ داخلَه، لأنّه عندما يموتُ الجسمُ، يغدو جيفةً قبيحة، أمّا الرّوحُ المفارقُ لهذه الجيفة فيغدو أكثرَ جمالًا. إنّ أهلَ الصّفاء وخُدَمهم، الذين لا يصبحون مغروزين في وَحْلِ عبادة الكيمياء الرّبّانيّة المتجسّدة في الجسم البشريّ، يمكن أن يظفروا بوصال الجمال الفتّان للحقّ تعالى.

المضموناتُ الشعريّة المتّصلة بالنّظر إلى الغِلمان المُرْد تتخلّل الشّعرَ الفارسيَّ في القرون الوسطى. والمعشوقُ في معظم شعر الغَزَل الفارسيّ خُنْثَويٌّ، أي يمتلكُ صفاتِ المرأةِ وصفاتِ الرّجل في الوقت نفسه، وكثيرًا ما يشبَّه بالحاكِم، المدجَّج بالسّلاح الذي يقتلُ من يقتربون منه. وسنكون مخطئين تمامًا إن نحن افترضنا أنّه عندما يصف شاعرٌ حاكمًا في مِدْحةٍ (قصيدة مَدْح) بأنّه فارسٌ شابٌّ جميلٌ، يشتاق إليه الشاعرُ كما يشتاق عاشقٌ إلى المعشوق، يتضمّن مَدْحُه محبّةً مادّيّة بين الاثنين. الميلُ الجنسيُّ، أو على الأقلّ مجازُ اختراقِ الذَّكَر، يمثّل علاقةَ قوّةٍ في الشعر الفارسيّ. فالمُختَرِقُ هو الشّريكُ «الفاعِلُ» في علاقةٍ جنسيّة ويمتلكُ الوَضْعَ المسيطر. والمختَرَقُ (المفعولُ به) هو جَمالٌ أو شوقٌ متعيِّنٌ objectified، ويُجْعَل مساويًا للأنوثة و[٣٢٢] الضّعف، أو لضَعْفِ الأولاد الذين لم يبلُغوا ولم ينبت الشَّعَرُ على وجوههم. وباختراقِ المرأة أو الوَلَد، ينشئ الشريكُ الفاعلُ سيطرتَه في علاقةٍ جنسيّة. فالمرأةُ أو الصبيُّ قد يثيران الشّهوةَ الجنسيّة، لكنّهما يحتلّانِ منزلةً اجتماعيّة أدنى. والحقيقةُ أنّ دواوينَ الشّعر الفارسيّ في القرون الوسطى حافلةٌ بالتباهي والإهانات التي تدور حولَ موضوع الاختراق الجنسيّ. فقد كان شاعرٌ يفتخر بإذلال عدوّه بممارسته اللّواطَ معه أو باختراق نسائه. وصمةُ عارٍ مرتبطةٌ بكون الإنسان مختَرَقًا، وإنّ الرّجلَ البالغ الممتلك لعِزّة النفس لا يسمح بأن يحدث هذا له. واللّواطُ، برغم إدانة الشّرع الإسلاميّ له، كان يقينًا يحدث بين أفراد بعض الطّرق الصوفيّة والحالةُ الشّرعيّة العارضة تُظهِر أنّه كان ظاهرةً واقعيّة.

والحقيقةُ أنّ الأفلاكيّ (Af 188-90) يروي أنّ بهاءَ الدّين بحري، وهو أحدُ كُتّاب الرّوميّ، سألَ الرّوميَّ مرّةً عن العيوب والنقائص التي تحدّث النّاسُ عنها عادةً في

شيوخ التصوّف وعمّا إذا كانت هذه العيوبُ صحيحةً أو أنّها نشأت عن سوء إدراك الغُرباء عن التصوّف. فأجاب الرّوميّ بأنه كان يرجو ألّا يقع شيوخُ التصوّف فريسةً لِمِثل هذه النقائص. ومهما يكن، فإنّه يحذّر من أنّ بعض الشّيوخ، في تشجيع اعتقاداتهم الباطنيّة، لم يَرْعَوا الأعرافَ الاجتماعيّة. ولهذا السّبب يجتذبون الإدانةَ لسلوكهم ويُحمَّلون عادةً وِزْرَ ما يُتَّهمون به، سواءٌ سلكوا ذلك الطّريقَ أم لم يسلكوه. ويقدِّم المثالُ لشيخٍ اسمُه ناصرُ الدّين في قُونِية، رعى حَلْقةً من الممارسين لِلّواط حولَه بسبب ميوله الشّاذّة. وفي آخر الأمر قدّم له مريدوه الدّواءَ لكي يشفيه من هذا الميل البغيض، لكنّ ذلك حدث بعد أن جنى على نفسه سوءَ أُحدوثة النّاس. وكان الفُجّارُ وجناةُ الفُحش يأخذون مالَه وممتلكاتِه، فكان الذين عرفوا الوَضْع يهمسون بالآية القرآنيّة: «وخَسِرَ هنالكَ المبطِلون» (K 40: 78) احتجاجًا عليه. ونتيجةً لفضيحته، أخذ النّاسُ يسمّون ذلك «عِلّةَ المشايخ». وكان الرّوميّ يَدين مِثْلَ هذا السلوك إدانةً واضحة.

وفي موضع آخر في المثنويّ (M6: 3843 ff.)، يروي الرّوميّ قصّةَ أَخَوَيْنِ، أحدُهما أَجْرَدُ [لا شَعْرَ عليه] والآخر أَمْردُ [شابٌّ طرَّ شاربُه ولم تنبُتْ لِحيتُه]. وقد جاءا من قريةٍ مجاورة ليحضرا حَفْلًا في منزلٍ للعُزّاب في إحدى المدن، حيث ينشغلان بالحَفْل حتّى ينقضي النهار ويذهبَ من اللّيل ثُلثاه. ولأنّ السُّكْرَ نال منهما قليلًا كما تقول الحكاية، لم يشاءا العودةَ إلى منزلهما، خوفاً من أن يمسك بهما العسسُ ويعاقبوهما على السُّكْر والسّلوك المنحرف. وهكذا أقاما في تلك الليلة في منزلٍ للعُزّاب. كان للأخ الأكبر [الأجرد] على ذَقْنه أربعُ شعراتٍ، وكان وجهُه كالبدر. أمّا الأصغرُ [الأمرد] فكان قبيحَ الوَجْه، ولكن لأنّه ليس ثمّة أيّةُ شعرةٍ على وجهه كان ذا مظهرٍ خُنثويّ ومن ثَمّ من المرجَّح أن يكون الهدفَ لعُروض

ممارسة اللّواط. ولهذا السّبب احتاط فكدّس طوبَ اللَّبِن على مَقْعَده قبْلَ أن ينام.

وعندما نامَ دَبَّ إليه رجلٌ، وحَمَلَ من فوقه تلك اللّبناتِ بالحيلة والخفّة. فاستيقظ الوَلَدُ، وراعته لمسةُ الغريب، وتشاجر معه. اللّوطيُّ الذي أزعجه إزالةُ اللّبنات صاح بالأمرد قائلًا: «لماذا جمعتَ هذه اللَّبناتِ؟» فأجابه الأمردُ: «ولماذا رفعتَها؟». [٣٢٣] ولاشكّ في أنّ الوَلَدَ كان يعرف معرفةً تامّةً لماذا رفع اللّبنات، ولكن لأنّه أصغر سنًّا وأضعفُ جسدًا لم يكن في وضع يسمح له بمواجهة اللّوطيّ. ولهذا السّبب لفّق الصّبيُّ قِصّةً في شأن كونه مريضًا وضعيفًا، وعندئذ قال له اللّوطيُّ، الذي ما يزال متألّمًا ألمًا شديّدا، إنّ عليه أن يكون قد ذهب إلى دارٍ للشّفاء إلى منزل طبيب من أجل العلاج بدلًا من منزل العُزّاب. فيردّ الصّبيُّ بأنّه لا يستطيع أن يجدَ الأمانَ في مكانٍ مهما كان ذلك المكان؛ وحيثما يذهب يُطِلُّ زنديقٌ نَجِسٌ برأسه أمامَه كالوَحْش:

ـ التّكيّةُ التي هي أفضلُ مكانٍ، لم أرَ الأمانَ فيها لحظةً واحدة.

ـ فإنّ شِرْذِمةً من أكَلَةِ الجَرْجير يلتفتون إليّ، عيونُهم مليئةٌ بالشّهوة، وأيديهم تحكّ خُصاهم!!

ـ والشّريفُ منهم يسترقُ النّظرَ إليّ، وهو يحكُّ في ذَكَره.

(M6: 3856-8)

ويستنتجُ الصّبيُّ أنّه عندما يتصرّف أهلُ الخانقاه مِثْلَ هذا التصرّف، لا يكون لديه أمَلٌ في العامّة الدنيويّين العاديّين الذين لا يعرفون التقوى والعِفّة! ويبيّن أنّه لا يستطيع حتّى أن يبقى في دُور النساء لأنّه مثلما راودت امرأةُ العزيز يوسفَ عن نفسِه، سيهاجَمُ هو أيضًا ويَهُمّ أولياءُ هؤلاء النّساء بقَتْله لتحرّشه بهنّ وتعلو أصواتُهم في المطالبة بقَتْله ويسحبونه ويُلقونه في السّجن.

يستنتجُ الوَلَدُ أنّه لا حيلةَ لديه لا إزاءَ الرّجال ولا إزاءَ النساء (وهذا الوَلَدُ قبيحٌ، فكَمْ تكون الحالُ سيّئةً في حال وَلَدٍ جميل المحيّا). ينحاز الرّوميُّ، الشاعرُ، إلى جانب الصّبيّ في هذه الحكاية، ويُعِدّ القارئَ للتعاطف معه، على مبدأ أنّ العقل يُملي التحرّرَ من الخوفِ لكلّ امرأةٍ ولكلّ صبيّ، ولكنْ أينَ العقل (M6: 3861). إنّ كومةً من اللِّبِن لا تعوق الشيطانَ، طالما أنّ هناك إغواءً. وعلى الإنسان أن يحمي نفسه من الإغواء بشَعرات ذَقْنِ التقوى التي تأتي بالعناية الإلهيّة.

ومن الواضح أنّ طَقْس تعشّق الغلمان المُرْد استمرّ حيًّا في إيران في القرون الوسطى، وقد أحبّ الرّجالُ الأولادَ الذين لم يبلغوا سِنّ البلوغ ولم ينبت شَعرُ لِحاهم، على الأقلّ حتّى يظهر لهم شَعرُ الوجه. وفي الظروف العاديّة، كانت النّساءُ المسلماتُ يُعْزَلْن على نطاقٍ واسع عن الرّجال الذين لا يحِلّ لهم الاختلاطُ بهنّ، وكنّ يظهَرْن في الأماكن العامّة بالحجاب فقط، ولهذا السّبب كثيرًا ما أصبح الأولادُ دون سِنّ البلوغ موضوعاتٍ للعِشْق الأفلاطونيّ وكذلك الشّهوانيّ. وهذا المحيطُ الذي يشيع فيه شيءٌ من اشتهاءِ المماثل homoerotic environment، لا ينبغي في أيّة حال أن يُساوى بالتوجُّه اللّوطيّ. لشيءٍ واحدٍ، وهو أنّ الاهتمام الحُبِّيّ كان من الفريق الغالب، the phallocrat، باتجاه الفريق المختَرَق، الذّكَر أو الأنثى. فإذا ما تجاوز صبيّ سِنًّا معيّنة وظهَرَ شَعرُ وجهه، صار هو نفسُه عضوًا في صِنْفٍ غالبٍ من الوجهة الجنسيّة ولم يَعُدْ يخضع للاختراق.

إضافةً إلى ذلك، الرّجالُ المنجذبون إلى الصّبيان المُرْد (الذين يوسمون بالمتخنّثين بسبب عدم ظهور شعر وجوههم) كانوا أيضًا يميلون إلى النساء، ويتزوّجون وينجبون

أطفالًا. ومهما يكن، [٣٢٤] فإنّ الرّوميّ يدين مِثْلَ هذا الاستغلال الجنسيّ، لأسبابٍ متّصلة بخَيْر الإنسان ولأنه يناقضُ شريعةَ الإسلام. المتعةُ الجنسيّة يمكن أن تُلبّى ويُستمتَع بها، لكنّ ذلك لا يكون إلّا ضمن حدود الزّواج.

والزّعمُ الذي يذهب إلى أنّ العلاقة بين شمس والرّوميّ كانت علاقةً مادّية ومن قبيل اشتهاء المماثل يسيء فهْمَ السّياق الذي نحن إزاءه. فالرّوميُّ، الرّجلُ البالغُ عمرُه أربعين عامًا المنشغِلُ بالرّياضات والمجاهدات وتدريس الفِقْه، ولن نتحدّث هنا عن انهماكه في اتّباع سُنّة النّبيّ [عليه الصلاة والسّلام]، لم يخضع لنزوةِ اشتهاءِ إتيان شمس ذي الستّين عامًا من العُمر، الذي كان في أية حال مِثْلَ الرّوميّ مواظبًا على اتّباع سُنّة النّبيّ ومضادًّا لفكرة القُرْب من المولى سبحانه من خلال تأمّل الجمال البشريّ. وقد استعملَ الرّوميُّ رمزيّةَ حبِّ المماثل في الجِنْس، أو، على نحو أكثر دقّةً، حُبَّ الغِلْمان المُرْد في غزليّاته الموجَّهة إلى شمسٍ بوَصْفه المعشوقَ الإلهيّ، لكنّ هذا لا يعدو أن يكو مجاراةً لتقليدٍ عمرُه ثلاثُ مئةِ عامٍ في شِعْر المَدْح في الأدب الفارسيّ.

رمزيّةُ الخَمْر في غزليّات الرّوميّ:

شَرْبُ الخَمْرِ والمشروبات المُسْكِرة الأخرى حَرامٌ في الإسلام، برغم أنّ السُّكْرَ بالخمر كان جزءًا منتظمًا من احتفالات البلاطات الملكيّة في إيران، ومن ذلك بلاطات السّلاجقة. وبرغم أنّ الفِقْه الحنفيّ لا يحرِّم تحريمًا مطلقًا شُرْبَ خمر التّمر (النّبيذ)،لم يكن عُلماءُ الدّين وأربابُ الوَرَع يشاركون في هذا أو غيره من المشروبات المُسْكِرة، على الأقلّ أمامَ أنظار الناس. لم يكن تقطيرُ الخَمْرِ واستهلاكُها وبيعُها محرَّمةً في الممالك الإسلاميّة، في أيّة حال، على المسيحيّين والزردشتيّين واليهود. وحاناتُ الخمرِ

(بالفارسيّة: خرابات) خارجَ المدنِ الرّئيسة لم توفِّر فقط الشرابَ، بل وفّرت أيضًا الموسيقا، والرّاقصات والبغايا. وبرغم أنّ وجودَ مِثْل هذه الأماكن كان يجرح الحساسيّات الأخلاقيّة للعلماء ويُغري بعضَ المسلمين بارتكاب الذّنوب، كثيرًا ما كانت الحكوماتُ تتحمّلها، بل تفرض عليها الضرائب. فرضَ الأيّوبيون مِثْلَ هذه الضّريبة في بلاد الشام قبْلَ عام ١٢١٥م، عندما ألغاها مؤقتًا السلّطانُ العادلُ، ثمّ أُعيدَ فَرْضُها وبعدئذٍ ألغاها مرّة أخرى الجوادُ في عام ١٢٣٧م. ألغى السّلطانُ المملوكيُّ بيبرس ضريبةَ الخمر واللّهو مرّةً أخرى في عام ١٢٦٦م، لكنّه في عام ١٢٨١م أُنشئ مكتبٌ صغيرٌ جدًّا في دمشق لجباية هذه الضريبة إلى أن اضطرّته اعتراضاتُ العلماء إلى الإغلاق. ومهما يكن، فإنه في عام ١٢٩٩م تقريبًا، سمح قبچاق، والي غازان خان في دمشق، لحانات الخمر أن تعمل مرّةً أخرى. ومنذ أن غادر دمشقَ، أغلقها ابنُ تيميّة مباشرةً، محطِّمًا أواني الخمر ومحذّرًا المالكين لتلك الحانات. ويذكرُ لنا ابنُ كثير أنّ إحدى الحانات في دمشق بلَغَ دخلُها ألْفَ درهم في اليوم (Zia 33, 185).

وبينما كان مُفترَضًا أنّ المسلمين، خاصّةً العُلماءَ (الذين كان مطلوبًا منهم تقديمُ المثال الأخلاقيّ للمجتمع)، لا يشاركون في مِثْل ذلك، كان كثيرٌ من المسلمين يتردّدون على الحانات أو الخرابات (كما يقول لنا الشّعراءُ)، حيث يمكنهم أن يُسْرفوا في شُرب الخمر وينغمسوا في الفِسْق والفجور. كان الاختلافُ إلى أمكنةٍ كهذه، لهذه الأسباب، مستحِقًّا للتّوبيخ في ذاته وكان الأشخاصُ الذين يعملون هناك منبوذين اجتماعيًّا. [٣٢٥] وبرغم ذلك نجد شمسَ الدّين التّبْريزيّ يعلّق على هؤلاء الآثمين في المجتمع وعلى حانات الخمر:

لنذهبْ لحظةً إلى الخرابات [الحانات]، ولنَرَ تلك النّسوةَ المسكينات. تلك النّسوةُ المسكيناتُ خلقهنّ الله. سواءٌ أكنّ من أهل السّوء أم من أهل الصلاح، لنِ نظرْ إليهن. لنذهبْ أيضًا إلى الكنيسة، ولننظرْ إليهنّ. لا يمتلك أحدٌ القدرةَ على عمل ما أعملُه. ما أقومُ به لا ينبغي للمقلّد أن يقتدي به (Maq 302).

أُحِبُّ الكافرينَ، من جهة أنّهم لا يدّعون المحبّةَ. يقولون: « نعم، نحن كافرون، أعداء». فلنعلِّمْهم المحبّةَ، نعلِّمهم في العُزلة. أمّا مَنْ يدّعي أنّه يحبُّ، وهو لا يحبُّ، فهو خطيرٌ جدًّا.

من ينظر إلى هذه الحانات بعين الشّفقة، يعلمُ أنّ ذلك حرامٌ، ومستوجبٌ للحَدّ والزّجْر، لكنّه يسكب العبراتِ شفقةً ويقول: يا أللهُ، خلِّصهم من الذّنوب، وخلّصْني أنا والمسلمين جميعًا.

والآنَ، إن كان لديك القدرةُ على أن ترى الشّيخَ في الحانات جالسًا ويأكلُ مع صاحب الحان، وتراه في المناجاة، وتكونَ ثابتًا في أمر اعتقادك بالشيخ، فإنّ هذا نفسَه عملٌ كبير. وإن لم تكن لديك القدرةُ على ذلك، فعندما تراه في الحانات قُلْ: «لا أعلمُ سِرَّ ذلك، هو يعلمُه، واللهُ يعلمه». وعندما تراه في المناجاة قُلْ: «نعم، أعلمُ هذا، هذا شيءٌ طيّب». شيءٌ طيّبٌ أيضًا، عندما لا تكون لديك القدرةُ، أن ترى الشّيخَ وهو في الحانات في عين المناجاة، وعَيْنِ الكعبة وعَيْنِ الجنّة (Maq 298-9)

بعضُ الصوفيّة، خاصّةً الملامتيّة، كانوا على الحقيقة يشربون الخمر. وحتّى أولئك الذين لم يشربوا منهم، استعملوا الخمرَ رمزًا للسُّكر الإلهيّ أو العِرْفانيّ. وخلافًا لأولئك العلماءِ والزّهاد الذين كانوا يعبدونَ الله خوفًا، ويُحصون ذنوبَهم وحسناتِهم، جاعلين الأحكامَ والأوامرَ التي راعَوها في مقابل تلك التي انتهكوها أو أهملوها، مثّلت الخمرُ

التّأثيرَ المفقِد للوعي الناشئ عن المحبّة المفرطة لله، وليس خوفًا من النّار أو طمعًا في الجنة، بل لأنّ العابدَ كان يتوق إلى الفَناء في الإلهيّ. تمثّل الخمرةُ سِرّ الجلال الكبريائي the mysterium tremendum، أي الإحساسَ بحضور الله في عَقْلِ العابد وقلبه، وذلك في مقابل عِلْم شريعة الحقّ الذي جعلَه العلماءُ الرّسميّون الهدفَ من دراساتهم الدّينيّة. وعلى النحو نفسه، يرفضُ شعرُ الصوفيّة العقلانيّةَ في مقابل العِشْقِ، صيغةِ الإخلاص المتّقد. وفي لغة الشعر، قد يُفضي الإخلاصُ المفرِط لدى العاشق الصّادق للحقّ إلى الاتهام بالكُفر، لكنّ هذا العِشْق الصّادق ينبغي أن يفضَّل على الإيمان التقليديّ.

ومهما يكن، فإنّ هذه مجازاتٌ شعريّة. وبرغم أنّ المجاز الشّعريّ والممارسة الشّخصيّة يتداخلان في حال بعض الشّعراء (حافظ، مثلًا)، من الصّعب جدًّا تصوّرُ الرّوميّ يشربُ الخمرة. وبرغم أنّه ربّما أظهرَ شفقةً على أولئك الذين كانوا يشربونها أو تحمُّلًا لهم أكثر مما أظهره كثيرٌ من العلماء ـ مثلما يحضّ شمسٌ في المقاطع السّابقة ـ يقصد شعرُ الرّوميّ يقينًا إلى هذا المعنى الرّمزيّ للخمر، الذي رسّخه شعراءُ فُرسٌ كسنائي والعطّار، وشعراءُ عربٌ كابن الفارض، ترسيخًا قويًّا.

مقاطعُ كثيرة في المثنويّ تشير إلى التأثيرات الضّارّة والمزعجة للسُّكْر الأرضيّ. فالشّابُّ الذي غلبتْه سَوْرةُ الشّراب يترنّح في الطّريق مثل [٣٢٦] شيخ عاجز. الخمرةُ الرّمزيّةُ، التي تأتي من العهد الذي قطعه الإنسانُ للحقّ تعالى منذ الأزلَ (K 7:172)، لا تُسكِر فقط لليلةٍ واحدة، كالخمرة الأرضيّة (M4: 2095-100). وفي مكان آخر يقول الرّوميّ لقُرّاء مثنويّه إنهم يمتلكون عقلًا ولا ينبغي لهم أن يغطّوه بِستار الشهوة. فالشّهوةُ تفعلُ فِعْلَ الخمرة والحشيش، اللذين لا يمسّهما رجلٌ عاقل. ومهما يكن، فإنّ

الرّوميّ مرّةً أخرى يُظهِر أنّ هذه الخمرة الحقيقيّة المُسْكِرة التي يذكرها ذاتُ قيمةٍ رمزيّة. وكلّ شهوانيّةٍ تُغلِق أعيننا وتُصِمّ آذاننا. فهي ليست فقط خمرةً تُحدِث السُّكْر، لأنّ الشيطانَ لم يشرب الخمر، بل كان سَكِرًا بالغرور(M4: 3611-15).

فرانكلين د. لويس

ترجمه إلى العربيّة

أ. د. عيسى علي العاكوب



الجزء الثاني

ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً

حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وشعره



الرّوميّ

ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا

حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وشعره

عنوان الكتـــاب: الـرّومـيّ ماضيـًا وحاضـرًا، شرقـًا وغربـًا
حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمـه وشـعره
اسـم المؤلــف: فرانكلين د. لويس
اسـم المترجـم: أ. د. عيسى علي العاكوب
الموضـــــوع: تصوّف
عدد الصفحات: 638 ص
القيـــــــاس: 17.5 ❖ 25 سم
الطبعـة الأولى: 1000 / 2016 م - 1437 هـ
تصميم الغلاف: جمال الأبطح
ISBN: 978-9933-536-57-2

© جميع الحقوق محفوظة لدار نينوى
Copyright ninawa



سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتــف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org

 دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
 Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل او اقتباس، او ترجمة، اي جزء من هذا الكتاب،
باي وسيلة كانت من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

الــرّومــــــيّ

ماضيـًا وحاضـرًا، شرقـًا وغربـًا

حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وشعره

تأليف

فرانكلين د. لويس

الكتاب الثاني

ترجمه إلى العربيّة

وراجع أصوله الفارسيّة وقدّم له

أ. د. عيسى علي العاكوب

Rumi
Past and Present, East and West
The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi
Franklin D. Lewis
Oneworld - Oxford

المؤلّف:

ـ فرانكلين د. لويس Franklin D. Lewis ، الأستاذُ المشاركُ للّغة الفارسيّة في قسم دراسات الشّرق الأوسط وجنوبيّ آسية في جامعة إموري Emory University في أطلنطة (أمريكة)، والخبيرُ في الأدب الفارسيّ.

ـ في عام ١٩٩٥م، فازت رسالتُه عن الشّاعر الفارسيّ سَنائي الغزنويّ بجائزة السّنة لأفضل رسالة دكتوراه من مؤسّسة الدّراسات الإيرانيّة.

ـ وفي عام ١٩٩٦م، بدأ العملَ بالبحث المضني الذي اكتمل بمُولَّفه **«الرّوميُ: ماضيًا وحاضرًا، شرقًا وغربًا»** الذي نُشر ليلقى تصفيقًا نقديًّا من كلّ الأكاديميين والقرّاء العاديين.

ـ ثمّ في عام ٢٠٠١م، وتقديرًا لهذا الكتاب، ظفر لويس بجائزة جمعيّة الزّمالة البريطانيّة ـ الكويتيّة

Britih-kuwait Friendship Society Award

التي تقدّمها الجمعيّةُ البريطانيّة لدراسات الشّرق الأوسط لمؤلِّف أحسن كتابٍ منشورٍ في بريطانية العظمى، كائنًا بذلك أوّل أمريكيّ ينالُ الجائزةَ في تاريخها ذي السّنوات الأربع [في ذلك الحين].



الأشعار

الشّعرُ الفارسيّ:

[٣٢٧] لم يكن جلالُ الدّين الرّوميّ شاعرًا محترفًا، مِثْلَ سَعْدي في عصره الذي عاش فيه، أو مثلَ معظم الشعراء الفُرس الذين كانوا ينظمون الشعر في القرنين السّابقين له. وحتّى في بلاطات السّاسانيّين قبْلَ الإسلام، نظم الشّعراءُ المغنّون أناشيد وغزليّاتٍ من أجل الحكّام، ومتابعةً للمثال الذي قَدّمه أبو نُواس في بلاط هارون الرّشيد والمتنبّي (الذي عرفنا أنّ الرّوميّ كان يستجيد أشعارَه) في بلاط سيف الدّولة، طلب معظمُ الشّعراء الفُرس شهرتَهم في البلاط أو، في حال شعراء الملاحم أو قِصَص الحبّ والمغامرات، كالفِرْدوسيّ ونِظامي، قدّموا قصائدَهم بعد نظمها إلى حاكمٍ محلّي، كان يمكن أن يثيبهم بالمال ويساعدهم في رواج شعرهم. كان الشعراءُ المحترفون عادةً ينظمون الشّعرَ لسُلطانٍ أو أميرٍ أو لأفرادٍ عالي الرّتبة من ضبّاط الجيش، وكانوا يحظون في مقابل ذلك برعاية الدّولة - مُرتَّبٍ من البلاط أو مكافأة مباشرة على أشعار معيّنة. ويكثر شعرُ المديح في الإشادة بالحكّام المختلفين، لأنّ مِثْلَ هؤلاء الشّعراء كانوا يقدّمون قصيدةً احتفاليّة في مناسباتِ الدّولة، والاحتفالاتِ بذكرى أمرٍ مهمّ، ومجالسِ شراب السّلاطين والمناسباتِ الاحتفاليّة الأخرى.

وإلى جانب هذا الشّعر الذي تُمليه حِرْفةُ الشاعر، وُجِد تقليدٌ شعريّ عاميّ، في شكل رُباعيّاتٍ عادةً، كثيرًا ما كان ينظمه ويؤدّيه (يغنّيه) شعراءُ لم يتلقّوا تعليمًا أو حتّى أمّيّون على وزنٍ خاصّ به، وكان يُتداول شِفاهًا. ومن هذا القبيل كانت أشعارُ عمر الخيام أو بابا طاهر الهمذاني أو أبي سعيد أبي الخير.

وقبْلَ ولادة الرّوميّ بما يقرب من مئة سنة، أبدع سنائي (تـ ١١٣١م) طريقةً لنوعٍ جديد من الشّعر مع مصدرٍ بديلٍ للرّعاية ـ كان يُنشَد شعرٌ تعليميٌّ وعظيّ في مجالس علماء الدّين والوعّاظ والقُضاة، خاصّةً أولئك الذين لديهم مَيْلٌ إلى التأمّل الأخلاقيّ و [٣٢٨]التفكّر فيما وراء الطبيعة. قبْلَ سنائي بنصف قرن، انهمك ناصر خُسْرو في نَظْمِ أشعارٍ دينيّة مذهبيّة، لكنّ كونَه شاعرًا إسماعيليًّا جعله يعيش حياته تقريبًا في الدّعْوة إلى مذهبه، مؤيَّدًا من جماعته الدّينيّة، التي كان إمامُها الدّنيويّ والرّوحيّ مقيمًا في مصر. ومع إنشاء التّجمّعات التعبديّة المنظّمة والطّرق الصوفيّة، وترافقَ ذلك مع انهيار الإمبراطوريات الفارسيّة ـ التّركيّة الكبيرة كالغَزْنويّين والسّلاجقة، أخذت الموضوعاتُ الدّينيّة والعِرْفانيّة تغلب على الشعر الفارسيّ.

ينتمي الرّوميُّ إلى هذا الصّنف من الشعراء الذين ليسوا بمحترفين، الذين لم تعتمد حيلتُهم على مدْح السّلاطين أو الحكّام الآخرين وإطرائهم، بل على التعبير عن حقيقة الدّين. وحتّى في خطبة الجمعة في المسجد كان على الخطيب أن ينتقي كلامَه بعناية لكي ينصح الحاكم من دون أن يؤذيه على نحو صارخ. وفي عالَم «الخانقاه»، في أيّة حال، يمكن أن يتوجّه الشّعرُ الأخلاقيّ والصوفيّ إلى جمهورٍ من عُلماء الدّين ولا ينبغي دائمًا أن يتحدّث عن مسائل سياسيّة (هذا برغم أنّ الشعراء كثيرًا ما كانوا طبعًا يخفون التعليقَ على القضايا السّياسيّة بالقِصَص التي كانوا يروونها شعرًا).

ويبيّن سلطانُ وَلَد الاختلافَ بين الشّعر الاحترافيّ وشِعْر الأولياء بتفصيل كبير (SVE 53-5). فعندما ينظم الشّعراءُ المحترفون الشّعرَ، يستعملون فِكَرَهم وخيالهم لإظهار مواهبهم ونَحْت مبالغات كاذبة من الكلمات. أمّا عندما ينظم الأولياءُ الشّعرَ، فإنّهم يعبِّرون عن روح القرآن، ذلك لأنّهم محوا أناهم وهواهم في الإلهيّ ويتحرّكون وفقًا لمشيئة الحقّ. فالأولياءُ، من هذه الناحية، إنما ينظمون الشّعرَ «بعد تَرْكٍ للحِرص وفَناءٍ للنفس... وصار فعلُهم وقولهم من الخالق... وليس إظهارًا لأنفسهم، بل إظهارًا لعظَمة الحقّ». يتصوّرُ الشعراءُ المحترفون أنّ شعرَ الأولياء غيرُ مختلف عن شعرهم:

> **النّسيمُ عندما يهبُّ من ناحية روضةٍ يأتي برائحة الوَرْد، وعندما يهبّ من ناحية مزبلة يأتي برائحة كريهة، برغم أنّ النسيم هو هو، لكنّه بسبب الممرّ المختلف تغدو رائحتُه مختلفة. وكلُّ من تكون لديه مشامٌّ يدرك الفرقَ بين الاثنين.** (SVE 53)

وفي الحال التي نبقى فيها في شكّ في شأن انتماء شاعرٍ إلى فئةٍ من الفئتين، يعود سلطانُ وَلَد بعد قليلٍ إلى موضوع الشّعر الدّنيويّ في مقابل الشّعر الرّوحيّ. ويقول (SVE 211-12) إنك إن أحببتَ أن تقرأ دواوينَ شعراء مِثْل أنوري وظهير الفاريابي، فأنتَ « من أهل هذا العالم، ويسيطر عليك الماءُ والطّين». أمّا إن كنتَ تنجذب نحو دواوين سَنائي والعطّار، فإنّ هذا يعني أنك « من أهل القَلْب ومن زمرة الأولياء الصالحين». وخيرٌ لك تمامًا أن تقرأ أشعار الرّوميّ « التي هي مُخُّ مُخِّ كلامِ سنائي والعطّار، وحسَنُ حَسَنِه، وزبدتُه».

ويقولُ الرّوميُّ نفسُه إنّه عندما بدأ لأوّل مرّةٍ بنَظْم الشّعر، شَعَر بأنّه مضطرّ إلى ذلك بدافع عظيم (بالفارسيّة: «داعيه اى بود عظيم كه موجب گفتن بود»). ويمكننا

افتراضُ أنّ هذا يشير أوّلًا إلى الشّعر الغنائيّ المتمثّل في الغزليّات، ذلك لأنّ الرّوميّ يمضي إلى القول إنّ هذا الاضطرار إلى الشّعر قد فترَ إلى درجة كبيرة في آخر حياته (الحديث ٥٤، فيه ما فيه ١٩٩). ويعيد أفضلُ إقبال (IqL xi) تاريخَ هذه المرحلة من «النّشاط الغَزَليّ... المخصّص للسّماع والرقص» إلى ما بين عامي ١٢٤٥ و ١٢٦١م تقريبًا، منذ وصول شمس إلى ابتداء نَظْم المثنويّ.

توقيعُ الرّوميّ الواشي [تخلّص الرّوميّ]:

[٣٢٩] إنّ مجموعةَ الغزليّات المنسوبةَ إلى جلال الدّين الرّوميّ تُعرف عادةً بـ «ديوان شمس تَبْريز»، أو «كُليّات شمس تَبْريزي». وما من شكّ، في أيّة حال، في أنّ الرّوميّ ألّفَ مجموعَ الغزليّات الموجودة في الطّبعات المنشورة (برغم أنّ قصائدَ مصنوعة كثيرة وجدَتْ طريقَها إلى مخطوطات الغزليّات). وإنّ تقاليدَ جنس الغزَل الفارسيّ تقتضي من الشاعر أن يتّخذ لنفسه اسمًا مستعارًا وأن يذكر ذلك الاسْمَ عادةً في آخِر كلّ غزليّة، في القسم الذي يسمّى في الفارسيّة «التخلّص». وكان الشّعراءُ الفُرس يتحدّثون نموذجيًا بلسان الجَمْع، لا بلسان الفَرْد، وكانوا يراعون الآدابَ والرّسوم المعتمدة في النّظْم. ويمكن أن نقول إنّ الاسْمَ المستعار الذي يختاره الشّاعر، برغم أنّه مرتبطٌ طبعًا بأسلوبٍ مميَّز وبالمضمونات الخاصّة المميِّزة لشاعرٍ معيّن، قدّم للجمهور نوعًا من شخصيّة المسرح، وليس لزامًا الحالةَ الخاصّة للشاعر نفسه. ولهذا السّبب، قلّما استعملَ شاعرُ الغَزَل اسمَه المحدَّد (محمّدًا مثلًا) أو كنيتَه (أبا القاسم، مثلًا)، بل كان يستعمل نموذجيًا اسمًا مستمدًّا من راعيه الذي يرعاه (كما فعَلَ سَعْديّ) أو اسمًا يصف حِرْفَته أو كمالاتِه وفضائلَه أو منزلتَه الاجتماعيّة ..إلخ (من

ذلك مثلًا: العطّار، أي الصيدلانيّ؛ حافظ، وهو مَنْ حفِظ القرآنَ)، أو اسمًا يكون علامةً لاشتياقٍ أو صفةٍ روحيّة (مثل «سَنائي» المنسوب إلى السَّناء بمعنى النّور). وبهذا «التخلّص» كان الشاعرُ، على الحقيقة، يوقّع أشعارَه، وهو توقيعٌ كان يُفرغه في النّصّ، عادةً في صورة مناجاة لاسمه المستعار، بقصد تعزية نفسه، أو تلخيص وضعه، أو حَضّ مستمعي شعره. ومن أمثلة ذلك أنّ حافظًا الشّيرازيّ يكتب في البيت الأخير من غزليّة معبّرةٍ عن الكرْب والحُزْن:

ـ فيا حافظُ، الزمِ الصّمتَ لأنّه لا أحدَ يعلم الأسرارَ الإلهيّة

فمَنْ ذلك الذي تسأله عما حَصَل في الأزمنة الغابرة؟

ومثلما رأينا، كان يُشارُ إلى الرّوميّ في جماعة محبّيه، وفيما بعدُ على امتداد العالم الإسلاميّ، بـ «مولانا» أو «مولاي». ولم يستعمل هو نفسُه هذه اللّقبَ في الإشارة إلى نفسه، في أيّة حال. وفي غزليّاته كان يستعملُ توقيعَيْنِ، إمّا «خاموش» (الصّمت) وإمّا «شمس تَبْريز». في الغزليّات التي يَظهرُ فيها تعبيرُ «خاموش»، يطلبُ هذا التعبيرُ عادةً إنهاءً للشكوى من الألم الوجوديّ المِمضّ الذي عاش الشّاعر تحت وطأته في غياب المعشوق. وهذه الكلمةُ تحتجّ فعليًّا على الاسم المستعار، مشيرةً إلى مفارقة عَجْزِ الكلمات عن التعبير عن سرّ الجلال والعظمة الذي يُحِسّ به الشّاعرُ في حضرة هذا المعشوق الرّبانيّ. فالغزليّةُ إذن تنتهي بحديثٍ عن صمتٍ مشخَّص، تجسيدٍ لـ «طريق النّفيّ via negativa» كما يقال في العِرْفان المسيحيّ؛ ويعملُ التوقيعُ أيضًا في صورة أمرٍ للقارئ أو للصّوفيّ التّائق إلى كَشْف أسرار المحبّة الصوفيّة: الصّمتَ! إنّه ليس بالكلام بل بالمعاناة تُعْرَف الحقيقة.

إنّ «شمسَ تَبْريز»، التوقيعَ الثاني الأكثر شيوعًا في غزليّات الرّوميّ، يوحي بأنّ

الرّوميّ اختار الاسم المستعار «شمس تَبْريز» بقَصْد الاتّحاد مع روحه. ولهذا السَّبب، تُعرف مجموعةُ غزليّاتِ الرّوميّ بـ «ديوان شمس تَبْريز»، الذي يميل وفقًا لتقاليد التأليف في ذلك العصر إلى الإيحاء بأنّ مؤلّف الغزليّات هو شمسُ تَبْريز، مثلما هي الحالُ في «ديوان سَنائي» أو «ديوان حافظ» ـ أي الأعمال الشعريّة المجموعة لسنائي أو حافظ. لكنّه في مستطاعنا أيضًا أن نفهم بوساطته «مجموعةَ غزليّات شمس تَبْريز». مخطوطٌ قديم جدًّا على الأقلّ، ولعلّه نُسِخ في الرُّبع الأوّل من القرن الذي أعقب وفاةَ الرّوميّ، أظهر الحاجةَ إلى إيضاح هذه المسألة بالتعليق الذي يقول: «ديوانُ مولانا جلال الدّين، الذي يستعملُ اسمَ «شمسِ التّبْريزيّ » في بعض الغزليّات». وسواءٌ أختارَ الرّوميُّ نفسُه هذا اسمًا لمجموعة غزليّاته أم لم يختَرْ، يُظهر ذلك اتّحادَه بالمعشوق الإلهيّ، المتجلّي على نحو غالبٍ في شخص شمس تَبْريز، الذي أحدث تحوّلَه الرّوحيَّ وعبَّر عن اشتياقه الصوفيّ. وليس كلٌّ من غزليّات الرّوميّ تستدعي ذكرى شمس الدّين أو حضورَه، في أيّة حال؛ إذ نجد أيضًا بعضَ الغزليّات موجَّهًا إلى صلاح الدّين زركوب أو حسام الدّين، أو إلى حَلْقة المريدين الصوفيّين ـ العُشّاق، أو الذين يتقدّمون في طريق عِشْق الحقّ.

وفي الغزليّات التي تحمل هذا التوقيع (التخلّص)، يُستدعى «شمس تَبْريز» نموذجيًّا أو يخاطَبُ بوصفه مُرشدًا أو معشوقًا إلهيًّا، وهو اسمٌ مستعارٌ مستقِلٌّ عن ناظمِ الغزليّة، الذي نفترض أنّه لسانُ الرّوميّ أو طالبُ المعانيّ الرّوحيّة. لكنّ التوسّلَ باسم شمس الدّين بلاغيٌّ ـ لا يمكن أن يكون هناك علاجٌ للألم والمكابدة اللذين يشعر بها المتكلّم، لا حلَّ في هذا المستوى من الوجود لابتعادنا وانفصالنا عن معشوقنا السّماويّ.

ولا شكّ في أنّ شمسًا هنا نوعٌ من المنشِد الخياليّ المثاليّ، المتحدِّث بشفتي الرّوميّ. ظهرَ بعضُ الشّكّ في شأن المؤلِّف الحقيقيّ للغزليّات نتيجةً لهذا الاسم المستعار، لكنّه إن بقي أيُّ شكّ فقد كتب غلام دستگير حيدر آبادي في عام ١٩٣٦م سلسلةً من تسع مقالات في «المعارف» تُثبت أنّ الدّيوان نظَمَه الرّوميّ (IqL 135).

الأوزانُ الشّعريّة:

يعبِّر الرّوميُّ أحيانًا عن إحباطٍ إزاءَ قيود الوزن العروضيّ، وأشهرُ نموذجٍ لذلك ما يقوله شعرًا في الغزليّة ٣٨ : «مُفتعِلُنْ مُفتعِلُنْ مُفتعِلُنْ قتلَتْني!» (انظر أيضًا «دراسات لشعرية الرّوميّ» في الفصل ١٣). لكنّ الرّوميّ شاعِرٌ إيقاعيٌّ جدًّا، وتأمّلٌ للنظام العروضيّ الذي تعامل معه ربّما يفيد أكثر مما يضرّ.

يعملُ الشّعرُ الفارسيّ القديمُ، متابِعًا الأبحرَ العروضيّة العربيّة، وفقَ أوزانٍ كمّيّة، مؤسَّسةٍ على تناوب مقاطعَ ذات زمنٍ طويل وقصير في أنماطٍ منتظِمة. وكما هي الحالُ في الشّعر اللاتينيّ أو اليونانيّ القديمَيْنِ، يُحسّ المستمعُ نظريًّا بالاختلاف بين المقاطع الطويلة والقصيرة في صورةٍ زمانيّة، وليس في صورة نَبْر، كما هي الحالُ في الإنكليزيّة. فالمصوِّتاتُ الفارسيّةُ u،و i و â تُعدُّ طويلةً، مثلما يفعلُ المصوِّتانِ المركّبان ayو ow؛ أمّا المصوّتاتُ o، و e، و a (أي الضمّة والكسرة والفتحة) فتُعدّ قصيرةً. ويستطيعُ الشّعراءُ استعمالَ عدد كبير من صُوَر تقصير الأصواتِ أو إطالتها في تصحيح المقاطع (ومن ذلك مثلًا أنّ الكسرة في آخر كلمةٍ يمكن أن تُعدّ طويلةً أو [٣٣١] قصيرةً، أمّا في الأساس فإنّ المقاطعَ المفتوحة ذاتَ المصوِّت الطويل تُعدّ طويلةً (فكلمةُ «رُومي»، مثلًا،

تتألّفُ من مقطعَيْنِ طويَليْنِ)، بينما تُعدّ المقاطعُ المفتوحة ذاتُ المصوِّت القصير قصيرةً (من ذلك مثلًا أنّ المقطعَ الأوّل في كلمة «غَزَل» يُعَدّ قصيرًا). كلمة «خُدَا»، الله، تُعدّ مقطعًا قصيرًا متبوعًا بمقطعٍ طويل (خُ قصيرٌ و دا طويلٌ).

وفي مقاطع مختومة بحرفٍ صامت، في أيّة حال، يَجعلُ مصوِّتٌ قصيرٌ المقطعَ طويلًا، ويجعلُ مصوِّتٌ طويلُ المقطعَ يُعَدّ من جهة الوزن طويلًا متبوعًا بمقطع قصير. ومن ذلك مثلًا أنّ المقاطع الثلاثةَ مُـ ـ حَمْ ـ مَدْ تُعدّ: قصيرًا ـ طويلًا ـ طويلًا ، أمّا الكلمةُ المؤلّفة من مقطعَيْن «جَ ـ لا ل» فتُعدُّ لأغراضٍ وزنيّة: قصيرًا ـ طويلًا ـ قصيرًا. وعلى النحو نفسه، الكلماتُ التي تنتهي بمجموعة أحرفٍ صامتة (مِثْل ست ، رگ، نگ، ند وغير ذلك) تُعدّ مصوِّتًا قصيرًا إضافيًا؛ أمّا كلمتا« شَمْسْ» و «رُوْمْ» فتُعدّ كلٌّ منهما من الجهة الوزنيّة مقطعًا طويلًا متبوعًا بمقطع قصير.

وهناك تشكيلةٌ كبيرةٌ من الأوزان يمكن أن يختار الشّاعرُ منها، وهي مرتبطةٌ في كثير من الأحيان بمزاجٍ خاصّ. وكلُّ «بيتٍ» من الشّعر الفارسيّ مركّبٌ من مصراعين، يَفصِل بينهما بصريًّا فراغٌ على صفحة الورق وكذلك عادةً انقطاعٌ نحويٌّ، أو وَقْفٌ. البحرُ العروضيُّ يتألّف من عددٍ محدَّد من الأوتاد [المسمّاة بالعربيّة تفاعيل] ومن ثلاثة مقاطع إلى أربعة (وتوجدُ بعضُ التغييرات). ومن ذلك مثلًا أنّ البحر المتقارب في شاهنامة الفردوسيّ يكرّر الوَتد U ـ ـ (الذي جرت العادةُ أن يُقالَ له: فَعُوْلُنْ) أربعَ مرّات في كلّ مصراع، ويكون المقطع الأخير مرخّمًا بحذف آخِرِ متحرّكٍ وساكنٍ منه:

تَـ ـ وا ـ نا | بـُ ـ وَدْ هَرْ | كه دا ـ نا | بـُ ـ وَدْ

U ـ ـ | U ـ ـ | U ـ ـ | U ـ

زِ ـ دَا ـ نِشْ | دِ ـ لِ يِـ | رِ بر ـ نا | بـُ ـ وَذْ

ـ U | ـ ـ U | ـ ـ U | ـ ـ U

ومعنى هذا البيت الذي هو مطلعُ شاهنامة الفردوسيّ:

مَنْ يكون عالِمًا يكون قادرًا   ومن العِلْم يكون القلبُ الهَرِمُ شابًّا

وفي هذا المثال، يتضمّن كلُّ بيتٍ لهذا السّبب اثنين وعشرين مقطعًا، خلافًا للتعدادات المقطعيّة العشرة (الخماسيّ التفاعيل) أو الثمانية (الرّباعيّ التفاعيل) الأكثر شيوعًا في بيتٍ من الشعر الإنكليزيّ.

ومهما يكن، فإنّ معظم الأوتاد المحتمَلة في أوزان الشعر الفارسيّ يتألّف من أربعة مقاطع. ولبناء بَحْر الرَّمَل، وهو البحرُ الذي نُظِم عليه مثنويُّ الرّوميّ، يكرِّر الوَتِدُ المتداوَلُ «فاعلاتن» (ـ U ـ ـ) ستَّ مرّاتٍ في كلّ بيت، لكنّ الوتد الأخير من كلّ مِصْراع يفقد المقطعَ الأخير، مقدِّمًا وتِدَيْنِ تامَّيْنِ من نوع ـ U ـ ـ متبوعَيْن بوَتِدٍ ناقصٍ من نوع ـ U ـ لإنشاء مصراعٍ واحد، بوجود مصراعَيْنِ متماثلَيْنِ يُقدِّمانِ بيتًا كاملًا:

بِشْ ـ نُو (و) اِينْ نِي | چونْ شِ ـ كا ـ يَتْ | مي ـ كُـ ـ نَدْ

ـ U ـ ـ | ـ U ـ ـ | ـ U ـ

أزْ جُـ دا يي | ها جِـ ـ كا ـ يَتْ | مي كُـ ـ نَدْ

ـ U ـ ـ | ـ U ـ ـ | ـ U ـ

ومعنى هذا البيت الذي هو مطلعُ المثنويّ:

استمعْ إلى هذا النّاي كيف يشكو   إنّه يتحدّث عن ألوان الفِراق والهَجْر

[٣٣٢] وهذا البيتُ من مثنويّ الرّوميّ يتضمّن اثنين وعشرين مقطعًا. ونذكر على سبيل المقارنة أنّ الأبياتَ ذواتَ الأحد عشر مقطعًا عند دانتي أو بترارك يتضمّن كلُّ بيتٍ منها أحدَ عشر مقطعًا، والبيتَ الإسكندريّ الفرنسيّ يمتدّ إلى اثني عشر مقطعًا، والبحْرَ الرّائج في الإنكليزيّة، الخماسيّ التفاعيل the pentameter، يقيس بالعشرة مقاطع. ولهذا السّبب، يتضمّنُ بيتانِ من **الكوميديا الإلهيّة** لدانتي العددَ نفسَه من المقاطع الذي يتضمّنه هذا البيتُ الواحد من أبيات المثنويّ؛ وبيتانِ من **«الفِرْدوس المفقود»** للشاعر الإنكليزيّ مِلْتُون ينقصان عنه بمقدار مقطعَيْن؛ وبيتان من **Bérénice** لراسين سيتجاوزانه بمقطعين. وتبعًا لذلك، ابتغاءَ أن نكافئ على نحوٍ تقريبيّ طولَ الـ /٢٦٠٠٠/ بيتٍ التي ينطوي عليها مثنويّ الرّوميّ مقطعًا مقطعًا، سنحتاج إلى أكثر من /٥٢٠٠٠/ بيت من المزدوج الحماسيّ الإنكليزيّ English heroic couplets. وبتعبيرٍ آخر، المصراعُ من بيت الشعر الفارسيّ المتوسّط يعادل بيتًا كاملًا من الشّعر الإنكليزيّ.

والشاعرُ يمكن أن يختار، اعتمادًا على المزاج الذي يريد أن يوجِده، بيتًا طولُه تفعيلتان (وهو غير شائع) أو ثلاثُ تفاعيل، أو أربعُ تفاعيل أو خمس، لكنّه ينبغي أن يحافظ على طولٍ واحدٍ مطّردٍ للبيت على امتداد القصيدة. وبينما يكون بعضُ أبيات الشعر الفارسيّ أقصرَ من مثال المثنويّ، تتضمّن أبياتٌ أخرى عمليًّا أكثرَ كثيرًا من اثنين وعشرين مقطعًا في البيت. والبيتُ الآتي المنظوم على بحر الهزَجَ ذي التفاعيل الأربع من إحدى غزليّات «ديوان شمس» يصل إلى ستّة عشر مقطعًا في المصراع الواحد أو اثنين وثلاثين مقطعًا في البيت، مكرّرًا النّمط U — — — ثماني مرّات في بيت واحد:

دِلاْ ـ نَزْ دِ | كسي بِنْشِينْ | كِه او آزْ دِلْ | خَبَرْ دَارَدْ

U– – – –| U – – – –| U – – –| U – – – –

به زيرِ آنْ. | دِرَخْتي رَوْ | كِه او گلْها | يِ تَرْ دَارَدْ

U– – – –| U – – – –| U – – –| U – – – –

ومعنى البيت:

أيُّها القلبُ، الزَمْ ذلك الذي لديه خبرٌ عَنِ القلب،

واستظلَّ بظِلّ تلك الشجرة التي لها أزهارٌ أكثر نضارةً

وإضافةً إلى هذه الأوزانِ البسيطة، يُعاقِبُ بعضُ الأبحر المركبة بين وَتِدَينِ مختلفين داخلَ بيتٍ واحد. فالبحر الخفيفُ مثلًا يضعُ جنبًا إلى جنبِ الوَتِدَ – U – – (فاعِلاتُنْ) والوتدَ U - U - (مُتَفْعِ لُنْ)،متبوعَينِ بصورةٍ ناقصة للوَتِد الأوّل U U – (فَعِلُنْ) الذي يمكن أيضًا أن يحلّ محلَّه الوَتِدُ – – (فَعْلُنْ) مثلما هي الحالُ في هذا البيت:

آهْ چه بي رَنْـ | گ و ـ بي ـ نـِ شانْ | كِه مَـ نَمْ

U – – – |U – U – | U U –

كي بـِ بي نَم | مـَ را چُ نانْ | كِه مَـ نَم

– U – – |U – U – | U U –

ومعنى البيت:

آهِ، أيُّ إنسانٍ عديمِ اللون عديمِ العلامةِ أنا!

فمتى أرى نفسي على ما أنا عليه؟

القافيةُ والرّديف [اللّازمة]:

كلُّ الشّعر الفارسيّ في القرون الوسطى يحافظ على القافية؛ وليس هناك مرادفٌ للشّعر المرسَل في الإنكليزية. وإضافةً إلى ذلك، مخطّطُ القافية يحدّده نوعُ الشّعر. فأشعارُ الحُبّ والأشعار الحماسية الملحمية تستعملُ دائمًا المثنويّ، أو المزدوِجَ، الذي ينتهي فيه [٣٣٣]مصراعا البيت الواحد بقافيةٍ واحدة، مثلما توضِحُ ذلك الكلماتُ المتناغمة المطبوعة بحرف أسود ثخين فيما يأتي (الكلماتُ التي تحتها خطّ ستوضَحُ بعد قليل):

ـ سِرّ من از نا لهٔ من دور **نيست**

لیک چشم وگوش را آن نور **نيست**

ـ تن ز جان وجان زتن مستور **نيست**

لیک کس را دیدِ جان دستور **نيست**

ـ آتش است این بانگ نای و**نيست** باد

هر که این آتش ندارد **نيست** باد

ـ آتشِ عشق است کاندر ني **فِتاد**

جوششِ عشق است کاندر مي **فِتاد**

ومعنى الأبيات:

ـ إنّ سِرّي غيرُ بعيدٍ عن نُواحي

ولكنْ أنّى لعَينٍ وأذنٍ ذلك النّورُ الذي تدركانِ به الأسرار؟

ـ وليس الجسمُ بمستورٍ عن الرّوح، ولا الرّوحُ بمستورٍ عن الجسم

لكنّ رؤيةَ الرّوح لم يؤذَنْ بها لأحَد

ـ إنّ صوتَ النايِ هذا نارٌ لا هواء،

فلا كان من لم تضطرم في قلبه مِثْلُ هذه النار

ـ إنّ النّارَ التي حلّتْ في النّاي هي نارُ العشق،

مثلما أنّ الجيشانَ الذي في الخمر هو جيشانُ العِشق

أمّا الغَزَليّةُ والقصيدةُ فلا تستلزمانِ قافيةً في نهاية كلّ مصراع ما عدا البيتَ الأوّل. وفي الأبيات الآتية جميعًا تُراعى القافيةُ في نهاية البيت فقط، مثلما هي الحالُ في الأبيات الثلاثة الأولى من هذه الغزليّة، التي تشبّه المعشوقَ بالسّماء والعشّاقَ أو العُبّادَ بالكواكب التي تمرّ بمنازل الكواكب:

برفتيم اى عقيقِ لا مكاني	ز شهرِ تو، تو بايد كه بماني
سفر كرديم چون استارگان ما	ز توهم سوي تو كه آسماني
يكي صورتْ رود، ديگر بيايد	به مهمان خانه ات زيرا كه جاني

ومعنى الأبيات :

انصرفْنا أيّها العقيقُ اللّامكانيّ،

من مدينتك، فعليكَ أن تبقى

سافرْنا مثلما تُسافر الكواكبُ

منكَ باتّجاهكَ أيضًا، ذلك لأنك سَماء

فتمضي صورةٌ وتجيء أخرى

إلى دار ضيافتك، لأنّك الرّوح

وكثيرٌ من هذه الغزليّات يكرّرُ لازمةً (تسمّى رديفًا بالفارسيّة) مباشرةً بعد كلمة

القافية في كلّ بيت؛ وفي الأبيات الافتتاحية من مثنويّ الرّوميّ، التي مرّت بنا قبل قليل، كلماتُ الرّديف، إن لم نتحدّث على نحو دقيق تمامًا، تُعدّ جزءًا من القافية ووُضِع تحتها خطّ. وفي الأبيات الثلاثة الآتية من غزليّة للرّوميّ موجّهة إلى صلاح الدّين، تُبرَز كلماتُ القافية على النحو نفسه بطباعتها بحرفٍ أسود ثخين ويوضع خطٌ تحت الرّديف ذي المقاطع الثلاثة:

مطربا اسرارِ ما را باز گو — قصّه هاى جان فَزا را باز گو

ما دهان بربسته ايم امروز ازاو — تو حديث دلگشا را باز گو

- - - -

چون صلاح الدّين صلاحِ جان ماست — آن صلاح جان ها را باز گو

معنى الأبيات:

[٣٣٤] أيّها المطربُ، تحدّثْ عن أسرارنا من جديد

ارو من جديد القِصصَ التي تنعشُ الأرواح

اليومَ نلتزمُ الصّمتَ المطبقَ بسببه

فأعِدْ أنتَ الحديثَ الذي يبعث في القلب السّرور

- - - -

ولأنّ صلاحَ الدّين صلاحٌ لأرواحنا

تحدّثْ من جديد عن ذلك الذي هو صلاحٌ للأرواح

ويستفيد الرّوميّ استفادةً كاملةً من ثراء القافية في الفارسيّة؛ إذ يستعمل تكرارًا قافيةً داخلية على نحوِ تردُ فيه كلمةُ القافية مرّتين أو ثلاثًا أو حتّى أربعًا مثلما تتطلّب قواعدُ العروض في بيتٍ من الأبيات. ويميل أيضًا إلى اختيار الأبحر الأكثر تدفّقًا ويستعملها

إيقاعيًّا، مثلما يتوقّع المرءُ في شعرٍ يُنظَم ارتجالًا لرقصٍ دورانيّ. ويُسهم استعمالُ أنواع الرّديف في كثيرٍ من الغزليّات أيضًا في توليد الإيقاع الثّريّ إيقاعيًّا والشّبيه بالغناء.

وقد لاحظ مترجمٌ للشّعر الفارسيّ أنّه من بين الشّعراء الإنكليز يشبه توماس ترَهِرن Thomas Traherne الرّوميَّ على نحو واضح جدًّا. وبرغم أن ترَهِرْن كثيرًا ما يمجِّد بفَرَحٍ معجزةَ الخَلْق، لا تبدو قصائدُه لأذني أبدًا مثيرةً للوَجْد أو خلّابةً من جهة الجَرْس. ولعلّ بعض قصائد ألجرنون تشارلز سوينبرن (مثل «Hertha»، و «The Triumph of Time»، والمقدِّمة لـ «Tristram of Lyoness»، و «Before the beginning of Years» إلخ..) تعالج موضوعاتٍ شبيهةً بموضوعات الرّوميّ في اقترابٍ قريب من الحِدّة الموسيقيّة لأوزان كثيرٍ من غزليّات الرّوميّ، برغم أنّ الجَهْوريّةَ الشديدة ومَزْجَ الألحان والخيالَ الأخّاذ لدى جيرارد مَنْلي هُبكنز Gerard Manley Hopkins (كالذي نجده مثلًا في «The Habit of Perfection»، و «The Blessed Virgin Compared to the Air we Breathe» و «Pied Beauty»، و «As Kingfishers Catch Fire»، إلخ..) تعنّ لخاطري أيضًا، هذا باستثناء أنّ ضروبَ ما يُعرف في الفارسيّة بـ «التركيب بند» وأساليبَ التعبير عند الرّوميّ تُدرَك على نحوٍ أكثر مباشرةً في الشطر الأعظم من غزليّاته. وإنّ السّبب في صعوبة أشعار الرّوميّ هو أنها تتّخذ سياقًا من المباحث الإلهيّة والدّقائق العرفانية لم تكن إشاراتُه واضحةً دائمًا لقُرّاء الفارسيّة في أواخر القرون الوسطى، مثلما تُظهِر الشّروحُ الكثيرة، وأكثرَ قليلًا للقارئ الفارسيّ الحديث الذي لم يتمكّن في العلوم الإسلاميّة القديمة، وأكثرَ من ذلك للقارئ الغربيّ الذي لا عِلْمَ له بعالَمِ المباحث الإلهيّة في أشعار الرّوميّ. ويبدو لي أيضًا

أنّ هناك تشابهًا مع أشعار ولت ويتمان Walt Whitman، من جهة الأوزان وكذلك في إبداعية اللغة المجازية ووضوح التعبير.

ويمكن طبعًا الاستمتاعُ بقِصَص المثنويّ من حيث هي قِصَص، باطّلاعٍ قليلٍ على سياقها العامّ، أو حتّى من دون سياق. ومهما يكن، فإنّه بسبب اعتماد المنظومات القصصيّة على الأحداث والتمثيلات أكثرَ من اعتمادها على اللّغة والشّعر في توصيل رسالتها، وبسبب أنّ معظم قرّاء الشّعر الحديث لديهم اهتمامٌ قليل بقراءة القِصَص الشّعريّة الطويلة، أُدخِلت أجزاءٌ قليلةٌ من المثنويّ هنا. وقد أُعِدّت محاولةٌ لأن تَظهر هنا أيضًا الأبياتُ الافتتاحيّة الجذّابة للمثنويّ، أغنية النّاي، وعددٌ من القِصَص الأخرى المختارة عشوائيًّا. وفي الأعمّ الأغلب، برغم ذلك، لا أرى فائدةً كبيرة في وضع المثنويّ في شكلٍ شعريّ. أولئك الذين يرغبون بالمعنى العميق للمثنويّ عليهم أن يقرؤوا ترجمةَ نيكلسون الدّقيقة للمثنويّ وشَرْحَه له. والذين يريدون فقط [٣٣٥] أن يتذوّقوا نكهةَ الحكايات في مقدورهم أن يقرؤوا التّرجمات المنثورة التي أعدّها آربري ونيكلسون.

أمّا الغزليّاتُ فإنّ المفهومَ والصُّوَر الخياليّة تتحدّث على نحو مباشر تقريبًا ولا تحتاج إلى قدر كبير من التأمّل. ومهما يكن، فإنّ هناك بعض الإلماعات التي تستعصي على القارئ غير المسلم؛ ومعظمُ هذه الإلماعات موضَحٌ في التعليقات. بعضُ الإحالات الواضحة إلى آيات القرآن تُوضعُ بين قوسين، بجانب النصّ. القُرّاءُ الجادّون يحتاجون إلى البحث عن هذه الإشارات في القرآن. ولابدّ من أَخْذ العِلْم بأنّه ليس كلُّ الترجمات الإنكليزيّة للقرآن يتّبع ترقيمَ الآيات القرآنيّة نفسَه؛ فإن لم تستطع العثورَ على الإحالة فعليك أن تُجيلَ الطَّرْف في المنطقة المجاورة لكي تصل إلى القسم المُراد أو تستعمل ترجمة أخرى.

خمسون منظومةً شعريّةً:

الغزليّة ١ چه دانستم كه اين سودا مرا زين سان كند مجنون D 1855

البحر:U ـ ـ ـ U|ـ ـ ـ ـ U|ـ ـ ـ ـ U| ـ ـ ـ ـ (الهزج)

ـ كيفَ عرفتُ أنّ هذا الهوَس يجعلُني مجنونًا على هذا النّحو

ويجعلُ قلبي مِثْلَ جهنّم اضطرامًا، وعينيَّ مثلَ جيحون سكبًا للدّمع؟

ـ كيفَ عرفتُ أنّ سيلًا يختطفني على حين غِرّةٍ

ويُلقي بي مثْلَ سفينةٍ في وسط بَحْرٍ مليء بالدّم

ـ فيضربُ موجٌ تلك السّفينةَ فيمزّقها لوحًا لوحًا

ويندفُع كلّ لوحٍ إلى الأسفل بسبب الدّورانات المختلفة

ـ ويرفع تمساحٌ رأسَه ويشرب ماءَ البحر هذا،

فيغدو هذا البحرُ الذي لا نهاية لامتداده يَبَسًا كالصحراء

ـ وتشقُّ أيضًا تلك الصحراءُ التمساحَ المجفِّفَ لماء البحر

فينجذب إلى القَعْر على حين غِرّة بيد القهر مثل قارون

ـ وعندما حصلتْ هذه التّحوّلاتُ ولم يبقَ صحراءُ ولا بحرٌ

كيف أعلمُ كيف حدث ذلك وقد غَرِق «كيف» في «اللا كيف»

ـ إنّ الكيفيّات التي بها أعرفُ كثيرةٌ، لكنّني لا أعرف،

إذ ابتلعتُ زَبَدَ الأفيون من أجل إغلاق فمي في ذلك البحر

تعليقات:

[٣٣٦] قارونُ، الذي يتطابق أحيانًا مع كرويسوس اليونانيّ Greek Croesus أو كُورا في التّوراة، هو في القرآن رجلٌ جعلَه غِناهُ المفرط مغرورًا ومتكبّرًا.

وقد رفض أن يُصغي إلى التحذيرات من أنّ غناه المادّيّ لن ينفعه في الآخرة، وقد ابتلعته الأرضُ في خاتمة الأمر (K 28: 76-81). تحطُّمُ ألواح السّفينة يشير إلى قصّة موسى والخضر، مثلما فُصِّلت في القسم الذي يحمل العنوان: «الصوفيّة السُّيّاح» في مقدّمة هذا الكتاب. ولأنّ سلطان وَلَد يشبّه علاقةَ شمسٍ بالرّوميّ بعلاقة الخضر وموسى، في مقدورنا أن نستنتج أنّ هذه الغزليّة تصف معاناةَ الرّوميّ بعد اختفاء شمس. «اللّاكيفُ» لقبٌ للحقّ [سبحانه]. والحقُّ تعالى لا يمكن أن يُطلب منه (لأنّنا لا نستطيع أن نفهم) ولا ينبغي أن يُطْلَب منه (لأنّ ذلك مجافٍ للّياقة والأدب) أن يبيّن منطقَ أفعاله.والأفيونُ يعني [في الإنكليزيّة] opium (من الكلمة اليونانيّة opion)، لكنّه كان يُستعمل أحيانًا تِرْياقًا في الرسائل الطّبّيّة في القرون الوسطى الإسلاميّة. كان يُستعمل تِرْياقًا للتسمّم والماليخوليا، وربما أيضًا للغرق (انظر تعليقات نفيسي، Sep 329-33).فبين التأثير المخدِّر للعَقّار واندفاع الماء في فيه، يقع الشاعرُ صامتًا.

الغَزَليّةُ ٢ اي رستخيزِ ناگهان وي رحمتِ بي منتها D1

الوزن ـ ـ U ـ|ـ ـ U ـ | ـ ـ U ـ|ـ ـ U ـ (الرّجَز)

يا يومَ القيامةِ المفاجئ، ويا رحمةً لا منتهى لها

يا ناراً مضطرمةً في أَجَمَةِ الفِكَر

اليومَ جئتَ ضاحكًا، جئتَ مفتاحًا للسّجن

جئتَ إلى الشّاكين، مثل عطاء الله وفضله

أنتَ حاجبٌ للشّمس، وشَرْطٌ للرّجاء

أنتَ المطلوبُ، أنتَ الطالبُ، أنت المنتهى والمبتدا

نهضتَ في الصُّدور، زيّنتَ الفِكْرَ

أثرتَ الرّغائبَ، ثمّ أذِنتَ بتحقيقها

[٣٣٧] يا أيّها المانِحُ الرّوحَ وليس له بدَلٌ، يا لذّةَ العِلْم والعمل

الباقي كلُّه ذريعةٌ ودَغَلٌ (*)، هذا عِلّةٌ وذاك دواء

ومن هذا الدَّغَلِ صِرْنا حُولًا، أو حاقدين على مَنْ لا ذنبَ له

ثَمِلينَ بالحُورِ العِينِ حينًا، وبالخبز والحِساء حينًا آخر

انظرْ إلى هذا السُّكْر، واتركِ العقلَ، وانظر إلى هذا النَّقْل (**) واتركِ النَّقْل،

فإنّه من أجل قليلٍ من الخُبز والبَقْل، لا يليق كثيرٌ من الشّجار والجَدَل

تُلقي تدبيرًا له مئةُ لون، تُلقيه على الرّوم والحبش

وتُلقي فيما بينهما الحَرْبَ، في اصطناعٍ لا يُرى

افركْ أذنَ الرّوح في خفاء، وتجنّب الآخرين بالاعتذار

الرّوحُ يصرخ: «ربِّ خلّصني» واللهِ إنّ هذالَغوٌ أيّها الملك

فالصّمتَ، لأنّني مستعجلٌ جدًّا، وذهبتُ نحو أسفل العلَم

ضَعِ الورقَ، واكسر القلَمَ، فقد دخل السّاقي قائلًا هيّا

تعليقات:

هذه هي الغزليّةُ الأولى في ديوان الرّوميّ في ترتيبه الحاليّ، وهكذا يبدأ بكلمة «القيامة» في البيت الأوّل . ويشير تعبيرُ «الحُور العِين» إلى الحِسان

---

* ـ الدَّغَلُ: دَخَلٌ في الأمر مُفْسِدٌ، أي احتيالٌ وغِشٌّ ومخادعة [المترجم].

** ـ النَّقْلُ: ما يُتنقّل به على الشّراب، وقد يُضمّ أوّلُه أو الضمُّ خطأ [المترجم عن المحيط] ـ أما «النَّقْل» الثانية فتعني الروايات والمجادلات [المترجم].

المشهورات في الجنّة اللّائي يذكرهنّ يذكرها القرآن، اللّائي سيؤنسنَ المؤمنين (K 44: 54, 52:20, 56: 22). الصّفةُ اليوميّة التي يصوّرها الحِساء والخبز في هذه الغزليّة، والطّريقةُ السّاخرة في تصوير الشاعر نفسَه يتلقّى التقريع بفَرْك أذن روحه، تجعلانِ الغزليّةَ تبدو منظومةً في مناسبةٍ معيّنة ـ يبدو الأمرُ تقريبًا كأنّ شمسًا جاء على نحوٍ مفاجئ عندما كان الشاعرُ وأصحابه حول مائدة الطعام. [٣٣٨] ولأنّ شمسًا هو السّاقي هنا، كان يمثّل مصدرَ السُّكر ورفْضَ الصِّيغ العقلانيّة للخطاب.

الغزليّة ٣ آن شكل بين وآن شيوه بين، آن قدّ وخدّ ودست وپا **D5**

الوزن: ـ ـ U ـ ا ـ ـ U ـ ا ـ ـ U ـ ا ـ ـ U ـ (الرَّجَز)

ـ انظرْ إلى ذلك الوجه، وانظرْ إلى ذلك الدّلال، ذلك القَدّ والخدّ واليد والقدَم

انظر إلى ذلك اللّطف، وانظر إلى ذلك الذّكاء، وانظر إلى ذلك البدر الذي يرتدي قَباء

ـ أأ تحدّثُ عن السَّرْو أم عن المرْج، أأتحدّث عن الشّقيق أم عن الياسمين

أأتحدّثُ عن الشّمع أم عن وعاء الشّمع،أم عن رَقْص الوَرْد أمام الصَّبا

ـ أيُها العشقُ المتأجّجُ كبيتِ النّار، جئتَ في شكلٍ وصورة

وأغرت على قافلة القلب، فأعطِ لحظةَ أمانٍ يافتى

ـ في ناري وفي حُرَقي، أُمضي اللّيلَ حتّى الفجر،

كم أنا سعيدٌ منتصرٌ من وجه ذلك الذي هو «شمس الضُّحى»

ـ أدورُ حولَ قمره، وأسلّمُ عليه من دون شفة،

وأُلقي بنفسي على الأرض، من قبْلِ أن يقول: «هيّا، أَقبِلوا»

ـ أنتَ روضةُ العالَم وبُستانه، أنتَ عينُ العالَم وسِراجُه،

أنتَ أيضًا وجَعُ العالَم وجُرحُه، عندما تضع قَدَمَكَ في الجفاء

ـ آتي لِأَرهنَ روحي، فتقول: «لا تضايقْني، امضِ»

أخدمُ إلى أن أعود، فتقول: «تعالَ، يا أبلهُ»

ـ [٣٣٩] صار خيالُه جليسًا للعشّاق المحترقين

فلا غابتْ صورتُك لحظةً من أمام أعيننا

ـ أيُّها القلبُ، ماذا حدثَ لقَرارك؟ ـ ماذا حدثَ لمشاغلك؟

من يقطعُ نومَك هكذا في الصّباح وفي المساء؟

ـ قال القلبُ: «حُسْنُ وجهه، ونرجسُ عينيه السّاحر،

وسُنبُلُ حاجبه، وياقوتُ شفتيه الحلو»

ـ أيّها العشقُ، إنّ لكَ أسماءً وألقابًا كثيرة عند كلّ فَرْدٍ من الناس،

وأنا اللّيلةَ الماضية سمّيتُك باسم آخر: «داءٌ لا دواءَ له»

ـ يا مَنْ رونقُ روحي منكَ، أدور كالأفلاك منك،

فأرسِلْ قمحًا، أيّها الرّوح، لكي لا تدور الطّاحونةُ من دون سبب

ـ لن أتكلّم بعدَ ذلك، فقُلْ هذا البيتَ واكتفِ به:

«ذابَ روحي من هذا الهَوَس، ارفُقْ بِنا، يا ربَّنا»

تعليقات:

Agiary (بيتُ النّار) هي الكلمةُ التي يستعملها الزّردشتيّون المتحدّثون بالإنكليزية اسمًا لمعبد النار (بالفارسيّة: آتشكده). الزّردشتيون لا يعبدون النّار، بل يبجّلونها بوصفها رمزًا للقوّة الخيّرة في الكَوْن. ولأنّ الأمر كذلك،

يقدِّم الرّوميُّ هنا إشارةً معقّدة إلى المعشوق الإلهيِّ المتّخِذ صورةً بشريّة، وهي صورةٌ تغدو بؤرةَ عبادة أهلِ الإيمان. جمالُ هذا الفتى الرّبّانيّ يستبدّ بالناظر ويختطف قلبَه، مثلما أنّ قاطعَ طريقٍ يمكن أن يهجم ويسلب قافلةً تحمل بضاعةً من مدينة إلى أخرى. قائلُ هذا الشّعر يناشدُ هذا المظهرَ الرّاحةَ والأمانَ.

«الفتى» تعني شابًا (وربّما حتّى عضوًا في تنظيمات الفُتوَة) وتوحي بشابّ محارب، فارس، برغم أنّه متمسِّكٌ بآداب الفروسيّة، لديه القدرةُ على السَّلْب. و«شمسُ الضحى» تشير طبعًا إلى اسم شمس تَبْريز وإلى آية في القرآن. هيّا [الصّلا، أو صلا ـ بالفارسيّة] هي عادةً دعوةٌ إلى البَدْء بتناول الطعام. عينا المعشوق [٣٤٠] تشبَّهان بالنّرجس، وشفتاه بالياقوت؛ والحاجبُ، لأنّه معقوصٌ ومعطّر، بالسُّنبُل. والإشارةُ إلى دوران الطّاحونة توحي بأنّ الغزليّة أُعِدّت للسّماع.

الغزليّة ٤ يار مرا، غار مرا، عشق جگرخوار مرا D37

الوزن ـ U U ـاـ U U ـاـ U U ـاًـ U U ـ (السّريع)

ـلِيَ صاحبٌ، لِيَ غارٌ، لِيَ عشقٌ آكِلٌ للكبد،

أنتَ الصّاحبُ، أنت الغارُ، أيّها السيِّد، احمِني

أنتَ نوحٌ، أنتَ روحٌ، أنتَ الفاتحُ والمفتوح

أنتَ صدْرٌ مشروحٌ، لي عند باب الأسرار

أنتَ نورٌ، أنتَ مائدةُ ضيافة، أنتَ حظٌّ منصور

أنتَ طائرُ جبلِ الطّور، وقد جرحتَني بمنقارك

أنتَ قطرةٌ، أنتَ بحرٌ، أنتَ لُطفٌ، أنتَ قهرٌ

أنتَ سُكّر، أنتَ سُمّ، لا تُؤذِني أكثر

أنتَ حجرةُ الشمس، أنتَ منزلُ الزُّهَرة

أنتَ روضةُ الأمَلِ، ائذنْ لي بالدخول، أيّها الحبيب

أنتَ النّهارُ، أنت الصّيام، أنتَ محصولُ الشّحّاذ

أنتَ ماء، أنتَ إبريق، اسقِني هذه المرّة

أنتَ حَبّةٌ، أنتَ فَخٌّ، أنتَ خمرةٌ، أنتَ كأس

[٣٤١] أنتَ ناضج، أنتَ نيءٌ، لا تتركْني من دون إنضاج

لو توقّف هذا الجسدُ عن الدّوران، لما قطَعَ الطّريقَ على قلبي

رحلتَ، لكي لا يكون لي هذا القولُ كلّه

تعليقات:

قصّةُ الصّاحب في الغار مصدرُها القرآن، وتشير إلى هجرة محمّد [عليه الصلاةُ والسلام] من مكّة مع أبي بكر، صاحبه الأوحد. ولأنّ أهلَ مكّة كانوا يتعقّبونهما ويقصدون إلى الفتك بهما، تواريا عن الأنظار داخلَ غار. ويُقال إنّ عنكبوتًا نسج بيتًا له فوق فتحة الغار، موهمًا أنّه لم يدخل أحدٌ الغارَ منذ وقت. تعبير الصَّدْر المشروح، المستمدّ من الآية ١ من سورة الشّرح، يشير لأوّل وهلة إلى الوحْي الذي أنزله الحقّ [تعالى] عندما كان محمّد في ظروف صعبة، لكي يُطمئنه ويجعل صدره يتّسع، أو يمتلئ بالسرور. ومهما يكن، فإنّ كتبَ السّيرة تحتوي على قصّةٍ في شأن شقّ صَدْر النّبيّ محمّد من جانب مَلَك، وإخراج قلبه، وغَسْلِه وإعادته. ومن البيت الأخير نستطيع أن نستنتج أنّ الشّاعر نَظَم هذه الغزليّة لكي تُنشَد أثناء الدّوران في السّماع. والظّاهرُ أنّها تعود تاريخيًّا إلى فترة غياب شمس المؤقّت أو رحيله الدّائم.

الغزليّة ٥ أي سخت گرفته جادوى را D 116

الوزن: ـ ـ U | U ـ U ـ | U ـ ـ (هزَج أخرب مقبوض)

يــا مَــنْ امتلكْــتَ ناصــيةَ الــسِّحْر	وجعلــتَ الأسـدَ غـزالًا
من سِحْرِك صارت العينُ تـرى الـشيء شيئَيْن	ووضعتَ في العَـينِ نظـرَيْن
أظهـــرتَ مـــن الـــتُّرُنج برقوقًـــا	متى صـار الـتُّرُنجُ برقوقًـا؟
جعَـــلَ سِـــحْرُك الحمـــلَ ذئبًـــا	وأظهـر مـن القمـح شعيرا
جعــل سِــحْرُك طومــارَ الخيــال المنطــوي	منــشورًا للبقــاءِ والخلــود
[٣٤٢] ومن سِحْرِكَ صارت لحيةُ الجاهلِ الغـويّ	ممتلئــةً بــريح الهدايــة
جعلَنــــي سِــــحْرُكَ سوفـــسطائيًّا	يا مَنْ جعلْتَ الهنديَّ تركيّـا
وفي احتــدام المعركــة جعلــتَ الفِيَلــةَ القويّــة	تبــدو مِثْــلَ البعوضــة
دَعِ التقـــديرَ والقـــضاء يحتربـــان	لكي يظهر أنّ أحـدَهما حـقّ
لا تكـــنْ سوفـــسطائيًّا، اصـــمُتْ	أطلـــقْ لـــسانَ المعنـــى

تعليقات:

الغاراتُ التي فتحت الهندَ باسم الحكّام المسلمين نفّذها في الأعمّ الأغلب أسرةُ سلاطين الغزنويّين الأتراك. وقد اكتسب التُّرْكُ سمعةً طيّبةً لكونهم محاربين شجعانًا، في البدء عندما كانوا غِلْمانًا [عبيدًا] إذ ألّفوا بما لديهم من قدرة حرَس الخليفة؛ وفيما بعد عندما كانوا الحكّامَ لشرقيّ إيران، في زمان الغزنويّين والسّلاجقة. وكثيرًا ما يشبَّه المعشوقُ بأميرٍ محاربٍ تركيّ شابّ يقتلُ عشّاقَه يَمنةً ويَسْرةً ثمّ يتركهم بسِحْره المتغطرس. ومن وجهةٍ أخرى، يُعَدُّ السِّحْرُ عمومًا عملًا من أعمال الكهّان والوثنيين وغير المسلمين. «اللسانُ

المعنويّ» في البيت الأخير يشير إلى المعنى الباطنيّ العميق الصحيح، في مقابل الفهم السطحيّ. الكلمةُ المقابلة للكلمة الإنكليزيّة Meaning هي «معنويّ»، التي يمكن أيضًا أن تشير إلى «مثنويّ الرّوميّ» ـ أي مزدوجات المعنى الحقيقيّ. القضاءُ والتقديرُ مصطلحان يُظهران مشكلةً محيِّرة في الإسلام، وهي مشكلةٌ عالجها المثنويّ (انظر الفصل ٩، فيما بعد).

الغزليّة ٦ دل چو دانه ما مثال آسيا D 181

الوزن: ـ U ـ ـ |ـ U ـ ـ |ـ U ـ (الرّمَل)

القلبُ كالحَبّ، ونحن كالطّاحونة فمتى تعلمُ الطاحونةُ سببَ هذا الدّوران

الجسمُ كالحجر وماؤه الفِكَر يقول الحجرُ: «الماءُ يعلم ما جرى»

[٣٤٣] يقول الماء: «اسألِ الطحّانَ فإنّه هو الذي وضعَ هذا الماءَ في المجرى»

فيقول لك الطحّانُ: «أيْ آكلَ الخُبز، إن لم يَدْرْ هذا فمن يكونُ الخبّازُ؟»

إنّ ما جرى سيكونَ كثيرًا، فاصمتْ واسأل المولى [تعالى] لكي يخبرك

تعليقات:

ليس مستغربًا أنّ الأفلاكيّ (Af 370-1) يجعل نَظْمَ هذه الغزليّة في طاحونة. وسواءٌ أصحّ هذا أم لم يصحَّ، ينبغي أن تشير مجازاتُ الدّوران إلى عملية الدّوران في السّماع. وقد حاولتُ أن أحوّل هذه الغزليّة إلى الترتيب الوزنيّ للأبيات ذوات المقاطع الأربعة.

الغزليّة ٧ گفتا كه: «كيست بر در؟» گفتم: «كمين غُلامت D 436

الوزن: ـ ـ U ـ | U ـ ـ |ـ ـ U ـ| U ـ |U ـ ـ (المضارع)

قال: «مَنْ بالباب؟» ـ قلتُ: «عبدُك الوضيع»

قال: «فأيُّ شأنٍ لك؟» ـ قلتُ: «أُقرِئُكَ السّلامَ، أيّها العظيم»

قال: «فإلى متى تُلاحقُني؟» ـ قلتُ: «حتّى تدعوني»

قال: «فإلى متى تجيش؟» ـ قلتُ: «حتى القيامة»

أقمتُ دعوى العِشْق، وحلفتُ على ذلك الأيمانَ

إنّي بسبب العِشْق أضعتُ المُلْكَ والشهامة

قال: «مِنْ أجل الدّعوى يطلبُ القاضي شاهدًا»

قلتُ: «إنّ شاهدي هو دمعي، ودليلي هو شحوبُ وجهي»

قال: «إنّ الشّاهدَ مجروح، فعيناكَ مذنبتان»

قلتُ: «بعظمةِ عَدْلِك، إنّهما من العُدول ولا غرامةَ عليهما»

[٣٤٤] قال: «فمَنْ كان رفيقُك؟» ـ قلتُ: «خيالُك، أيّها المِلِك»

قال: « فماذا دعاكَ إلى هنا؟» ـ قلتُ: «أريجُ كأسِك»

قال: «فعلى أيّ شيءٍ تعزم؟» ـ قلتُ: «على الوفاء والمحبّة»

قال: «فماذا تريدُ منّي؟» ـ قلتُ: «لطفك الشامل».

قال: «فأيُّ مكانٍ أفضل؟» ـ قلتُ:«قصْرُ قيصر»

قال:«فماذا رأيتَ هناك؟» ـ قلتُ:«مئة كرامة»

قال: «فلماذا هو خالٍ؟» ـ قلتُ:«خشيةَ قاطع الطريق»

قال: «فمَنْ قاطعُ الطريق؟» ـ قلتُ:« إنّه الملامة»

قال: «فأينَ الأمانُ؟» ـ قلتُ: « في الزّهدِ والتقوى»

قال: «فما الزّهدُ؟» ـ قلتُ: «إنّه طريقُ السّلامة»

قال: «فأين الآفة؟» ـ قلتُ: «في طريق عشقِك».

قال: «فكيف أنتَ هناك؟» ـ قلتُ: في استقامة

فكثيرًا ما جرّبتُك، لكنّني لم أنتفع بذلك

مَنْ جرّبَ المجرَّب حلّت به الندامة

فصمتًا، فإنّي لو ذكرتُ لك غوامضَ أقواله

لَهِمتَ على وجهك لا يوقفُك بابٌ ولا سقف

تعليقات:

في شأن قوله: «أريجُ كأسك» (بوي جامت ـ بالفارسيّة)، يجعل فروزانفر مكانَ «جامت» الواردة هنا «جانت»، الأمرُ الذي يُخِلّ بالقافية قليلًا. ويرويها آربري هكذا: «جامت» (MPR 1: 178)، وهي القراءةُ التي اعتمدتُها هنا؛ لأنّ بلاطات الملوك مرتبطةٌ بمآدب الشّراب والكؤوس المطليّة بالجواهر وحقّ السِّحرية. ومهما يكن، فإنّ الرّوميّ لم يكن فوق هذه الرُّخَص وفي نواحٍ كثيرة يبدو «بوى جانت» (أي أريج روحك) أكثرَ قوّةً. وتروي الغزليّة لقاءً رمزيًّا أو صورةَ مَنام، يقطعها الشاعرُ بعدئذٍ في البيت الأخير (إذ يقول لنفسه: اصمتْ)، خشيةَ أنّ حقيقةَ ما قد رآه تكون أكبر من أن تُسمَع.

الغزليّة ٨ ـ هر نَفَس آوازِ عشق مى رسد از چپ وراست **D463**

[٣٤٥] الوزن: ـ U U ـ I ـ U ـ U I ـ U U ـ I ـ U U ـ

في كلّ نَفَسٍ يأتي صوتُ العِشْقِ من اليسار واليمين

نمضي إلى الفَلَك، فمَنْ لديه العَزْمُ على التمتّع بالمشاهد؟

فقد كنّا في الفَلَك، كنّا أصحابًا للمَلَك

ونرجعُ إلى المكان نفسِه جميعًا، فتلك هي مدينتُنا

نحنُ أسمى من الفلَك، وأعظمُ من الملَك

فلماذا لا نتجاوزُ الاثنين، ومنزلُنا هو الكبرياء؟

إنّ الجوهرَ الصّافي لا ينتمي إلى عالَمِ التّراب

فلماذا هبطتُم؟ ـ احملوا أمتعتكم، أيُّ مكانٍ هذا؟

الحظُّ الشّابُّ حبيبُنا، وتقديمُ الأرواح عملُنا

وأميرُ رَكْبِنا فخرُ الدّنيا المصطفى

مِنْ ألَقِه انشقّ القمر، ليس في وسعه أن يُطيق النّظرَ إليه

وقد نال القمرُ حظًّا عريضًا، لأنّه شحّاذٌ صغير يستجدي منه النور

الرّائحةُ الطّيّبة لهذا النّسيم من تثنّي ضفيرته

وشَعْشعةُ هذه الصّورة من ذلك الجبين الشبيه بـ«والضّحى»

فانظرْ في قلبي كلَّ لحظةٍ انشقاقَ القمر

فلماذا تنصرفُ عينُك عن النظر إلى مِثْل هذا المشهد؟

[٣٤٦] الخَلْقُ مِثْلُ طيور الماء، مولودونَ في بحر الرّوح

فكيف يقيمُ هنا طائرٌ طلَعَ من ذلك البحر؟

نحنُ دُرَرٌ في البحر، كلُّنا موجودون فيه

وإلّا فلماذا يتتابعُ الموجُ من بَحْر القَلْب؟

جاء موجُ «ألستُ»، فركّبَ سفينةَ القالب [الجسد]

ومرّةً أخرى عندما تحطّمت السّفينة [الجسد] حان وقتُ الوَصْلِ واللقاء

تعليقات:

تبدو هذه الغزليّةُ تذكّر بالعروج اللّيلي لمحمّد [عليه الصّلاة والسّلام] إلى السّماء (المِعْراج) أو بميلاده. إحدى المعجزات المرويّة عن محمّد أنّه شقّ القمرَ نصفَين. «المصطفى» نعتٌ لمحمّد. في شأن «والضّحى» انظر التعليق على الغزليّة ٣. «ألستُ بربّكم؟» هو السّؤالُ الذي يعرضُه الحقّ تعالى على بني آدم في العهد الأَزَليّ الذي قطعَه الإنسانُ لحضرة الحقّ، الذي أجاب فيه كلُّ إنسان مندفعًا بالإيجاب [كان الجواب: «بَلى»]. الحكايةُ التي يرويها الأفلاكيُّ في شأن هذه الغزليّة (Af 266-8)، حول طَلَبِ سعديّ الشّيرازيّ من الرّوميّ غزليّةً جديدةً وإرسالها إلى الحاكم، مشكوكٌ في صحّتها تمامًا. وليس ثمّة إشارةٌ إلى أنّ سَعْديًّا، المعاصرَ للرّوميّ، لديه أيُّ اطّلاعٍ على غزليّات الرّوميّ. وقد أنشد أولو عارف چلبي هذه الغزليّةَ لمريديه في قُونِية في الجمعة الأخيرة من ذي القِعْدة من عام ٧١٩هـ/ كانون الثاني ١٣٢٠م لكي يهيّئهم لقبول وفاته، التي حدثت بعد شهرٍ تقريبًا.

الغزليّة ٩ نوبتِ وصْل ولقاست، نوبتِ حَشْر وبقاست D 464

الوزن: ـ U U ـ |ـ U ـ |ـ U U ـ |ـ U ـ (المنسرح)

هذه نوبةُ الوَصْلِ واللقاء، هذه نوبةُ الحَشْرِ والبقاء

هذه نوبةُ اللّطفِ والعطاء، هذا بحرُ الصّفاء في الصّفاء

ظهَرَ دُرْجُ العطاء، وصلتْ غُرّة البحر [٣٤٧]

تنفّسَ صُبحُ السّعادة، وما الصّبحُ؟، إنّه نورُ الحقّ

مَنِ الصّورةُ والتصوير؟ ـ مَنِ المَلِكُ والأميرُ؟

هذا الحكيمُ الشّيخُ مَنْ هو؟ ـ هذه جميعًا حُجُب

علاجُ الحُجُبِ مِثْلُ هذه الجيشانات

وعَيْنُ هذه المذاقاتِ في رأسِكَ وعينِك

ملفوفةٌ في رأسِكَ، لكنّ لكَ رأسَيْن:

هذا الرّأسُ التّرابيُّ من الأرض، وذاك الرّأسُ الطّاهرُ من السماء

وما أكثرَ الرّؤوسَ المبعثرةَ في باطن التّراب

لكي تعلمَ أنّ رأسًا من تلك الرّؤوس الأخرى في الأسفل

ذلك الرّأسُ الأصليُّ محتجبٌ، وذلك الرأسُ الفَرْعيّ مُعايَنٌ مشاهَد

فاعلَمْ أنّ وراءَ هذا العالَمَ عالمًا لا نهايةَ له

فشُدَّ وثاقَ الزِّقِّ أيّها السّاقي، فإنّ الخمرَ لا تحملُنا إلى هناك،

وكوزُ الإدراكاتِ ضيّقٌ في هذا الجسد الإنسانيّ

ومن ناحية تَبريز أضاء شمسُ الحقّ فقلتُ له:

«إنّ نورَك متصلٌ بالجميع ومنفصلٌ أيضًا»

الغزليّة ١٠ بار دگر ذرّه وار، رقص كُنان آمديم **D1720**

الوزن: ـ U U ـ ا ـ U ـ(U) ا ـ U U ـ ا ـ U ـ (المنسرح)

مرّةً أخرى مثلَ الذّرّات في الهواء جئنا نرقص

مِنْ ناحية فَلَكِ العشق، جئنا ندور

وفي ميدان العِشْق، صِرْنا مِثْلَ كرةٍ

حينًا انطلقْنا نحو جانب الميدان، وحينًا جئنا إلى الوسَط

العشقُ يضطرُّ الإنسانَ إلى الحاجة، فإن كنتَ كذلك فإنّه لائق بك

ولأنّنا أتينا من تلك الناحية توًّا، ألم نأتِ كذلك؟

أنتَ سيّدُ المجلس، وأهلُ المجلسِ حاضرون

فَأْتِ بالماءِ الشّبيه بالنّار، فإنّنا لم نأتِ من أجل الخُبز

ولأنّك تجري في عروقنا، وقد جعلتْنا جراحُنا بسببك بؤساءَ،

فالشكرُ لِلّه أنّنا نجيء سريعًا إلى الحياة

يا شمسَ الحقّ، إنّ عِشقَك هذا متعطّشٌ إلى دَمي

[٣٤٨] وقد جئتُ والسّيفُ والكفنُ تحتَ إبطي من أجل ذلك

لا يُبطِلُ ثورةَ تَبْريز إلّا مِلْحُك

يا فخرَ الأرض، في عِشْقِكَ جئنا بثورة الزمان

الغزليّة ١١ روسر بنه به بالين، تنها مرا رها كنْ **D 2039**

الوزن: ـ ـ U ـ| U ـ ـ| ـ ـ U ـ| U ـ ـ (المضارع)

اذهبْ، ضَعْ رأسَك على وسادتِك، اتركْني وحيدًا

اتركْني خَرِبًا سَهِرًا الليلَ مُبتلًى كما أنا

أنا وموجُ الأسى، طولَ اللّيلِ حتّى الصّباح، وحيدًا

وإنْ شئتَ فتعالَ وارْحم، وإن شئتَ فاذهَبْ واجفُ

فِرَّ منّي، لكي لا تقعَ في البلاء أيضًا

آثِرْ طريقَ السّلامة، اتركْ طريقَ البلاء

أنا وماءُ عينيّ انزوينا في زاوية الغمّ

فأدِرِ الطّاحونةَ مئةَ مرّة بماء عينيّ

إنّ لي معشوقًا مستبدًّا، له قلبٌ قاسٍ كالحجر

يقتلُ ولا يقولُ له أحدٌ: «دبِّر الدّية»

ليس على مليكِ الحِسانِ واجبُ الوفاء

فيا أيّها العاشقُ الشاحِبُ الوجه، اصبِر، كنْ وفيًّا

إنّه داءٌ لا دواءَ له إلّا الموت

فكيف أقولُ داوِ هذا الدّاء؟

اللّيلةَ الماضية، رأيتُ في المنام شيخًا في محلّة العِشق

أشار إليّ بيده قائلًا: «تعالَ إليّ»

فإن كان في الطّريق تِنّينٌ، فإنّ العِشقَ مِثْلُ الزُّمُرّد

وببَرْق هذا الزُّمُرّد اطردِ التّنّين

فاكتفِ، لأنّني ذاهِلٌ، وإن كنتَ ذا براعاتٍ إضافيّة

فاقرأ تاريخَ أبي عليّ، ونبِّهْ أبا العلاء

تعليقات:

يروي الأفلاكيّ (Af 589-90) أنّ الرّوميّ، الذي ظلّ يُسجِّع ويوقّع الشّعر حتّى آخر حياته، نظَمَ هذه الغزليّةَ وهو على فراش الموت. أمّا سلطانُ وَلَد، المهتاجُ اهتياجًا شديدًا، فلم يكن يبارحُه، لكنّه كان محتاجًا جدًّا إلى الرّاحة، وهكذا أكّد له الرّوميّ أنّه شعَرَ بالتحسّن وشجّع سلطانَ وَلَد على الانصراف والاستراحة. بعدئذٍ أخذَ ينظم هذه الغزليّةَ، التي دوّنها حسامُ الدّين چلبي. وينطوي هذا على كلّ مؤشّراتِ قِصّةٍ أُعِدّت لتناسبَ الغزليّة. والمرجَّحُ كثيرًا أنّ الغزليّةَ تعودُ تاريخيًّا إلى مرحلة أسى الرّوميّ المتأجّج إثر الاختفاء النهائيّ لشمس، برغم أنّنا رأينا قبْلُ أثرًا ضئيلًا من الرّاحة في عيني شيخٍ متقدِّم في

السّنّ. وفي الثقافة الشعبيّة القديمة، [٣٤٩] كان يُعتقد أنّ الزُّمرّدة تطرد التّنانين لأنّ أَلَقَها الأخضر كان يُعميها أو يوهمها أنّها ترى تِنّينًا آخر. ويُتَّخذ «أبو عليّ» إشارةً إلى أبي عليّ بن سينا، الذي يمثّل نمطَ الفيلسوف الحكيم، أمّا «أبو العلاء» فيُتّخذ إشارةً إلى أبي العلاء المعرّيّ، وهو فيلسوف مادّيّ. وكلاهما يمثّل حدود الخطاب العقلانيّ عند الرّوميّ.

الغزليّة ١٢ ز اوّل بامداد سرمستى D 3153

الوزن: UU ـ ـ | U ـ U ـ | ـ ـ (الخفيف)

منذ أوّل الصّباح أنتَ ثمِلٌ وإلّا فلماذا عقدتَ العمامةَ معوجّةً

واللهِ، إنك اللّيلةَ الماضيةَ طولَ اللّيل إلى السَّحَر

كنتَ تشربُ الخمرةَ صرفًا، لم تُمزج بشيء

واضِحٌ في وجنتيكَ ولونِكَ وعينيكَ

أنك كنتَ تتعاطاها وتتناولُها

فمِنْ ذلك الذي كنتَ تشربُه، أعطِ شُرّابَ الخمر

يا مَنْ أنتَ وليُّ النعمةِ للوجودِ كلّه

دخَلَ الأسدُ اليومَ مجالَ الصّيد

فارتعدت الجبالُ والوديانُ هَلَعًا

ولن تتخلّص منه بالجَرْي فضَعْ رأسَك كالعاشق وستنجو

وستكونُ في أمانٍ دائمًا عندما تتّصل بدار أمانِه

فِرَّ من الكلام ستّينَ فرسخًا فمِنْ فَخّ الكلام أنتَ في هذا الفخّ

تعليقات:

الغزليّتان الثانيةَ عشرة والثالثة عشرة تُظهران كيف أنّ الرّوميّ أعاد استعمالَ الموضوعاتِ والأبيات في غزليّات مختلفة في مناسبات مختلفة. الغزليّتان ٣١٥٣ و ٣١٥٤ تبدأان كلتاهما بالبيت نفسه وتعالجان الموضوعَ نفسَه، لكنّ كلًّا منهما تتطوّر على نحو مختلف.

الغزليّة ١٣ ز اوّلِ بامداد سرمستی **D 3154**

الوزن: U<u>U</u> ـ ـ I ـ U ـ U I ـ ـ I ـ ـ (الخفيف)

منذ أوّلِ الصباحِ أنتَ ثمِلٌ

وإلّا فلماذا عقدتَ العِمامةَ معوجّةً

إنّ عينيكَ ثمِلتانِ جدًّا اليومَ

كأنّك الليلةَ الماضيةِ كنتَ تشربُ الخمرَ صِرْفًا

أنتَ روحُنا وشمعُ مجلسِنا

[٣٥٠] السّلامُ عليك، أسعيدٌ أنتَ؟

شربتَ الخمرة، وصعدتَ إلى الفلَك

ثملْتَ، وحطّمتَ القيود

صورةُ العقلِ كلّها ضيقٌ وضنْكٌ

صورةُ العشقِ ليست سوى سُكْر وبهجة

ثملْتَ وصِرْتَ جريئًا

فجلستَ فوق رأسِ أسدٍ ثمِل

كانتِ الخمرةُ القديمة شيخَك في الطريق

فاذهبْ فقد تحرّرتَ من دوران الفلَك القديم

أيّها السّاقي، إنّ إنصافَ الحقّ في يديك

إذ لم تعبدْ إلّا ذلك الشّراب

حملتَ عقلَنا، ولكنْ هذه المرّةَ

احمِلْنا على نحوٍ لا تُرسِلُنا فيه مرّةً أخرى

تعليقات:

السّاقي هو مُديرُ كؤوس الشّراب، الشخصُ الذي يصبّ الخمرة. وكثيرًا ما يُتصوّر شابًّا صبيحَ الوَجْه في شعر الغزَل الفارسيّ، يساعد الشاعرَ في مِحَنه ويأتي أحيانًا بحكمةٍ قديمة. الخمرةُ والسّاقي كانا مرتبطين بتقاليد البلاط في إيران القديمة وبالزّردشتيّة، ولذلك يمثّلانِ نوعًا من الحِكْمة الوثنيّة مختلطًا بالكفر في نظر الشّرع وفي الوقت نفسه يحرّر الشّاعرَ لكي يُبصِر آفاقًا جديدة.

الغزليّة ١٤ مُرده بُدم زنده شدم، گريه بُدم خنده شدم **D1393**

الوزن: ـ UU ـ |ـ UU ـ |ـ UU ـ | ـ UU ـ (السّريع)

كنتُ مَيتًا فصِرْتُ حيًّا، كنتُ باكيًا فصِرْتُ ضاحكًا

جاءت دولةُ العِشْق فصِرْتُ دولةً راسخةَ الأساس

لِيَ عينٌ شبِعة، لِيَ روحٌ شجاعٌ

لي إقدامُ الأسد، صِرْتُ لألاءً كالزُّهَرة

قال: «لستَ مجنونًا، لستَ لائقًا بهذا المكان»

ذهبتُ وصِرْتُ مجنونًا مقيّدًا بالسّلاسل

قال: «لستَ ثمِلًا، امضِ، لستَ من هذه المجموعة»

ذهبتُ وثمِلْتُ وامتلأتُ بالطَّرَب

قال: «لستَ مقتولًا، لستَ مغمورًا بالطَّرَب»

أمامَ وجهه المحيي وقعْتُ مقتولًا

[٣٥١] قال: «أنتَ ذكيٌّ، ثمِلًا بالخيال والشّكّ»

صِرتُ غبيًّا، صِرْتُ مَهولًا، وانزويتُ عن الجميع

قال: «صِرْتَ شمعًا [مضيئًا]، صِرْتَ قِبْلَةً لهذا الجَمْع»

لستُ جَمْعًا [مجتمعَ الذهن] لستُ شمعًا، صرتُ دُخانًا مبعثرًا

قال: «أنت شيخٌ وإمام، تقدَّمْ وقُدِ الرَّكب»

لستُ شيخًا، لستُ إمامًا، أنا عَبْدٌ لأَمْرِك

قال: «لديكَ جناحٌ وريشٌ، لم أُعطيك جناحًا وريشًا»

بسبب التّوق إلى جناحه وريشه، صِرْتُ من دون جناح عاجزًا

قال لي السَّعْدُ الجديد: «لا تنصرفْ لا تكابد الأذى

لأنّني لُطفًا وكَرَمًا آتٍ إليكَ

قال لي العشقُ القديم: « لا تنتقلْ من عندنا»

قلتُ: «نعم، لن أفعلَ ذلك» سكنتُ وأقمتُ

أنتَ عينُ الشّمس، وأنا ظِلُّ شجر الصّفصاف

عندما سطعتَ على رأسي، هَوَيْتُ وتلاشيت

ضياءُ الروحِ أَلَمّ بقلبي، فانفتح قلبي وانشقّ

نسجَ قلبي أطلسًا [حريرًا] جديدًا، صِرْتُ عدوًّا لهذه الخِرَق

صورةُ الرّوحِ، وقتَ السَّحَر، أخذتْ تفاخر من البَطَر:

كنتُ عبداً ومكارياً، صِرتُ ملكًا وسيّدا

الورقُ الذي أمسكتُ به لأكتبَ لك يلهجُ بالشُّكْر، لِما أحسّ به من حلاوة سُكّرك فيَّ

فقد جاء إليَّ، وصرتُ مماثلًا له

يشكرُ التّرابُ المظلِمُ الفلَكَ المقوّس [قائلًا:]

إنّه من نظَره ودورانه صرتُ قابلًا للنّور

[٣٥٢] يشكر دولابُ الفَلَك للمَلِكِ والمُلْكِ والملَك [قائلًا:]

إنّه من كَرَمه وعطائه صِرْتُ مضيئًا وواهِبًا

ويشكرُ عارفُ الحقّ [قائلًا:] «سبقْنا الجميعَ:

فوقَ سَبْعِ سماواتٍ طباقٍ، صِرْتُ نجمًا لألاء»

كنتُ زُهَرةً، صِرْتُ قمرًا، صِرْتُ فَلَكًا له مئتا طيّة

كنتُ «يوسفَ»، ومنذ الآنَ صِرْتُ أَلِدُ اليوسُفينَ

أنا منكَ، أيّها القمرُ اللألاء، فانظرْ إليّ وإلى نفسك

فإنّه بتأثير ضحكتك صِرْت روضةً ضاحكةً

اجْرِ مِثْلَ الشّطرنج، كُنْ صامتًا وكلُّكَ لِسان

فقد صِرْتُ من جبين مليكِ العالَمِ هذا سعيدًا ومباركًا

تعليقات:

اسمُ «يوسف» يشير طبعًا إلى النّبيّ يوسف [عليه السلام] في التّوراة والقرآن، الذي ألقاه إخوتُه في غَيابة الجُبّ لأنّه تلقّى من والده رداءً ملوّنًا، وهي علامةٌ على أنّه كان محلَّ فخرِ والده وسروره. وهو مثالُ الجمالِ في القرآن، الذي يردُّ عُروضًا غيرَ عفيفة من امرأة العزيز. رائحةُ قميص يوسف ويوسفُ في الجُبّ موضوعان مطروقان في الشعر الفارسيّ.

الغزليّة ١٥ باز آمدم، باز آمدم، ازپيش آن يار آمدم **D1390**

الوزن: ـ ـ U ـ ا ـ ـ U ـ ا ـ ـ U ـ ا ـ ـ U ـ (الرّجَز)

جئتُ ثانيةً، جئتُ ثانيةً، جئتُ من عند ذلك الحبيب

فانظرْ إليّ، انظرْ إليّ، جئتُ أبحث عنك بشوق

جئتُ مسرورًا، جئتُ مسرورًا، تحرّرتُ من كلّ شيء

وقد مضت آلافُ السّنين حتّى جئتُ بهذا الكلام

أذهبُ إلى هناك، أذهبُ إلى هناك، كنتُ فوقُ، أذهبُ إلى فوقُ

فدعْني أذهبْ مرّةً أخرى، مرّةً أخرى، فأنا في خُسرانٍ هنا

[٣٥٣] كنتُ طائرًا لاهوتيًّا، أرأيتَ كيف صرتُ الآنَ ناسوتيًّا؟

لم أرَ فخَّه، وعلى حينِ غِرّة أمسك بي

أنا نورٌ صِرْفٌ، يا بُنيّ، لستُ قبضةَ تُراب

وفي النهاية لستُ صَدَفًا، أنا دُرٌّ ملكيّ

لا تنظرْ إليّ بعَيْنِ الرّأس، بل انظرْ إليّ بعَيْن السِّرّ

تعالَ إلى هناكَ وانظر إليّ، فقد جئتُ إلى خفيف الحِمْل

أنا أرفعُ من الأمّهات الأربع، أرفعُ أيضًا من الآباء السّبعة

كنتُ جوهرَ المنجم وقد ظهرتُ هنا

جاء حبيبي إلى السّوق، جاء نشِطًا ذكيًّا

وإلّا فما شُغلي في السّوق؟ جئتُ أبحث عنه

يا شمسَ تَبْريز، ألستَ تنظرُ في العالَمَ كلّه تبحث عنّي؟

إنّني في صحراء الفَناءِ جريحُ الرّوحِ والقلب

تعليقات:

[٣٥٤] «الأمّهاتُ الأربع» تشير إلى العناصر الأربعة عند القدماء: الماءُ والتّراب والنّار والهواء. أمّا تعبيرُ « الآباء السّبعة» فيشير إلى المراتب السّبع أو الطّبقات السّبع التي اعتُقِد قديمًا أنّ الأفلاكَ والنجومَ [الآباء العلوية] قد انقسمت عليها.

الغزليّة ١٦ ايا يارى كه در تو ناپديدم **D 1507**

الوزن: U – – – | U – – – | U – – (الهَزَج)

أيّها الحبيبُ، إنّني اختفيتُ فيكَ

ورأيتُ لكَ في المنام شكلًا عجيبًا

فكنتُ، كسيِّداتِ مِصْرَ بسبب عشق يوسف،

أقطعُ التُّرُنْجَ ويدي ذاهلًا عن نفسي

أين ذلك القمرُ؟ أين عينا اللّيلة الماضية؟

أين تلك الآذانُ التي كانت تسمع فعلًا؟

لستَ أنتَ موجودًا، ولا أنا، ولا تلك اللحظة

ولا تلك الأسنانُ التي كنتُ أعضّ بها الشّفة

أنا مخزنٌ مملوءٌ بالهَوَس والوسواس

وقد سحبتُ من ذلك البيدر كلَّ الهوس والوسواس

وأنتَ راحةٌ لقلوبِ المهووسين الموسوسين

أنتَ عندي ذوا النُّون والجُنَيْد وأبو يزيد

تعليقات:

كان ذو النّون والجُنَيدُ وأبو يزيد [بايزيد ـ بالفارسيّة] من مشاهير الصوفيّة، وكثيرًا ما يُشار إليهم بوصفهم ممثّلين لمظاهر مختلفة للطّريق الصوفيّ.

الغزَليّة ١٧ نگفتمت: «مرو آنجا كه آشنات منم **D 1725**

الوزن: U ـ U ـ | U U ـ ـ | U ـ U ـ | U U ـ (المجتثّ)

ألَمْ أقلْ لك «لا تذهبْ إلى هناك؛ لأنّني أنا مَنْ يعرفُك

وفي سرابِ الفَناء هذا، أنا عينُ الحياة؟

وحتّى إن رحلتَ عنّي غاضبًا لمدّة ألف سنة

في النهاية ستأتي إليّ؛ لأنّ مُنتهاكَ أنا»

[٣٥٥] ألَمْ أقلْ لك: «لا تقنعْ بصُوَر العالَمِ ونقوشه

ذلك أنّني أنا نقّاشُ سُرداقِ رضاك»

ألَمْ أقلْ لك: «أنا البحرُ، وأنت مجرّدُ سمكةٍ فيّ؛

لا تذهبْ إلى اليابسة؛ إنّني أنا بحرُك ذو الصّفاء»

ألَمْ أقلْ لك: «لا تذهبْ مِثْلَ الطيور إلى الفخّ

تعالَ؛ إنيّ أنا جناحاكَ وريشُك وقدرتُك على الطيران»

ألَمْ أقلْ لك: «سيقطعونَ عليكَ الطّريقَ ويتركونكَ تبرد

إنيّ أنا نارُ هواكَ وحرارتُه ودِفْئه»

أَلَمْ أقلْ لك: « سيغرسون فيكَ الصّفاتِ القبيحة

لكي تنسى أنّني منبعُ الصّفات»

أَلَمْ أقل لك:« لا تتحدّثْ عن الجهةِ التي

ينتظم بها أمرُ العَبْد؛ فإنّني أنا الخلّاقُ من دون جهات

وإن كنتَ سِراجًا للقَلْب، فاعرفْ أين الطّريقُ إلى المنزل

وإن كنتَ متخلّقًا بأخلاق الله فاعلمْ أنّني سيّدُك

الغزليّة ١٨ آه چه بى رنگ وبى نشان منم! **D1759**

الوزن: ـ U ـ ـ | ـ U ـ U ـ | U U ـ (الخفيف)

آه، أيُّ شخصٍ لا لونَ له ولا علامةَ أنا!

فمتى أرى نفسي على ما أنا عليه؟

[٣٥٦] قُلتَ: «أَذِعِ الأسرار وَسْطَ الناسِ»

فأين الوسْطُ في الوَسْطِ الذي أنا فيه؟

متى يسكنُ روحي هذا؟!

على هذا النحوِ السّاكن المتحرّكِ الذي أنا عليه

غَرِق بحري أيضًا في ذاته

فأيُّ بحرٍ عَجَبٍ لا ضفافَ له أنا

لا تطلبْني في هذه الدنيا ولا في تلك الأخرى

فإنّ هاتَيْنِ ضاعتا في تلك الدنيا التي أنا فيها

فرغتُ من النّفعِ والضّرّ كالعَدَم

أيُّ شخصٍ طريف لا نفعَ له ولا ضرَّ أنا!

قلتُ: «أيّها الحبيبُ، إنّ ذاتَك عينُ ذاتي» قال:

وماذا تكون العينُ فيما أنا فيه؟

قلتُ: «ذلكَ ما أنتَ عليه!» قال: «هاي! الصّمتَ

ما أنا عليه يعجِزُ اللسانُ عن بيانه»

قلتُ: «عندما يعجِزُ اللسانُ عن بيانه

فأيُّ متحدّث من دون لسان أنا عِندَك!»

صرتُ في الفَناءِ كالقمر من دون قَدَم

فأيُّ عديمٍ للقَدَم جارٍ على قَدَمٍ أنا عندك!

[٣٥٧] جاء نداءٌ: «لماذا تجري؟! انظرْ

إلى مِثْل هذا الظاهر الخفيّ الذي هو أنا»

وعندما أبصرتْ عيناي شمسَ تَبْرِيز

أيُّ بحرٍ وكنزٍ ومنجمٍ عجيبٍ أنا

الغزليّة ١٩ هر كه از حلقهٔ ما جاى دگر بگريزد D 794

الوزن: ـU ـ ـ |ـ ـ UU| ـ ـ UU| ـ ـ UU ـ (الرَّمَل المخبون)

كلُّ مَنْ يفرّ مِنْ حَلْقتنا إلى مكان آخر

يكون كمَنْ يفرُّ من السَّمع والبَصَر

والعاشقُ يشربُ دَمَ الكبد، لأنّه أسَد

فمتى يكون أسديَّ القلب [شجاعًا] من يفرّ من الكبد؟

القلبُ مِثْلُ الببّغاء ومن الصّنف الذي يستلذّ بالسُّكّر

هل رأى أحدٌ ببّغاءً يفرّ من السُّكّر؟

البعوضةُ هي التي تنطلق في كلّ ريحٍ مخالفة

ولِصُّ الليل هو الذي يفرّ من القمر

وكلّ رأسٍ ينفخُ فيه الحقُّ الحيرةَ والدّهشة

يتركُ عِلّيين، ويفرّ نحو سَقَر

ومَنْ كان عارفًا للموت يفرّ نحو الموت

يفرّ نحو المُلْك الأبديّ والتّاج والإيوان

وإذا قال القضاءُ إنّ فلانًا سيموتُ في السّفَر

يفرّ ذلك الشخصُ إلى السّفر خشيةَ الأجل

فكُفّ ولا تصطدْ ما لا يستحقّ الصّيد

فإنّ خيالَ اللّيل واللّيلَ يفرّان من السَّحَر

تعليقات

كثيرًا ما يشبَّه المعشوقُ بضوء القمر، ولذلك يكون اللّصوصُ وحدَهم هم الذين يفرّون من حضور المعشوق. عبارةُ «يفرّ إلى السّفَر خشية الأجل» تشير إلى حديث مشهور: عندما يشاء الحقُّ أن يقبض روحَ عَبْدٍ من عباده في مكانٍ من الأرض، يضطرّه إلى السَّفَر إلى ذلك المكان. ويحكي الرّوميّ قصّةً في شأن هذا في المثنويّ.

[٣٥٨] الغزليّة ٢٠ به من نگر، به دو رخسار زعفرانی من D 2077

الوزن: U ـ U ـ | U U ـ ـ | U ـ U ـ | U U ـ (المجتثّ)

انظر إليّ، إلى خدَّيّ الزّعفرانيّين

إلى ألوانِ علاماتِ دنياي

إلى رُوحي الشّيخِ القديم في جسدي

جعَلَ اللهُ شبابي غبارًا لقَدَمَيه

أَحِدَّ نظَرَك، وانظرْ إلى عينيّ

ولا تسرقْ قلبي من معشوقي

إذا وصلتْ قُبلةٌ إلى شفتي من ذلك الحظّ

كسَدَت سوقُ السُّكّر من قَنْدِ كلامي المعسول

يصِلُ ظاهرُ كلامي إلى الآذان

ولا تصلُ صيحاتُ روحي إلى أحَد

ما أكثرَ النّارَ التي تشتعلُ من هذا النَّفَس في العالَم

وما أكثرَ البقاءَ الذي يجيش من كلامي الفاني

ومنذ أن نظرتُ إلى شمسِ مفخر تَبْريز

لم يعُدْ لمعانيّ أيّ قرارٍ أو ثبات

[٣٥٩] الغزليّة ٢١ آب حياة عشق را در رگه ما روانه كن D 1821

الوزن: ـ U U ـ | ـ U ـ U | ـ U U ـ | ـ U ـ U ـ (الرّجَز)

أجْرِ ماءَ حياةِ العِشق في عروقِنا

اجعَلْ مِرآةَ الصَّبوح ترجمةً ليليّة

يا أبا النّشاطِ الجديد، اجْرِ في عروق روحنا

كُنِ الكأسَ المُظهِرةَ للفَلَك، وتنحَّ عن الدّنيا والآخرة

يا مَنْ عَقْلي صيدُك، والرّميُ بالسّهامِ شِعارُكَ

أمسِكْ بشِصٍّ (*) قلبي، واجعَلْ روحي هدفًا

وإنْ منعَكَ عسّاسُ العقلِ من فِعْلِ ذلك

احتَلْ، تخلّصْ منه، ادفعْه، التمس الذّرائع

وفي الأمثال أنّ الشُّقْرَ بعيدون عن الكَرَم

فانظر إلى كرَمِ أشقري وارْوِ الحكاياتِ للجميع

يا مَنْ جعَلَك لَعِبُ النجوم مندهشًا ومِثْلَ البَيْدق

اخترِ الفَرَسَ، انقضّ على القلعة، احمِلْ على الشّاه

انهضْ، أمِلِ القُبّعةَ تبخترًا، تجنّبْ كلّ الأشراك

قبِّلْ خدَّ الرّوح، مشِّطْ ضفيرةَ الفَرَح

انهضْ،، اصعَدْ إلى السماء، تعرّفِ الملائكة

ادخلْ في «مَقْعَدِ صِدْق»، اخدُمْ تلك العتبة

عندما تتّخذُ صورتُه الجميلةُ مسكنًا في قلبك

عندما تصير خيالًا، اسكنْ في القلب والعقل

هناك طسْتانِ [وعاءان] في أحدهما نارٌ والآخَرُ من ذهَب

اخترِ النّارَ، واغمسْ يدَك فيها

---

* ـ الشّصّ: حديدةٌ عقفاء يُصاد بها [المترجم].

صِرْ مِثْلَ الكليم لكي لا تنظرَ إلى الطّست الذهبيّ

أمسكِ النّارَ بفِيك، اجعَلِ الشّفةَ وطنًا لألسنة النار

لطِّفْ حملةَ الأسد، اجعَلِ الخصومَ أحبّاء

سَمٌّ جرعةَ دمِ الخَصْم خَمْرَ المجوس

الأمرُ لكَ أيّها السّاقي، أزلِ الاثنينية، تعال، تعال

ضَعْ في كفّي جرعةً واحدة، وحِّدِ التّفرقة

[٣٦٠] هذا الوطنُ ستُّ جهات، فلا تبحثْ فيه عن قِبْلةٍ واحدة

إنّ موضعَ القِبلة هو اللّاوطنُ، فاجعَلْ عُشَّكَ في العَدَم

هذا الزّمانُ شيخٌ هَرِم، لا تنشُدْ فيه عُمْرَ الأبد

اجعَلْ مرتَعَ عُمُرِ الخُلْد خارجَ هذا الزمان

يا مَنْ أنتَ كالسُّنبُلة، روحُك القمحُ وقالَبُك التّبنُ

لو لم تكنْ حِمارًا لماذا تأكلُ التّبنَ؟ اقصِدِ اللُّبَّ والحَبّ

هناك لسانٌ خارجَ الباب، فلماذا صِرْتَ حَلْقةَ باب؟

اكسِرِ البابَ بروحكَ، اجْرِ نحوَ الرّوح

تعليقات:

خَمْرُ المجوس: انظر الحاشية المتعلّقة بالزّردشتيّة في الغزليّة ١٣.

الغزَليّة ٢٢ مطرب مهتاب رو! آنچه شنيدى بگو D 2245

الوزن: ـ U U ـ I ـ U ـ I ـ U U ـ I ـ U ـ (المنسرح)

أيُّها المطرِبُ القَمَريُّ الوجه! حدّثنا عمّا سمعتَه

نحنُ جميعًا أهلٌ لسَماع الأسرار، حدّثْنا عمّا رأيتَه

أيْ مليكَنا وسُلطانَنا، أي محلّ طربنا وسرورنا،

لماذا جئتَ إلى حرَم روحِنا؟ حدّثنا

أأنتَ العينُ النّرجسيّةُ الخمّارةُ لمن حبيبُه الله؟

كلُّ ما قطفتَه اللّيلةَ الماضية من رَوْضه، حدّثْنا عنه

[٣٦١] يا مَنْ فررتَ من قبضتي، مثل قلبي الثَّمِل

يا مَنْ رأيتَ الجميعَ، حدّثْنا عمّا اخترتَه

يأتي العِيدُ ويذهب، لكنّ عِيدَك يبقى إلى الأبد

كيف تحرّرتَ من سُلطانِ الفلَك من دون مدَدٍ؟ ـ حدّثْنا

غرقتُ في قَصباءِ سُكّرِ(*) الرّوح، أيّها السّكّر

فإن كنتَ ذقتَ شيئًا من سُكّر هذه القَصْباء فحدِّثْنا

تجذبني الخمرُ ناحيةَ الشّمال، وتجذبُني الخمرُ ناحيةَ اليمين

امضِ، إنّ الجذْب شيء حَسَنٌ، ماذا جذبتَ أنتَ؟ ـ حدّثْنا

صببتَ الخمرَ في القَدَح، فأثرتَ الفِتْنة

أيُّ مفتاحٍ للحانات أنتَ؟ حدّثْنا

أنتَ ثورةُ حاناتِنا، أنتَ نورُ مناجاتِنا

كشفتَ قِناعَ حاجاتنا أنتَ أيضًا، حدّثْنا

القمرُ في غِلالةِ السّحاب صار مُعتمًا وباهتًا

---

* ـ قَصْباء السُّكّر تعبيرٌ اخترناه لحقل قصب السُّكّر [المترجم]

أيُّها القمرُ المتحرّر من السُّحبِ النّائي عنها، حدّثْنا

أدامَ اللهُ ظِلَّك، أنارَ اللهُ قمرَك

جَعَلَ اللهُ الفَلَك عبدًا لك، مِمَّ خفتَ؟ حدّثْنا

قال لي العشقُ البارحةَ: «كيفَ أصبحتَ عاشقًا لي؟»

قلتُ: « لا تنسِجْ على «كيف»، ما نسجتَه تحدّثْ عنه»

[٣٦٢] كنتُ رجلًا مُجاهِدًا، كنتُ عاقلًا وزاهدًا

لماذا طِرْتَ كالطّائر طلبًا للسّلامة؟ حدّثْنا

المقبوسُ الشعريّ ٢٣، أنشودةُ النّاي

بشنو این نی چون تگایت می کند ME: 1: 34

الوزن: ـ U ـ ـ ـ ا ـ U ـ ـ ا ـ U ـ (الرَّمَل)

ـ استمعْ إلى هذا النّاي كيف يشكو، إنّه يحكي عن آلام الفراق [يقول:]

ـ« إنّني منذ قُطعتُ من القَصْباء، والنّاسُ رجالًا ونساءً يبكون لبكائي.

ـ إنّني أَنشُدُ صدرًا مزّقَه الفراق، لكي أشرح له أَلَمَ الاشتياق

ـ فكلُّ إنسانٍ أقام بعيدًا عن أصْلِه، يظلُّ يبحثُ عن زمانِ وصْلِهِ

ـ أصبحتُ في كلّ مجتمعٍ نائحًا، وصِرْتُ قرينًا للبائسين والسُّعداء

ـ وقد ظنّ كلُّ إنسانٍ أنّه قد أصبحَ لي رفيقًا، ولكنّ أحدًا لم ينقّب عمّا كمَنَ في باطني من أسرار.

ـ وليس سِرّي ببعيدٍ عن نُواحي، ولكنْ أنّى لعينِ ذلك النّورُ أو لأُذُنٍ ذلك السّمعُ الذي به تُدرك الأسرار؟

- [٣٦٣] وليس الجسمُ بمستورٍ عن الرّوح، ولا الرّوحُ بمستورٍ عن الجسم، ولكنَّ رؤيةَ الرّوح لم يُؤذَن بها لإنسان».

- إنّ صوتَ النّاي هذا نارٌ لا هواء، فلا كان مَنْ لم تضطرم في قلبه مِثْلُ هذه النّار.

- وهذه النّارُ التي حلّتْ في النّاي هي نارُ العِشق، كما أنّ الخمر تجيش بما استقرّ فيها من فورة العِشق.

- إنّ النّايَ نديمٌ لكلّ مَنْ فرّقَه الدّهرُ عن حبيب، وإنّ أنغامَه قد مزّقتْ ما يُغشّي أبصارَنا من حُجُب.

- مَنْ رأى مِثْلَ النّاي سُمًّا وترياقًا؟ - مَنْ رأى مِثْلَ النّاي رفيقًا مشتاقًا؟

- إنّ النّايَ يروي لنا حديثَ الطّريق الذي ملأته الدّماء، ويقصُّ علينا قِصَصَ عِشْق المجنون.

- وهذه الحكمةُ (التي يرويها) قد حُرّمتْ على مَنْ لا عقلَ له، فليس هناك من يشتري بضاعةَ اللّسان سوى الأذن.

- وقد أصبحتْ أيّامُنا متشابهاتٍ في الهموم، وصارت الحُرَقُ والآلامُ مُلازمةً لهذه الأيّام.

- فإذا ذهبتِ الأيّامُ فقُلْ: «اذهبي، فلا خوفَ لدينا من ذهابك، ولتبقَ أنتَ يا مَنْ ليس لك نظيرٌ في الطّهرِ والنّقاء».

- كلُّ مَنْ لم يكن من فصيلة السَّمَك يشبعُ من الماء، وكلُّ من كان بلا رزقٍ طال يومُه.

- ولا يستطيع غِرٌّ أن يدركَ حالَ مَنْ أنضجتهم التجاربُ، فلنقصُرِ القولَ على ما قلناه، ونكتفِ به.

- أيُّها الولَدُ، حطِّمْ قيودَكَ وتحرّرْ منها، إلامَ تَظلُّ عبدًا للفضّة وعبدًا للذهب؟

ـ إنّك لو أردتَ أن تغترف البحر بكُوز، فهل يسَعُ هذا الكوزُ أكثرَ مما يكفيك يومًا واحدًا؟

ـ إنّ كُوزَ عَيْنِ الحريصين (على الدّنيا) لا يمتلئ (لا يغمض لعينهم جفنٌ)، ولا يمتلئ الصّدفُ بالدُّرّ إلّا حين يغتمض.

ـ وكلُّ من تمزّقتْ ثيابُه من العِشْق، أصبح طاهرًا من الحِرْص ومن كلّ العيوب.

ـ فَلْتسعدْ أنتَ، يا مَنْ عشقُه الجميل سِرُّ هُيامنا، ويا مَنْ هو الطبيبُ لعِلَلِنا كلّها.

ـ [٣٦٤] يا مَنْ أنتَ الدّواءُ لغُرورنا وكبريائنا، يا مَنْ أنتَ لنا مثلُ أفلاطون وجالينوس.

ـ إنّ العشقَ جعَلَ جسمَ الأرض يعلو على الأفلاك، فرقصَ الجبلُ، وأضحى خفيفَ الحركة.

ـ العِشْقُ حلَّ في روح الطُّور، أيّها العاشقُ، فسَكِرَ الطّورُ، وخرَّ موسى صَعِقا

ـ آه لو كانتْ شفتايَ تقترنانِ بشفتي حبيبي، لكُنتُ كالنّاي أقولُ ما ينبغي قولُه

ـ فكلُّ مَنْ فرّقه الدّهرُ عن أهلِ لسانه، أصبح من دون لسانٍ، حتّى لو سُمِعَ له مئةُ صوت.

ـ فإذا ذهبَ الوَرْدُ، وذوى الرّوضُ، لم تعد تسمعُ بعد ذلك أيَّ قصّةٍ من البُلْبُل عن أشجانه.

ـ إنّ المعشوقَ هو الكلُّ، وأمّا العاشقُ فحجابٌ، والمعشوقُ هو الحيُّ، وأمّا العاشقُ فميتٌ.

ـ وعندما لا تكون للعاشق رعايةٌ من العشق، يبقى تَعِسًا كطائرٍ بلا جناح.

ـ وكيف يكونُ لي عقلٌ يدرك ما أمامي وما ورائي، عندما لا يكون نورُ حبيبي أمامي وورائي.

ـ إنّ العشقَ يقتضينا أن نبوحَ بهذا القول، وإلّا فكيف تكون المرآةُ إذا لم تعكس صُوَرَ المرئيّات؟

ـ أوَ تدري لِمَ أظلمتْ صفحةُ مرآتِك؟ ـ إنّها أظلمتْ لأنّ الصّدأ قد علاها، ولم ينفصلْ عنها.

الغزليّة ٢٤ اين خانه كه پيوسته در او بانگِ چغانه ست **D 332**

الوزن: ‎– – U | U – – U | U – – U | U – – U | – –‎ (هزَج أخرب مخفوف)

هذا البيتُ الذي تنبعث منه دائمًا أصوات الصّغانة(•)

اسألِ السيِّد: لِمَنْ هذا البيتُ؟

فإن كان هذا بيتَ الكعبة، فما صورةُ الصّنم هذه؟

[٣٦٥] وإن كان دَيْرًا للمجوس فما نورُ اللهِ هذا؟

هناكَ كنزٌ في هذا البيت لا يتّسع له الكونُ

وهذا البيتُ وهذا السيّدُ كلاهما مجرّدُ تعمُّل وذريعة

لا تضَعْ يدَكَ على البيت، فإنّ هذا البيتَ طَلْسمٌ

ولا تكلِّمِ السيِّد، فإنّه سَكِرٌ طوالَ اللّيل

إنّ غُبارَ هذا البيت وغُثاءَه كليهما كالعنبر والمِسْك

والأصواتُ في هذا البيت كلُّها شِعْرٌ وألحان

وجملةُ الأمرِ أنّ كلَّ مَنْ وجد سبيلًا إلى هذا البيت

هو سُلطانُ الأرض، وسليمانُ الزّمان

• ـ الصَّغانة على زنة سَحابة تعريبٌ للفارسيّة چغانه، وهي آلة موسيقيّة وتَرية [المترجم].

أيُّها السيّدُ، أطِلَّ لحظةً من هذا البيت إلى الأسفل

فإنّ في خَدّك الجميل علامةً للإقبال والسّعادة

قسَمًا بحياتِك، إنّ كلَّ شيء، ما خلا رؤيةَ وجْهِك،

حتّى لو كان مُلْكَ الأرض، هُراءٌ وسَقَطُ مَتاع عندي

وقد حار البُستانُ واندهش: أيّةُ أوراقٍ وأيّةُ براعم تلك التي حملتْها أشجارُه؟!

وقد وَلِهتِ الطّيرُ: أيّةُ أفخاخٍ وأيّة حبوب [أُعدّتْ لصيدها]؟

هذا سيّدُ الفَلَك الشّبيهُ بالزُّهَرةِ والقمر

وهذا بيتُ العِشْق الذي لا حدَّ له ولا نهاية

مِثْلَ المرآة طبَعَ الرّوحُ صورتَك في القلب

وتخلّلَ القلبُ في طرف ضفيرتك مِثْلَ المُشْط

[٣٦٦] إنّه في حضرة يوسُف قطّعت النّساءُ أيديَهنّ

فتعالَ إليّ أيُّها الحُبُّ، فإنّ روحي موجودةٌ في ذلك المكان

إنّ كلَّ مَنْ هم في البيت ثَمِلون، وليس لدى أحدٍ عِلْمٌ

عمّن يدخلُ هل هو فلانٌ أو فلان

لا تجلِسْ عند العتبَة، فإنّ ذلك شُؤمٌ، ادخلِ البيتَ سريعًا

فإنّه يُظْلِمُ مَنْ مكانُه العتبةُ في الخَلْف

إنّ سُكارى محبّةِ الحقّ، برغم أنّهم آلافٌ، شخصٌ واحدٌ

أمّا سُكارى الهوى فأشتاتٌ متعدِّدون

امضِ إلى غِيلِ الأُسُود، ولا تفكّر بالجُروح

فإنّ الفِكَرَ المخيفةَ مُشكلةٌ عند النّساء

فليس ثمّة جُروحٌ وألَم، بل كلُّه رحمةٌ ومحبّة

لكنّه وراءَ الباب، يكون وهمُك مِثْلَ المِزْلاج

لا تُضْرِم النّارَ، واصمتْ أيّها القلبُ

واخزنْ عليكَ لِسانَك، فإنّ لسانَكَ شُعلةُ نار

الغزليّة ٢٥ اى بُخارِى را تو جان پنداشته D 2382

الوزن: ـ U ـ ـ | ـ U ـ ـ | ـ U ـ (الرَّمَل)

يا مَنْ ظننتَ البُخارَ رُوحًا

ظننتَ حبّةَ الذّهب منجمًا للذّهب

[٣٦٧] يا مَنْ خُسِفتْ بك الأرضُ مِثْل قارون

ويا مَنْ ظننتَ الأرضَ سماء

يا مَنْ رأيتَ لُعَبَ الشّيطان

ظننتَ اللُّعبَ أناسيَّ

يا مَنْ فرَّ العشقُ من عارك

يا مَنْ خِلْتَ نفسَك موجودًا

يا مَنْ هلّتْ عيناكَ الدّمْعَ بسبب دخان الكفر

ظننتَ الدّخانَ نورًا لألاء

يا مَنْ أدخلتْه الشّهوةُ في القذارة

ظننتَ العاشقينَ على مثالِك

إنّ سُكْرَ الشّهوة أمارةُ اللّعنة

يا مَنْ ظننتَ العلامةَ بلا علامة

يا مَنْ فسدتَ بين الحرف والصّوت

ويا مَنْ ظننتَ الحقّ لا لسانَ له

إنّ قمرَه يُشِعُّ على عَماك

يا مَنْ ظننتَ القمرَ مختفيًا أيضًا

إنّ كلَّ ما قلتُه إنّما قُلتُه لنفسي

يا مَنْ ظننتَه هجاءً للآخرين

تعليقات:

[٣٦٨] لمّا كان الرّوميّ خطيبًا وواعظًا محترمًا، استطاع بسهولة أن يجعل مستمعيه يعتقدون بأنّه كان يقدّم لهم إرشادات. وفي نهاية هذه الغزَليّة، برغم ذلك، يسخر منهم بتوجيه كلامه إلى نفسه.

الغزليّة ٢٦ زهى لواء وعَلَم لا إله إلّا الله **D2407**

الوزن: U ـ U ـ | U U ـ ـ | U ـ U ـ | U U ـ (المجتثّ)

أيُّ لواءٍ وعَلَم، لا إلهَ إلّا الله

ذلك المرفوعُ فوقَ أوجِ القِدَم، لا إلهَ إلّا الله

كيف يثيرُ الملِكُ الغبارَ مِثْلَ موسى

مِنْ بحر الوجودِ والعَدَم، لا إلهَ إلّا الله

أُخِذتْ صفاتُ الصّفاءِ من خجلته

أمامَه في القِدَم، لا إلهَ إلّا الله

ظُلْمٌ واحدٌ منه خيرٌ من مئة ألف عَدْل

فيا لجمالِ الظُّلم، لا إلهَ إلّا الله

في كلّ ناحيةٍ ينظر إليها ينبُت

ألفُ حديقةٍ من حدائق إِرَم، لا إلهَ إلّا الله

في يومٍ عجيبٍ، سأصِلُ من بحر الغمّ إلى الشاطئ

بفَضْل موجِ اللّطفِ والكَرَم، لا إلهَ إلّا الله

لَنْ يظفر من مَلِكنا بأيّة رائحة روحُ ذلك الإنسان

الذي تنظر إليه بغَمّ، لا إلهَ إلّا الله

كلُّ عيَنٍ لم تقبلِ الكُحْلَ من مَلِك تَبْريز

أيُّ أسفٍ ونَدَمٍ سيكون عليها، لا إلهَ إلّا الله

يأتي إلى قلبي وروحي نداءُ «أَلَستُ»، فيسمعُ المِلكُ

ألفَ صوتٍ: «بَلى»، لا إلهَ إلّا الله

[٣٦٩] إنّ جَنّةَ لُطفِ المِلك شمسِ الدّين وعَظمتِه

شفاءٌ للسَّقَمِ أيُّ شفاء، لا إلهَ إلّا الله

يطوفُ قلبي بتَبْريز مثل المُحْرِم

في ذلك الحَرَم الحرَام، لا إلهَ إلّا الله

ما أجملَ أن أقول: « مَنْ بالباب؟»

فيقول: «أنا»، لا إلهَ إلّا الله

تعليقات:

«لا إلهَ إلّا الله»، طبعًا، إحدى العبارات الأكثر تداولًا التي تُسمع في سياق إسلاميّ، وتُكرَّر خمسَ مرّاتٍ في اليوم من المآذن لدعاء الناس إلى الصّلاة.

ويستعملُها أيضًا كثيرٌ من الصوفيّة في صورة «ذِكْر»، وذلك لتركيز تأمّلهم وتحقيق خشوعهم.

الغزليّة ٢٧ اى يوسفِ خوش نامِ ما، خوش مى روى بر بامِ ما **D4**

الوزن: ـ ـUـ ا ـ ـUـ ا ـ ـUـ ا ـUـ ـ ا ـUـ ا (الرّجزّ)

أيْ يُوسُفَنا ذا الاسم الجميل، يا مَنْ تعتلي سَقْفَنا على نحو جميل

يا مَنْ كسرْتَ جامَنا، يا مَنْ مزّقْتَ شَرَكَنا

يا نُورَنا، يا مأدُبتَنا، يا سَعْدَنا المنصور

ضَعْ جَيَشانًا في اهتياجِنا، لكي يصير عِنبُنا خمرًا

يا سالبَ قلوبنا ومقصودَنا، يا قِبْلَتَنا ومعبودَنا

ها قَدْ أضرمتَ النّار في عُودِنا، انظرْ ما يصدرُ عنّا من الدّخان

يا حبيبنا، يا عيّارَنا، يا شَرَكَ قلْبِ خمّارنا

لا تُعِدْ سَحْبَ قَدَمِك من عَمَلِنا، خُذْ عِمامتَنا رَهْنًا

[٣٧٠] غاصَتْ قَدَمُ القلبِ في الطّين، لكنّني سأقدِّم الرّوحَ لا القلبَ وحْدَه

ومن نار حُرْقة القَلْب، واهًا للقَلْب، واهًا لنا

الغَزَليّة ٢٨ من غلامِ قمرم، غير قمر هيج مگو **D 2219**

الوزن: ـUـ ـ ـUU ا ـ ـUU ا ـ ـUU ـ (الرَّمَل المخبون)

أنا خادِمٌ للقمر، لا تذكرْ إلّا القمر

لا تذكرْ عندي إلّا كلمتَي شَمْع وسُكّر

لا تذكرْ كلمة «ألم»، لا تذكرْ إلّا كلمةَ «كنز»

وإنْ كنتَ لا تعرف شيئًا عن هذا، فلا تتألّم، لا تذكر شيئًا

في الليلةِ الماضية صِرْتُ مجنونًا، رآني العشقُ فقال:

«جئتُ، فلا تصرُخْ، ولا تمزِّقْ ثيابَك، لا تذكرْ شيئًا»

قلتُ: «أيّها العِشْقُ، أخافُ من شيءٍ آخر»

قال: «ليس ثمّةَ شيءٌ آخر، لا تذكرْ شيئًا»

سأهمسُ في أُذُنِكَ أسرارًا

فهُزَّ رأسَك مُعلنًا الموافقةَ، لا تذكرْ شيئًا إلّا سِرًّا

ظهَرَ قمرٌ روحيُّ الصّفةِ في طريق القلب

كم هو لطيفٌ السّفَرُ في طريق القلب، لا تذكرْ شيئًا

قلتُ: «أيُّها القلبُ، أيُّ قمرٍ هذا؟ فأشار القلبُ:

«هذا أمرٌ أكبر من أن تعرفَه، امضِ، لا تذكرْ شيئًا»

قلتُ: «عجبًا، أ هذا وجْهُ مَلَكٍ أم وجهُ بشر؟»

قال: «هذا غيرُ الملَكِ وغيرُ البشر، لا تذكرْ شيئًا»

[٣٧١] قلتُ: «فما هذا؟ قُلْ! سيغدو عاليَّ سافلي»

قال: «فَلْيغدُ عاليكَ سافِلَك، لا تذكرْ شيئًا

أيُّها الجالسُ في هذه الدّار المليئة بالصُّوَر والأخيلة

قُمْ، اذهبْ من هذه الدّار، احمِلْ أمتعتَك، لا تذكر شيئًا»

قُلتُ: «أيُّها القلبُ، كُنْ أبًا، أليسَ هذا وصْفَ الحقّ [تعالى]؟»

قال: «نعم، هذا هو، ولكنْ لا تذكرْ شيئًا عن روح الأب»

تعليقات:

استعملتُ تعبير «orb» على امتداد هذه التّرجمات لأُترجمَ ما هو حَرْفيًّا «قمر moon» (ماه، قمر، بالفارسيّة). وهذا هو المُحَيّا اللألاءُ للمعشوق، الذي تَشحُبُ إلى جانبه الفِكَرُ والصُّوَرُ الأخرى جميعًا. ولسُوء الحظّ، لا يتمتّع «وجْهُ القمر moon face» في الإنكليزيّة بإيحاءٍ سعيدٍ جدًّا.

المقبوسُ الشعريّ ٢٩ يلوم موسى الرّاعي، ويعاتِبُ الحقُّ موسى

ديد موسى يك شباني را به راه **ME 2: 1724-64**

الوزن: ـ U ـ ـ | ـ U ـ ـ | ـ U ـ (الرَّمَل)

ـ رأى موسى راعيًا على الطريق، وكان هذا يردِّد: « إلهي، يا مَنْ تصطفي (مَنْ تشاء)،

ـ أينَ أنتَ لكي أصبحَ خادمًا لك، أصلح نَعلَيْك، وأمشّط رأسَك!

ـ وأغسِل ثيابَك وأقتل ما فيها من القَمْل، ،وأحمل إليك الحليب، أيُّها العظيم

ـ وأقبّل يدَكَ اللطيفة، وأفرك قدمَك الرّقيقة، وأنظّف مخْدَعك حين يحين وقتُ المنام.

ـ يا مَنْ فداؤُك أغنامي كلّها، ويا مَنْ لذِكْرك حنيني وهُيامي!»

ـ وأخذ الرّاعي يردِّدُ هذا النّمطَ مِنْ هُراء القول. ورآه موسى، فناداه قائلًا:

« مع مَنْ تتحدّثُ أيّها الرّجلُ؟»

ـ فقال الرّاعي: «مع ذلك الشّخصِ الذي خَلَقَنا. مع مَنْ ظهرتْ بقُدرته هذه الأرضُ، وتلك السّماوات».

ـ فقال موسى: «حذارِ، فقد أوغلتَ في إدبارك. وما غدوتَ بقولك هذا مسلمًا، بل صِرْتَ من الكافرين.

ـ ما هذا العبَثُ وما هذا الكفرُ والهذيانُ؟ أ لا فلتحشُ فَمَك بقطعةٍ من القطن.

ـ [٣٧٢] إنّ نَتَنَ كُفْرِكَ قد جعَلَ العالَمَ كلَّه مُنتِنًا، بل إنّ كفرك مزّق ديباجة الدّين.

ـ إنّ النّعْلَ والجوربَ يليقان بك، ولكن متى كان مثلُ هذين يليقان بالشّمس؟

ـ فإنْ لم تسدَّ حَلْقَكَ عن مِثْلِ هذا الكلام، فإنّ نارًا سوف تندلعُ وتلتهمُ الخَلْق.

ـ وإنْ لم تكن النّارُ قد اندلعتْ فما هذا الدّخان؟ ـ ولماذا أصبحت نفسُكَ مُسودّةً وروحُك مردودًا؟

ـ وإنْ كنتَ تعلمُ أنّ اللهَ هو الحاكمُ، فكيف اعتقدتَ بمثْلِ هذا السَّفَه والوقاحة؟

ـ إنّ صداقة الأحمق هي عَيْنُ العداوة، وما أغنى الحقّ تعالى عن مثل هذه الخدمة.

ـ فمع مَنْ تتحدّث، أمعَ العمِّ والخال؟ وهل الجسمُ والحاجةُ من صفاتِ ذي الجلال؟

ـ إنّ الحليبَ يشربُه من يكون قابلًا للنّشأة والنّماء، والنّعْلَ يلبسه مَنْ هو في حاجةٍ إلى القَدَم.

ـ وحتّى لو كان هذا القِيلُ والقالُ (موجّهًا) لعَبْدِ الله الذي قال عنه الحقُّ: «إنّه ذاتي وأنا ذاتُه»،

ـ هذا العبدُ الذي هو مغزى حديثِ الحقّ: «مرضتُ فلَمْ تعدْني. لقد غدوتُ مريضًا، وليس عبدي وحْدَه هو الذي مَرِض»،

ـ لكان مقالُك هذا عَبثًا وهُراءً في حقّ هذا العبد، بعد أنْ غدوتُ له سَمْعًا وبصَرا.

ـ إنّ التحدّثَ من دون أدبٍ مع خواصّ الحقّ، يُميتُ القلبَ ويجعلُ الصحائفَ سُودا.

ـ فبِرُغم أنّ الرّجالَ والنّساء جميعًا من جنسٍ واحد، لو سمّيتَ رجلًا «فاطمةً»، لسعى لقَتْلِكَ إنْ وجدَ إلى ذلك سبيلا، برغم أنّه قد يكون حسَنَ الخُلُق حليمًا وادعًا.

ـ إنّ اسم «فاطمة» مدْحٌ في حقّ النساء، لكنّك لو دعوتَ رجلًا به لكان كطَعْن السّنان.

ـ واليدُ والقَدَمُ هما في حقّنا من صفات المديح، لكنّهما في حقّ الخالق المنزّه ذمّ!

ـ وإنّ قولَه «لَمْ يَلِدْ ولَمْ يُولَد» هو الوصفُ اللائقُ به، برغم أنّه هو الخالِقُ للوالِد والمولود.

ـ وكلُّ ما كان جسمًا الولادةُ صفةٌ له، وكلُّ ما يُولَد هو من هذا الجانب من النهر.

ـ ذلك لأنّه من عالَم الكون والفساد، فهو مَهين، ومن المحقّق أنّه حادثٌ ويقتضي مُحْدِثًا.

ـ [٣٧٣] فقال الرّاعي: «يا موسى، ختمتَ على فمي، وها أنتَ ذا قد أحرقتَ بالنَّدَم روحي».

ـ ومزّقَ ثيابَه، وتأوّه، ثمّ انطلق إلى الصّحراء مُسْرِعًا، ومضى.

ـ فجاء موسى الوحيُ من الله (قائلًا): «أبعدْتَ عنّي واحدًا من عبادي

ـ فهلْ أتيتَ لعَقْد أواصرِ الوَصْل، أو أنّك جئتَ لإيقاع الفِراق؟

ـ فما استطعْتَ لا تخطُ خطوةً نحو إيقاع الفِراق؛ فأبغضُ الحلالِ عندي هو الطّلاق.

ـ وقد وضعتُ لكلّ إنسانٍ سيرةً، ووهبتُ كلَّ رجلٍ مصطلحًا للتعبير،

ـ يكون في اعتباره مَدْحًا وفي اعتبارك أنتَ ذمًّا، في مذاقه شَهْدًا وفي مذاقِكَ أنتَ سُمًّا.

ـ إنّني مُنزَّهٌ عن كلّ طُهرٍ وتلوّث، وعن كلّ روح ثقلتْ (في عبادتي) أو خفّت.

ـ والتكليفُ من جانبي لم يكن لِربْحٍ أنشُده، بل لكي أُنعِمَ على العباد.

ـ وأهلُ الهند يُثنون عليَّ باللّسان الهنديّ، وأهلُ السِّنْد يُثنون عليّ باللّسان السّنديّ.

ـ ولستُ أغدو طاهرًا بتسبيحهم، بل هم المتطهِّرون بذلك، النّاثرون الدُّرَّ.

ـ ولَسْنا ننظرُ إلى اللّسان والقال، بل نحن ننظر إلى الباطن والحال.

ـ فنظرُنا إنّما هو إلى خشوع القلب، حتّى لو جاء اللّسانُ مجرَّدًا من الخشوع.

تعليقات:

يردُ هذا المقطعُ في طبعة نيكلسون في الجزء الثاني من المثنويّ، الأبيات: ١٧٢٠- ٥٩. وتتواصلُ القِصّةُ بعتاب الله تعالى أيضًا لموسى وانطلاق موسى بعدئذ إلى الصّحراء بحثًا عن الرّاعي. وعندما يدركه يخبره بأنّ اللّهَ سبحانه قد أذِن له بأن يُثني عليه بأيّة طريقةٍ يشتهيها قلبُه: فطقوسُ الثناء وطرائقُ التعبُّد ليست مهمّة. ويغدو واضحًا، في أيّة حال، أنّ معاناةَ الرّاعي بسبب لوم موسى إيّاه رفعتْه إلى المستوى اللّاحق من التطوّر الرّوحيّ. وهذه القصّةُ لم تكن جديدة عند الرّوميّ؛ بل لعلّه عدَّها من إحدى الرّوايات الواردة في العِقْد الفريد، أو شرح نهج البلاغة، أو عيون الأخبار، أو حِلية الأَولياء، أو مصدر آخر.

العبارتان: «إنّه ذاتي وأنا ذاته» و« مرضتُ فلَمْ تعدني» اللّتانِ جاءتا بين الأبيات مأخوذتان من حديثٍ نبويّ، أو قولٍ منسوبٍ إلى النّبيّ محمّد. فإنّه في يوم القيامة سيقولُ الحقُّ تعالى لعباده: «يا بنَ آدَم، مرضتُ فلَمْ تعدْني». وسيُجيب العبد: «لكنّه ليس لك جسمٌ، فكيف أقدِرُ على عِيادتك؟». فيقول له الحقّ إنّ عيادةَ المرضى من البشر هي على الحقيقة عيادةٌ للحقّ.

[٣٧٤] جملةُ « أبغضُ الحلالِ عندي هو الطّلاق» هي أيضًا حديثٌ نبويّ. «فاطمةُ» اسمٌ عربيّ للبنات، واسمُ ابنةِ النّبيّ محمّد [عليه الصّلاةُ والسّلام].

المقبوسُ الشعريّ ٣٠ تحدّثُ سليمانَ بلُغة الطّير

چون سلیمان را سراپرده زدند ME 1: 1210-42

الوزن: ـ U ـ ـ | ـ U ـ ـ | ـ U ـ (الرَّمَل)

ـ حينما ضُرِبَ مخيَّمُ سليمان، مثلتْ أمامَه الطّيورُ طائعة.

ـ وقد وجدتْه متكلّمًا بلسانها، عارفًا أسرارَها، فهُرِع كلٌّ منها للمثول أمامه بروحه.

ـ وكلُّ هذه الطّيور تركتْ صفيرَها، وأصبحت أفصحَ من أخيك [الشّاعر] في حضرة سليمان.

ـ إنّ التّشاركَ في اللّسان قُربى ورباطٌ، والمرءُ مع مَنْ لا يفهمونه مِثْلُ السَّجين.

ـ وكم من هنديّ وتُركيّ يتكلّمان بلِسانٍ واحد، وكم من تركيَّينِ في لغتهما متباعدان.

ـ فلسانُ الوِفاق الرّوحيّ مختلفٌ عن (لسان القول)، وتشابهُ القلوبِ خيرٌ من تشابه الألسن.

ـ ففي القلب يقومُ آلافُ التّراجمة (بنَقْل أحاسيسه)، من دون نطقٍ ولا إيماءٍ ولا سجلّ.

ـ فجُملةُ الطّير، بكلّ ما وعاه كلٌّ منها من أسرار عن الفضائل والمعرفة والعمل، عرضت نفسَها على سليمان، وكلٌّ منها مَدَح نفسَه في معرض القول.

ـ وجاء دَورُ الهدهد وحِرْفته وبيان صنعته وتفكيره.

ـ فقال «أيُّها الملِكُ، سأذكرُ فضيلةً واحدةً، فضيلة صغيرة، ولكنّ الخير في الإيجاز».

ـ فقال سليمان: «تكلّم لنرى ما هذه الفضيلة». فقال الهدهدُ: «عندما أكون في أوج الارتفاع،

ـ أنظرُ من ذلك الأوج بعين اليقين، فأرى الماءَ في قاع الثّرى،

ـ أين مكانُه وما عمقُه وما لونُه، ومن أين يتفجّر، أمِنَ التّراب أم من الحجر.

ـ فخُذ معك في السَّفر ذلك العارفَ، يا سليمانُ، لاختيار موقع معسكرك».

ـ فقال سليمانُ: «ما أحسنَكَ من رفيق، في القِفار التي تخلو من الماء العميق!»

ـ [٣٧٥] وعندما سمع الغُرابُ (كلامَ الهدهد] جاء حاسدًا، وقال لسليمان: «ما هذا الكلامُ المعوجُّ القبيحُ؟

ـ إنّه ليس من الأدب التفاخرُ أمامَ الملوك، خاصّةً إذا كان ذلك من جُزافِ القول الكذبِ المُحال.

ـ فإذا كان للهدهد هذا النظرُ على الدّوام، فكيف لا يبصرُ الفخَّ تحتَ قبضةٍ من التّراب؟

ـ وكيف يقعُ في الشَّرَك؟ ـ وكيف يصير يائسًا في القفص؟»

ـ فقال سليمان: «أيّها الهدهدُ، أصحيحٌ أنّه قد أصابكَ (كلُّ) هذا الدُّوار من أوّل قَدَح؟

ـ فيا مَنْ شربتَ اللبَنَ المخيض، كيف تتظاهرُ بالسُّكْر، وتُلقي أمامي بجُزاف القول وتكذب؟

ـ فقال الهدهدُ: «لا تستمعْ، بحقِّ الله، إلى قول العدوّ عنّي، أنا المسكينُ المُعْدِم!

ـ فإن لم يصحَّ هذا الذي أدّعيه، فإنّي أضعُ رأسي أمَامَك، فلتقطعْ عنقي هذا.

ـ إنّ الغُرابَ المنكِر لحُكْم القضاء كافرٌ، ولو كانت له آلافُ العقول!»

ـ إنّني أُبصِرُ الفَخّ من الفضاء، إذا لم يحجب القضاءُ عينَ عقلي».

ـ وحينما يأتي القضاءُ ينامُ العِلْم، ويغدو القمرُ أسود، ويحجب الشمسَ.

ـ فمتى كانت هذه التّعبئةُ نادرةً من القضاء؟ ـ اعلَمْ أنّ من القضاء أن يُنكر المرءُ القضاء!

تعليقات:

تردُ القصّةُ في طبعة نيكلسون في المثنويّ الجزء ١: ١٢٠٢ ـ ٣٣.

المقبوسُ الشعريّ ٣١ الببّغاء والزّيت

بود بقّالى و وى را طوطيى **ME 1: 248-66**

الوزن: ـ U ـ ـ | ـ U ـ ـ | ـ U ـ (الرَّمَل)

ـ كان في سالف الزمان بقّالٌ، وكان له ببّغاء حسَنُ الصّوت، أخضرُ اللّون، متكلّم.

ـ كان هذا الببّغاءُ (يقف) على الدّكان حارسًا له، ويحدِّث التّجّارَ جميعًا بلطيف المقال.

ـ فقد كان ناطقًا في خطاب الآدميّين، كما كان حاذقًا في غناء الببغاوات.

ـ [٣٧٦] (وذاتَ مرّةٍ) قفز من ناحية الدّكان إلى ناحيةٍ أخرى، فأراق زجاجاتِ زيت الورد.

ـ وجاء صاحبُه من ناحية المنزل، وجلس في الدّكان فارغَ البال، كأنه من السّادة.

فرأى الدكّانَ قد غمره الزّيتُ، وثيابه لزجة، فضرب الببغاءَ على رأسه، فصار أقرع من الضّرب.

ـ وامتنع الببّغاءُ عن الكلام بضعة أيام، فأصبح الرّجلُ البقّال يتأوّه من النَّدم.

ـ فكان ينتف شعرَ لحيته ويقول: «واأسفاهُ، إنّ شمسَ نعمتي أصبحت تحت السّحاب.

ليتَ يدي كانت قد كُسِرت في تلك اللحظة! كيف ضربتُ هذا الحُلْوَ اللّسان على رأسه؟»

ـ وجعلَ يعطي الهدايا لكلّ درويش لعلّه يستردّ نُطقَ طائره.

ـ وبعد ثلاثة أيّام من الحيرة والألَم، كان يجلس في الدّكان كأنّه يائس.

ـ وكان يُظهِر للطائر كلَّ لونٍ من العجائب، لعلّه يبدأ النّطقَ من جديد.

ـ (وفي تلك اللحظة) كان درويشٌ عاري الرّأس يمرّ، وكان رأسُه خاليًا من الشعر كأنّه ظهرُ طاسٍ أو طست.

فنطقَ الببّغاءُ في ذلك الوقت وصاح بالدّرويش: « يا فلان! لماذا اختلطتَ أيّها الأقرعُ بأمثالك من القُرْع؟ ـ لعلّكَ أرقتَ الزّيتَ من الزّجاجة».

ـ فأضحك قياسُه الخَلْق، إذ إنّه ظنّ نفسَه مِثْلَ صاحب الدَّلَق.

ـ فلا تتّخذْ من نفسك مقياسًا لأحوال الطّاهرين، حتّى لو تشابهت في الكتابة كلمةُ «شير» بمعنى أسد، و« شير» بمعنى لبن.

ـ ولهذا السّبب ضلّتْ جملةُ أهل العالَم؛ فإنّ قليلًا من الناس من يعرف أبدالَ الحقّ.

ـ فقد ادّعوا أنّهم مساوون للأنبياء، وظنّوا أنفسَهم مِثْلَ الأولياء.

تعليقات:

تردُ القصّةُ في طبعة نيكلسون في المثنويّ، الجزء ١: ١٤٧ ـ ٦٥.

[٣٧٧] الغزليّة ٣٢ دلا نزدِ كسى بنشين كه او از دل خبردارد **D 563**

الوزن: U ـ ـ ـ | U ـ ـ ـ | U ـ ـ ـ | U ـ ـ ـ (الهَزَج)

أيّها القلبُ، اجلِسْ عندَ إنسانٍ لديه عِلْمٌ بأحوال القلب،

وامضِ إلى تلك الشجرةِ التي تحمل أزهارًا نضِرة نديّة

وفي سوق العطّارين لا تذهبْ إلى كلّ ناحية مِثْلَ مَنْ ليس لديهم عَمَل،

بل اجلسْ في دكّان الشخص الذي لديه سُكّرٌ في دكّانه

وإذا لم يكن عندك ميزانٌ، فإنّ كلّ شخصٍ سينقص عليك مقداره، تشتريه

ويعود لك عملةً زائفةً، وأنت تظنّ أنه ذهبٌ

يحيلك عند الباب بالثرثرة قائلًا إنه سيأتي

فلا تجلسْ منتظرًا عند الباب، فإنّ لتلك الدار بابين

لا تأتِ بصَحْفتِك إلى كلّ قِدْرٍ تغلي، ولا تجلسْ عندها منتظرًا

فإنّ كلَّ قِدْرٍ تغلي في داخلها شيءٌ مختلفٌ عن القدور الأُخَر

ليس كلُّ قصبةٍ تحتوي على السُّكّر، ولا كلُّ «تحت» له «فوق»

ولا كلُّ عين تمتلكُ البَصرَ، ولا كلُّ بحر يحتوي على الجوهر.

فنُحْ أيُّها البُلْبُل؛ لأنّ نواحَ الثَمِلين والعاشقين

يترك أثرًا حتّى في الصَّخر والصّوّان، يترك أثرًا

وتخلّصْ من رأسِكَ إن لم تستطع الدّخولَ، فإنّ الخيطَ

لا يَلِجُ في سَمِّ الخِياط (ثقب الإبرة) عندما يكون له رأسٌ.

هذا القلبُ اليقِظُ سِراجٌ، فاجعَلْه تحت سِتارٍ

ومُرَّ بهذه الرياح وهذا الهواء، فإنّ في الهواء فتنةً له وشَرًّا.

فإذا تجاوزتَ الرّياحَ، صِرْتَ مقيمًا في النَّبع

وصِرْتَ نديًا وصفيًّا، يتدفّق منه الماءُ على الكبد

وعندما يكون ماؤك على الكبد، تكون مثْلَ شجرةٍ خضراء

تُثمر دائمًا فاكهةً جديدة، ولها سَفَرٌ داخلَ القلب

الغزَليّةُ ٣٣ اندك اندك جمعِ مستان مى رسند D 819

الوزن: ـU ـ ـ |ـ U ـ ـ| ـ U ـ| (الرَّمَل)

دَفعةً دفعةً يصِلُ مُدْمِنو الخـمر دفعةً دفعةً يصِلُ جَمعُ الثَمِلينَ

[٣٧٨]يأتي أهلُ الحنانِ متبخترين يصِلُ وَرْديُّو الوجوهِ من الرّوض

دَفعةً دَفعةً في عالَمِ الوجود والعَدَمِ هذا ذهبَ أهلُ العَدَمِ، ويصل أهلُ الوجود

كلُّ الجيوب تصلُ مليئةً بالذهب كالمنجم من أجل المُعْدِمينَ المفلسين

العِجافُ المنهَكون، من مرعى العِشق يصـلـون سِـمانًا أصـحّاءَ

طاهرو الأرواحِ مثل شُعاع الشمس يصلون من الأعالي إلى الأسافل

فما أسعدَ ذلك البستانَ الذي من أجل أشباه مَرْيَم

يحملُ فواكهَ جديدة في الشّتاء

أصْلُهم اللّطفُ ويعودون إلى اللّطف ويصلون من البُستان إلى البُستان أيضًا

تعليقات:

هذه الغزليّةُ تستحضر صورةَ طقسٍ من طقوس تسليك المبتدئين في الطريق الصوفيّ، وقد يكون صيامًا أو خدمةً في المطبخ المولويّ. ويكون المبتدئون عادةً شبّانًا صِغارًا، تُسنَد إليهم وظيفةٌ شبيهةٌ بوظيفة الشّبّان اليونانيين الخُدّام في الزمان القديم Hellenistic ephebe.

الغَزَليّة ٣٤ سوى اطفال بيامد به كرم مادر روزه D 2375

الوزن: ـU ـ ـ |UU ـ ـ| UU ـ ـ| UU ـ ـ (الرَّمَل المخبون)

جاءت أمُّ الصّيامِ إلى أطفالها تحمل الهدايا

فلا تدَعْ أيّها الطفلُ طرَفَ مُلاءةِ الصّيام

انظُرْ إلى وجهها الظّريف، واشربْ لَبَنَها اللّطيف

واجعَلْ مُقامَك هناك، الزَم بابَ الصّيام

[٣٧٩] انظُرْ إلى يَدِ الرّضا التي هي ربيعٌ عند الحَقّ

انظُرْ إلى جَنّة الرّوح التي امتلأت بالعَبْهَر

أيّها البُرْعُمُ المُدِلُّ، سواءٌ أكنتَ ضعيفًا أم قويًّا

اقفِزْ من دائرة الصّيام، كاللّاعبِ على الحَبْل في الرّبيع

أنتَ أيّها الوَرْدُ غريقٌ في الدّماء، فلماذا تكون خلياً من الهموم وضاحكًا؟

أم أنّك إسحاقُ الخليليُّ مبتهجًا بخِنْجَر الصّيام؟

لِمَ أنتَ عاشقٌ للخُبز، انظرْ إلى دنيا جديدة

خُذْ قمحَ الرّوح، من بَيْدَرِ الصّيام

تعليقات:

چادر [وقد ترجمناها هنا بـ «مُلاءة»]، وهي حرفيًّا بمعنى «خَيْمة»، غطاءٌ تسترُ به النّساءُ في إيران شعرَهنّ وأجسامَهنّ في حضور الرّجال الذين لا يرتبطْن بهم برباط الدّم أو الزّواج.

الغزَليّة ٣٥ بربند دهان از نان كآمد شكر روزه **D 2307**

الوزن: ـ ـU | U ـ ـ ـ | ـ ـ | U ـ U | ـ ـ ـ | (هزج أخرب سالم)

أغلِقْ فَمَك عن الخبْز فقد جاء سُكّرُ الصّيام

رأيتَ فضْلَ الأكْل، فانظُرْ إلى فضْل الصّيام

ذلك المِلِكُ الذي لديه متّا دولةٍ، يضعُ التّاجَ على رأسك

فانتطقْ سريعًا، إذ جاء نطاقُ الصّيام

ومن هذا العالَمِ الشّبيه بسِجّين، طِرْ نحوَ عِلّيّين

وخذِ النّظَرَ المبصِرَ للحقّ، سريعًا من نَظَر الصّيام

أيَتُها الفضّةُ الجليلةُ القَدْر، أنتِ في الكُور في هذا الوقت

تخدُمُكِ النّارُ، في شرَرِ الصّيام

صار الصّيامُ النّداوةَ في ماء زمزم، وقد دَخَل في عيسى بن مريم

[٣٨٠] فطار إلى السماء الرّابعة، فهو في سَفَر الصّيام

أينَ طيرانُ الطّيور من جَناح الملَكِ، أيّها الرّوح؟!

هذا يقوّيه التقاطُ الحبوب، وذاك جناحُ الصّيام

فإن كان للصّيام ضررٌ، فإنّ له مئةَ لونٍ من النّفع

له نفعٌ مختلفٌ، إنّه نفعُ الصّيام

هذا الصّيامُ احتجبَ بهذه المُلاءة كالمعشوق

فتجاوزْ مُلاءته، واطلب الصّيام

[الصّيامُ] يضيّقُ الرَّقَبة، ويؤمِنُ من الموت

والتُّخَمةُ من آثار الأكل، والسُّكْرُ من آثار الصّيام

ثلاثونَ يومًا في هذا البحر، تجعلُ القَدَمَ رأسًا والرّأسَ قدَمًا،

إلى أن تصلَ، أيُّها المولى، إلى جوهر الصّيام

والشيطانُ بكلّ ما لديه من تدبير، ومن حِيَلٍ وتزوير

انكسر كلُّ سهمٍ لديه أمامَ تُرْسِ الصّيام

يتحدّثُ الصّيامُ عن كَرّه وفَرّه أفضلَ منك

فأوصِدْ بابَ القول، وافتحْ باب الصّيام

فيا شمسَ الحقّ التّبريزيّ، أنتَ الصّبرُ وأنتَ الاستغناءُ أيضًا

أنتَ العيدُ الناثرُ للسُّكّر، وأنتَ أيضًا الكرُّ والفَرّ لدى الصيام

تعليقات:

زمزمُ هي البئرُ في المحيط المبارك للكعبة في مكّة، ويُقال إنّ إبراهيم [عليه السّلام] حفَرَها. ويعتقدُ الحُجّاجُ أنّ ماء زمزم مباركٌ ويتحلّى بخصائص علاجيّة. وفي شأن كلمة «چادر» [وقد ترجمناها هنا بـ «مُلاءة»]، انظر التعليق على الغزليّة ٣٤.

[٣٨١] الغزَليّة ٣٦ خُنُك آن دم كه نشينيم در إيوان من و تو D 2214

الوزن: U U ـ ـ | U U ـ ـ | U U ـ ـ | U U ـ (الرَّمَل المخبون)

ما أسعدَ اللحظةَ التي نجلسُ فيها في الشّرفة، أنا وأنتَ

في صورتَيْنِ ووجهَيْنِ وفي روحٍ واحدٍ، أنا وأنتَ

وحفيفُ البُستان وأنفاسُ الطّير تعطي ماءَ الحياة

في ذلك الوقت الذي ندخل فيه البستانَ، أنا وأنتَ

نجومُ السّماءِ تأتي لكي تنظرَ إلينا

فنُظهِرُ قمرَنا لها، أنا وأنتَ

أنا وأنتَ مِنْ دون «أنا» و«أنتَ» نكون مشتركَيْنِ في الإحساس

مَسْرورَيْنِ ومتحرّرين من الأوهام المفرّقة، أنا وأنت

وتغدو ببغاواتُ الفَلَك جميعًا قاضمةً للسُّكّر

في المقام الذي نضحك فيه على هذا النحو أنا وأنتَ

والأعجبُ أنّني أنا وأنتَ نجلس في زاويةٍ ههنا

وفي هذه اللّحظة نفسها نكون موجودَيْنِ في العراق وخُراسان، أنا وأنتَ

في صورةٍ واحدةٍ على هذه الأرض، وعلى تلك صورةٌ أخرى

في جَنّةِ الأبد في قَصْباء السُّكّر، أنا وأنت.

تعليقات:

أجواءُ العراقِ وخُراسان ربّما تشير إلى ألحانٍ موسيقيّة، قد تُصاحب إنشادَ الغزَليّة. وفي الوقت نفسه، قد يشير العراقُ إلى تَبْريز، مدينة شمس، الواقعة في غربيّ إيران، في الإقليم [٣٨٢] المعروف بـ «عراق العجم»، بينما كان الرّوميّ من شمال شرقيّ إيران الكبير، في الإقليم المعروف بـ «خراسان».

الغزليّة ٣٧ در هوايت بى قرارم روز وشب D 302

الوزن: ـ U ـ ـ | ـ U ـ ـ | ـ U ـ | (الرَّمَل)

أنا في هواكَ قَلِقٌ مضطربٌ نهارًا وليلًا

لا أرفعُ رأسي عن قَدَمك نهارًا وليلًا

سأجعلُ النهارَ واللّيلَ مِثْليَ مجنونَيْنِ

فأنّى لي أن أتركَ النهارَ والليلَ نهارًا وليلًا؟

وقد طلَبَا من العُشّاق روحًا وقلبًا جادَّيْنِ

فها أنَذَا أقدِّم الرّوحَ والقلبَ نهارًا وليلًا

وما لَمْ أظفَرْ بما هو في دماغي

فلن يقرّ لي قرارٌ لحظةً واحدة

ومنذ أن بدأ عشقُكَ الطَّرَبَ

وأنا كالصَّنج حينًا وكالتّار حينًا(*)، نهارًا وليلًا

تعزفُ أنتَ عليّ فينطلق

إلى عَنانِ السّماء صوتي الحزينُ الخفيضُ نهارًا وليلًا

وقد سقيتَ البَشَرَ أربعين صَبوحًا

ومن تلك الخمرة أنا في خُمارٍ(**) نهارًا وليلًا

فيا مَنْ مِهارُ(***) العاشقين في قبضتك

أنا في عِداد هذا القِطار، نهارًا وليلًا

أحمِلُ حِمْلَكَ نَمِلًا غيرَ آبهٍ

فأنا تحت وطأةِ حِمْلِكَ كالجمَل نهارًا وليلًا

وما لمَ أُفطِرْ من صيامي على سُكّرك

فسأظلُّ صائمًا إلى يوم القيامة نهارًا وليلًا

[٣٨٣] وعندما أُفطِرُ بعد صيامي على مائدة الفضل

يكون زماني عِيدًا نهارًا وليلًا

فيا مَنْ روحُكَ هو روحُ النّهار وروحُ اللّيل

أنا في انتظارك، في انتظارك، نهارًا وليلًا

ولكي لا يقتصرَ العيدُ عندي على مرّة واحدة في العام

---

* ـ الصَّنجُ والتّار آلتان موسيقيتان إيرانيتان [المترجم]

** ـ ألَمُ الخمرة أو صُداعها أو ما خالطَ من سُكْرها [المترجم].

*** ـ المِهارُ: عودٌ يُجعل في أنف الجمَل لينقاد. والقطارُ: الإبل التي يتبع بعضُها بعضًا.

أنا مع قَمَرِك كمَنْ هو في العيد نهارًا وليلًا

ومنذ تلك اللّيلة التي وعدْتَني فيها بيوم الوَصْل

أعدُّ النهارَ واللّيلَ، نهارًا وليلًا

وقد عَطِش حقْلُ روحي وجفّ

لأنّني أُفيضُ الدّمع من سحاب عيني نهارًا وليلًا

تعليقات:

أدفعُ الليلَ والنهارَ إلى الجنون [العبارةُ التي ترجمناها نحن هكذا: فأنّى لي أن أترك النهارَ والليلَ نهارًا وليلًا؟] تعني أجعلُهما مِثْلَ المجنون، عاشق ليلى المشهور، الذي ينحلُ جسمُه في حُبّه لها، فيُنشِد الأشعارَ في الصّحراء نهارًا وليلًا لمن صَحِبهم من الحيوانات (يعني اسمُه حَرْفيًّا «المجنون»، لكنّه مثالٌ لضَنى العِشْق).

الغزليّة ٣٨ چو آفتاب برآمد زقعر آبِ سياه D 2408

الوزن: U ـ U ـ | UU ـ ـ | U ـ U ـ | UU ـ (المجتثّ)

عندما تطلعُ الشمسُ من قَعْرِ الماء الأسْود

اسمَعْ من كلّ ذرّةٍ نداءَ لا إلهَ إلّا الله

[٣٨٤] وما الذّرّةُ؟ ـ إنّه إذا طلعت شمسُ الرّوح

يُختطَفُ من الشّمسِ نفسِها قَباؤها وقلنسوتُها

إذا طلعَ قمرُ القلبِ من الماء والطّين مِثْل آدم

غربتْ مئةُ شمسٍ في غَيابة الجُبّ مثلَ يوسُف

ارفعْ رأسَكَ من التّراب، فلستَ أقلّ شأنًا من النّملة

واحمِلِ الأخبارَ للنَّمْلِ عن الحقول والبيادر

وإنّما تقنعُ بحَبَّةٍ مُهترئةٍ تلك النّملةُ

التي لا عِلْمَ عندها عن سُنْبُلنا الأخضر

وقُلْ للنّملة: «هناكَ ربيعٌ ولديكِ يَدٌ وقَدَم

فلماذا لا تشقّين طريقَك إلى مروج الصّحراء؟»

وما النّملةُ؟ إنّ سليمانَ نفسَه شقَّ رداءَ الشوق

فلا تَقِفْني، يا ربُّ، عند هذه الأمثلة الفاسدة

ولكنّه على قَدْرِ قامةِ المشتري يُفصَّل القَباءُ

وبرغم أنّ الرّداءَ طويلٌ، هناك قامةٌ قصيرة

فهاتِ قَدًّا طويلًا لكي نُفصّل

قَباءً يعانق طولُه القمرَ الجميل

وقد صَمَتُّ من هذه اللحظة؛ لأنّه من صمتي

انفصلَ الحقّ عن الباطل، مثلما انفصلَ الحَبُّ عن القَشّ

الغزليّة ٣٩ اي قومِ به حج رفته كجاييد؟ - كجاييد D 648

الوزن: - - U | U - - U | U - - U | U - - (الهزج الأخرب المكفوف)

أيّها القومُ الذين ذهبتُم إلى الحجّ، أين أنتُم أين أنتُم؟

المعشوقُ ههنا، فتعالَوا، تعالَوا

إنّ معشوقَكم هو جارُكم بيتَ بيتٍ

فلماذا تطوفون في الصّحاري وتقطعون الفيافي والقفار؟

[٣٨٥] لو نظرتُم إلى وجه المعشوق الذي لا صورةَ له

لكُنتُم أنتم سيِّدَ البيت والبيتَ نفسَه والكعبةَ نفسَها

وها قد ذهبتُم عشرَ مرّاتٍ بذلك الطريق إلى ذلك البيت

فاصعدوا مرّةً واحدةً من هذا البيت على السَّطْح

ذلك البيتُ لطيفٌ، وقد ذكرتُم علاماته

فأظهِروا لرَبّ ذلك البيت علامةً

فإن كنتُم رأيتُم ذلك البُستانَ فهَلْ لديكم باقةُ وَرْدٍ واحدةٌ منه؟

وإن كنتُم من بَحْر الحقّ فهَلْ لديكم جوهرةٌ واحدة من جواهر الرّوح؟

وبرغم ذلك ليتَ العَناءَ الذي تَلْقَونه يكون كنزًا لكم

لكنْ وا أسفاه، إنّ أنفسَكم حجابٌ فوق كنزكم

تعليقات:

هذه الغَزَليّةُ منظومةٌ في صورة خطابٍ للمسلمين على الطّريق الطويل إلى الحجّ في مكّة والمدينة [كذا]. ففي مكّة يطوفُ الحجّاجُ حولَ الكعبة، وهي بناء مربّعٌ استُعمل بيتًا لأصنامِ القبائل العربية قبْلَ الإسلام، أمّا الآنَ فيُسمّى «بيت الله».

الغزَليّة ٤٠ حيلت رهاكن عاشقا، ديوانه شو، ديوانه شو **D2131**

الوزن - - U -| - - U - | - - U -| - U - - (الرّجَز)

دَعِ الحِيَلَ والمكائد، أيّها العاشقُ، وكنْ مجنونًا، كنْ مجنونا

وادخُلْ في قلب النّار، صِرْ كالفَراشة، صِرْ كالفَراشة

اجعَلْ نفسَكَ غريبًا، وخرِّبْ بيتَك

وعندئذٍ تعالَ ، واسكنْ مع العاشقين، اسكنْ مع العاشقين

[٣٨٦] امضِ، واغسِلْ صدرَك من الأحقاد بالماء سَبْعَ مرّات كالصّحون

وعندئذٍ صِرْ كأسًا لشراب العشق، صِرْ كأسًا

لابدّ أن يغدو كيانُك كلُّه روحًا، لكي تصبح لائقًا بإخوة الرّوح

وإذا ذهبتَ إلى الثَّمِلين صِرْ ثمِلًا، صِرْ ثَمِلًا

إنّ قُرْطَ الحِسانِ صاحَبَ العارِضَ [صفحة الخَدّ]

ولابدّ لكَ من تلك الأُذُنِ وذلك العارض، صِرْ لؤلؤةً، صِرْ لؤلؤة

فإذا طار روحُك في الهواء من حكايتِنا الجميلة

فأفنِ نفسَك، وصِرْ أسطورةً كالعُشّاق، صِرْ أسطورة

أنتَ الآنَ ليلةُ القَبْر، فاذهبْ وتحوّل إلى ليلة القَدْر

ولأنّ القدْرَ يسكن في الأرواح، كُنْ عُشًّا له، كُنْ بيتًا له

يمضي تفكيرُك إلى مكانٍ، وعندئذ يمضي بك إلى ذلك المكان

فدَعِ التفكير، وكنْ مِقْدامًا كالقضاء، كُنْ قائدا

إنّ الميولَ والأهواءَ أقفالٌ موضوعةٌ على قلوبنا

فصِرْ أنتَ مفتاحًا، صِرْ أسنانًا للمفتاح، صِرْ أسنانًا للمفتاح

فقد داعبَ نورُ المصطفى ذلك الجِذْعَ الحنّان

فلا تكنْ أقلَّ شأنًا من عُودٍ، صِرْ حَنّانًا، صِرْ حَنّانًا

يقولُ لكَ سليمانُ: «استمعْ إلى لسانِ الطّير

أنتَ الآن فَخٌّ، وتهابُك الطيرُ، فامضِ وصِرْ عُشًّا لها، صِرْ عُشًا»

وإنْ أظهر لك المعشوقُ الفتّانُ وجهَهُ، فامتلئْ منه كالمِرآة

وإنْ نثَرَ لك طُرّته، فامضِ وصِرْ مُشطًا لها، امضِ صِرْ مُشطًا

إلى متى تظلُّ ذا رأسَيْن مِثْلَ الرُّخّ؟ ـ إلى متى تظلُّ خادمًا كالبيدق؟

إلى متى تمضي معوجًّا كوزير الشَّطْرنج؟ ـ صِرْ حكيمًا، صِرْ حكيما

أعطيتَ العشقَ التّحفَ والهدايا شُكْرًا واعترافًا بالجميل

فاترك المالَ، وابذُل روحَك، صِرْ شُكرًا، صِرْ اعترافا بالجميل

كنتَ مدّةً مادّةً، وكنتَ مدّةً حيوانًا

أما وقدْ صِرْتَ روحًا مدّةً، فصِرْ روحًا كاملًا، صِرْ معشوقًا

أيّتُها النفسُ الناطقةُ، إلى متى تذهبين إلى السّطح وإلى الباب؟ ـ طيري وادخلي البيتَ

دَعي نُطقَ اللّسان، كوني من دون فَكّ، كوني من دون فكّ

تعليقات:

«ليلةُ القَدْر» تُشير إلى سورة القَدْر في القرآن (K 97: 1-5)، التي يُعتقد في التقليد الإسلاميّ أنّها اللّيلةُ التي أُنزلَ فيها التّنزيلُ على محمّد [عليه الصّلاة والسّلام] ويُحتفى بذكراها في الأسبوع الأخير من رمضان. ويقول القرآنُ إنّ الملائكةَ والرّوحَ تتنزّل فيها لتبارك كلَّ سَعْي في هذه اللّيلة. «المصطفى» أحدُ أسماء محمّد. ووفقًا لما جاء في الرّوايات أنّ الرّسولَ كان يستند إلى جذع شجرة في المسجد في المدينة عندما كان يخطب. وعندما أنشئ مِنْبرٌ، كان هذا الجذعُ يحِنّ ومن هنا صار معروفًا بالجِذْع الحَنّان (أُستُنِ حنانه ـ بالفارسيّة، وتعني حَرْفيًّا «الجِذْع الحَنّان»)، الذي، برغم كونه جَمادًا، حَنّ إلى أن يكون في حضرة النّبيّ. وقد أعطى الحقُّ تعالى سليمانَ، خليفةَ داوود، نِعمةَ فَهْم مَنْطِق الطّير (K 27: 16ff).

الغَزَليّة ٤١ سيبكى نيم سرخ ونيمى زرد D968

الوزن: ـ U ـ ـ ـ U| ـ U ـ U U| ـ ـ U ـ (الخفيف)

[٣٨٨] تفّاحةٌ صغيرة نصفُها أحمرُ ونصفُها أصفر

تروي حكايةً عن الورد والزّعفران:

إذا انفصلَ العاشقُ عن المعشوق

تدلّل المعشوقُ وتألّم العاشق

أظهرَ العشقُ هذَيْنِ اللّونين المتضادّين

من هَجْرٍ واحدٍ على خدّ كلّ منهما

وليس لائقًا أن يكون خدُّ المعشوق أصفرَ

والحُمْرةُ والسِّمَنُ باردان على خدّ العاشق

وإذا بدأ المعشوقُ بالدَّلال

فلاطفْه، أيّها العاشقُ، لا تقاتِلْه

أنا كالشّوكِ، سيّدي كالوَرْد

فهما اثنانِ، في الحقيقة فَرْد

إنّه الشمسُ، إنّني كالظّلّ

منه حَرُّ البقا، ومِنّي البَرْد

إنّ جالُوتَ بارزَ الطّالوت

إنّ داوودَ قدَّروا في السَّرْد

القَلْبُ وُلِدَ من الجسم، لكنّه مَلِكُ الجسم

مثلما يَلِدُ الرّجلُ من المرأة

لكنّ في القَلْب قلْبًا آخر متواريًا

مثلما توارى فارسٌ بحجاب الغُبار

وإنّ حركةَ الغبار من الفارس

فهو الذي أرقصَ الغبار

وليس الأمرُ مِثْلَ الشّطرنج لكي تفكّر

بل توكّلْ وألْقِ حجَرَتَك، مثلما يكون الأمرُ في النَّرْد

إنّ شمس تَبْريز هو شمسُ القَلْب

وكلُّ فواكهِ القَلْب تنمو من حرارته وتنضَج

تعليقات:

[٣٨٩] المظهرُ العامّ للعاشق ينبغي أن يكون شاحبًا، ذلك لأنّه يعاني في عِشْقه؛ أمّا معشوقُه فخِلْوٌ من الهموم، لأنّ في مقدوره أن يتصرّف من دون العاشق. ولهذا السّبب يكون خدّاه أحمَرَيْنِ وناضِرَيْن؛ ولا يمكن الأمرَ إلّا أن يكون كذلك. وبرغم ذلك، هذه المعاناةُ لدى العاشق لها هدفٌ نهائيّ وما على العاشق إلّا أن يُذعن له. الأبياتُ القليلة اللاحقة (أنا كالشّوْكِ... قدّروا في السَّرْد) جاءت باللغة العربيّة. المقبوسُ من القرآن يشير إلى قصّة طالوت وقِتال داوود لجالوت. ويقولُ القرآنُ إنّ الحقّ تعالى عَلّم داوودَ كيف يصنعُ دروعَه لكي يُحرز النّصر. ولأنّ طالوت أحرز انتصاره بفضل داوود، لكنّ الحسَدَ دخَلَ قلبه نتيجةً لذلك (قارن بالتّوارة، ١، ساموئل ١٧)، يبدو هذا المقطعُ يواصلُ شَرْح اتّحاد العاشق والمعشوق، برغم ثُنائيّتهما الظّاهرة. ويبدو أنّ الغزَليّة تأتي تاريخيًّا من المرحلة التي أعقبت الاختفاءَ الأخير لشمس،

عندما أدرك الرّوميُّ أنّ شمسًا أصبح جزءًا من نفسه. الإشارةُ إلى التوكّل، تعني طبعًا التوكّل على الله. والصورةُ فَكِهةٌ، برغم ذلك، بسبب عدم انسجام أن يكون مُسْلِمٌ وَرِعٌ مُقامِرًا.

الغزَليّة ٢٤ من بى خود وتو بى خود، ما را كه برد خانه؟ **D2309**

الوزن: ـ ـU|U ـ ـ ـ | ـ ـU|U ـ ـ ـ ـ ـ ـ (هَزَج أخرب سالم)

أنا ذاهِلٌ عن نفسي وأنتَ ذاهلٌ عن نفسك، فمن الذي يوصلُنا إلى البيت؟

وكثيرًا ما قلتُ لك قلِّلْ من الشّراب، اكتفِ بكأسَيْن أو ثلاث

ولستُ أرى في المدينة شخصًا واحدًا صاحيًا

وكلٌّ منهم أسوأُ من الآخر، مُذْهَبٌ ومجنون

فيا أيّها الرّوحُ، تعالَ إلى الحانات، لكي ترى لذّة الحياة،

فأيُّ سرورٍ للرّوح من دون صحبة المعشوق؟

في كلّ زاويةٍ ثَمِلٌ، يدُه بيد كأس الشراب،

وهناك السّاقي لكلّ وجود، يحمل كأسَه الملكيّة

[٣٩٠] أنتَ وقْفٌ للحانات، فدَخْلُك خَمْرٌ وخَرْجُك خَمْرٌ

فلا تُسلّمْ حَبّةً واحدةً من هذا الوَقْفِ للصُّحاة العُقلاء

أَيْ فتى الحيّ، اعزفْ على عُودِك، أأنتَ أكثرُ سُكْرًا أَمْ أنا؟

يا مَنْ أمامَ ثَمِلٍ مِثْلِك، بطَلَ سِحْري وغدا خُرافَةً

خرجتُ من البيت، فتقدَّمَ إليَّ ثَمِلٌ

في كلِّ نَظْرةٍ من نظراته أُضمِرَ مئةُ رَوْضٍ وعُشٌّ للطّير

يترنّحُ يَمْنةً ويَسْرةً مِثْلَ سفينةٍ لا مِرْسَاةَ لها

ومن حَسْرتِه ماتَ مئةُ عاقِلٍ وحكيم

قلتُ له: «مِنْ أينَ أنتَ؟» فَسخِرَ وقال: «أيُّها الرّوحُ،

نِصْفي من تُركستان، ونصفي الآخَر من فَرغانة

نصفي من ماءٍ وطينٍ، ونصفي من روحٍ وقَلْب

نصفي شاطئُ البحر، ونصفي الآخَر لؤلؤٌ ثمين»

قلتُ: «كُنْ صاحبًا لي، فإنّني من أقاربك»

قال: «لا أعرفُ أنا القريبَ من الغريب»

أنا من دون قَلْبٍ ومن دون عِمامة، في بيت خَمّار

ولديّ صدرٌ مليءٌ بالكلام، أأشرحُه أم لا؟

في حَلْقة العُرْجان، لابدّ من تعلُّم العَرَج

ألَمْ تتشرَّبْ هذه النّصيحةَ من سيِّد الحكمة

ما أجملَكَ مِنْ سَكِر، إلى متى تظلُّ أقَلَّ شأنًا من عودٍ خشبيّ؟

ألَمْ يصدر النّواحُ أخيرًا عن الجِذْع الحنّان؟

[٣٩١] أيْ شمسَ الحقِّ التّبْريزيّ، لماذا تجنّبتَ الخَلْقَ؟

الآنَ وقد ألقيتَ مئةَ فِتْنةٍ فتّانة

تعليقات:

«الوقْفُ» عبارةٌ عن مَنْحٍ خَيْريّ يُقدَّم على نحوٍ مستمرّ لدَفْع نفقات مسجدٍ أو مدرسةٍ أو زاوية صوفيّة. ومن هنا، الشّخصيّةُ المخاطَبةُ هنا لها موقعٌ مدفوعُ الثّمن مستمرٌّ في الحانة [خرابات ـ بالفارسيّة]، وهو مكانٌ ذو سمعةٍ سيّئة في المجتمع، باستثناء ما عليه الحالُ بين جمهرة الصوفيّة حيث هو رمزٌ للفهم

الصوفيّ للدّين. والعلماءُ الحُكماءُ واليقظون يكادون يموتون، إمّا لأنّهم يَرْثون لحاله، وإمّا لأنّهم يقعون في محبّته، وإمّا للأَمْرَين معًا. وفَرْغانة عندئذ مِنطقةٌ متحدّثةٌ بالفارسيّة على تخوم سير داريا [اسم نهر في آسية الصّغرى]. وفي شأن «الجِذْع الحنّان» انظر التعليقات على الغَزَليّة٤٠.

الرُّباعيات:

المنظومة ٤٣ رُباعيّة. الرّباعيّة ١٠٣٥ في ديوان شمس DR 1035

اللّيلةَ الماضيةَ قلتُ لشيخٍ حكيمٍ في السِّرّ:

«لا تستُرْ عنيّ حديثَ سِرّ العالَمِ»

فهمسَ في أُذني برقّةٍ ودمائة:

«هذا شيءٌ يمكن رؤيتُه، ولا يمكنُ قولُه، فاصمُتْ!»

المنظومة ٤٤ رُباعيّة. DR 1716

كنتُ زاهِدًا، فجعلْتَني أُنشِدُ الأشعار

جعلْتَني رأسَ فتنة المأدُبة وباحثًا عن الخمرة

رأيتَني جليسَ سجّادة ذا وقارٍ ومهابة

فجعلتَني لعبةً لأطفال الحيّ

المنظومة ٤٥ رُباعيّة DR993

قلتُ لقلبي: « لا تكنْ أكثرَ من الآخرين

امضِ، كُنْ مَرْهَمَ لُطف، لا تكن كالمِنْخَز

إنْ شئتَ ألّا يأتيكَ أذًى من أَحَد

فلا تكن سيّئَ القول ولا سيّئَ الفِعْل ولا سيّئَ التفكير

[٣٩٢] المنظومة ٤٦ رباعيّة DR 81

اليومَ، مِثْل أيّ يوم، نحن ثمِلونَ، ثَمِلون

فلا تفتحْ بابَ الفِكْر، وأمسِكْ بالرّباب

إنّ مئةَ لونٍ من الصّلاةِ والرّكوعِ والسّجود

مُعدّةٌ لِمَنْ يكونُ جمالُ الحبيب له محرابا

المنظومة ٤٧ رُباعيّة DR 1652

ملأتَ روحي بطَربٍ كالسُّكّر جعلتَني في السُّكْر، مِثْلَ ورَق الوَرْد

اليومَ يحيطُ بي الضّحكُ فأيَّ ضحكاتٍ جعلْتَ في فمي!

المنظومة ٤٨ رُباعيّة DR 1042

الجوهرُ فَقْرٌ، وسوى الفَقْر عَرَض الفَقْرُ شفاءٌ، وسوى الفَقْر مَرَض

العالَمُ كلُّه خداعٌ وغُرور والفقرُ من العالَمِ كنزٌ وغَرَض

المنظومة ٤٩ رُباعيّة DR 1067

عندما غدتْ طينةُ جِسْم آدمَ مستعدّة

امتزجَ الجوهرُ الخالصُ بالتّراب

وعندما كَسرتِ الأفلاكُ ذلك الجسمَ الطينيّ

ذهب التّرابُ إلى التّراب والخالصُ إلى الخالص

المنظومة ٥٠ رُباعيّة DR 1293

أحرقْنا العملَ والدّكانَ والحِرْفة

وتعلّمْنا الشِّعرَ والغزلَ والدُّوبيت

وفي العشق، الذي هو روحُنا وقلبُنا وعينُنا،

أحرقْنا الرّوحَ والقلبَ والعينَ جميعًا

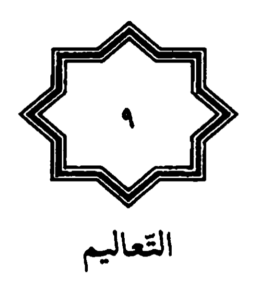
تعليقات:

الرّباعيُّ نوعٌ أدبيٌّ موضوعيٌّ، إذ يبيّنُ البيتُ الأخير فيه المقصودَ الأصليّ، أمّا موضوعُه فيمكن أن يكون جادًّا أو ساخرًا [٣٩٣]. ولأنّ الرّباعيّات شكلٌ شعريٌّ مُحكَمٌ وموجَزٌ، شعرتُ بأنّها ينبغي أن تُقيَّد بصورة وَزْنيّة من نوع ما. ويتنوّع وزنُ الرُّباعيّ الفارسيّ وفقًا للنمطين الأساسيين الآتيين:

- - UU - U - U - - UU - أو - - UU - - UU - - UU - -.

تتضمّن المنظومةُ ٤٣ الكلمةَ المقابلة لـ «الصَّمْت» (خموش/خاموش - بالفارسيّة)، التي تردُ كثيرًا في غزليّات الرّوميّ في صورة مذكِّرٍ بأنّ حقائق التصوّف لا يمكن قولُها، أو تحقّقٍ من ذلك. الرّبابُ في المنظومة ٤٦ آلةٌ وتَريّة يُقال إنّ الرّوميَّ نفسَه عزفَ عليها. الرّباعيّاتُ المرقّمةُ هنا تأخذ التّرقيمَ الذي جاء في الجزء الثامن من طبعة فروزانفر الأولى لـ «كلّيات شمس» أو «الدّيوان الكبير» (جامعة طهران، ١٣٤٢ هـش/ ١٩٦٣م). ومن بين الرّباعيّاتِ الألفِ والتّسعِ مئةٍ والثلاث والثمانين التي نشرها فروزانفر، نُسِبَ عددٌ كبير في كُتُب أُخَر إلى شعراء سابقين للرّوميّ، ولا ينتمي على الحقيقة إلى الرّوميّ، برغم أنّه موجودٌ في أقدم مخطوطات «ديوان» الرّوميّ. وقد أُعيدت

طباعةُ رُباعيّات الرّوميّ مرّاتٍ كثيرة في طبعات شعبيّة لديوان شمس تَبْريز، وكثيرٌ من هذه الطبعات يلتزم مَتْنَ فروزانفر في المقام الأوّل، لكنّه يختلف عن طبعته في شأن الرّباعيّات. ويبدو أنّ مصدرَ الرّباعيات في معظم هذه الطبعات الشعبيّة هو المجلّدُ المنفصل الذي نشره محمّد باقر أُلْفت في أصفهان في عام ١٩٤١م (انظر ص ٣٠٣). وتحتوي طبعةُ أصفهان، التي هي غيرُ معتمِدةٍ على أقدم المخطوطات، على ١٩٩٥ رُباعيّة، ولا يطابق الترقيمُ المعتمدُ فيها ترقيمَ طبعة فروزانفر. وهذه الطبعاتُ المستمَدّة من نصّ أصفهان أقلُّ موثوقيّةً، لكنّها كانت المصدرَ لكثير من المترجمين الذين تعاملوا مع الرّوميّ، ابتداءً من آربري واستمرارًا مع شيفا وآخرين. وأشكر إبراهيم گمار (Gamard) الذي كانت تعليقاتُه وكتابُه الذي لم يُنشَر حتى الآن Concordance of Translations and Versions of Rumi's Quatrains قيّمةً جدًّا في حلّ النّكات والمسائل النّصّيّة لرُباعيات الرّوميّ.



التّعاليم

[٣٩٤] نلفتُ انتباهَنا الآن إلى التّعاليم الرّئيسة للرّوميّ والمفهوماتِ التي صاغت فِكْرَه. وقد كتب الشُّرّاحُ في هذا الموضوع لما يزيد على ستّة قرون حتّى الآن وخصّصَ باحثون حديثون من قبيل نيكلسون وفروزانفر الجزءَ الأعظمَ من تحقيقاتهم المهمّة لهذا العمل. وإنّ مناقشةً مفصّلةً للموضوع أكبرُ من أن يستوعبها هذا المجلّد؛ والقرّاءُ الرّاغبون في أن يتابعوا القضية إلى مدى أبعد عليهم أن يرجعوا إلى المؤلّفات المناقَشة في القسم المتعلّق بدَرْس الرّوميّ، بادئين في الإنكليزيّة بكتاب السيّدة آنيماري شيمل The Triumphal Sun(1980)(*)، وكتاب ألسّاندرو بوساني الذي يحمل العنوان Persia Religiosa: From Zarathustra to Bahâullâh (له ترجمةٌ إنكليزيّة في المتناول) وعلى نحو خاصّ كتاب وليم چتّك The Sufi Path of Love(1983). وعلى القارئ أن يعود بكلّ تأكيد إلى الأحاديث (فيه ما فيه)، المتوفّر في التّرجمتين الإنكليزيّتين لآربري وتاكستون Thackston. وسيتعيّن على القارئ الجادّ لفِكْر الرّوميّ طبعًا أن يقرأ المثنويّ بتُؤدةٍ من البداية إلى النهاية بصُحبة أحد الشّروح، وشَرْحُ نيكلسون للمثنويّ هو أفضلُ المتوفّر في الإنكليزيّة، وقد أذِن فيه للكتاب بأن يغرق في سيرورة الزمان. ومهما يكن،

* ـ ترجمنا هذا الكتابَ القيّم إلى العربيّة، بعنوان «الشّمس المنتصرة ـ دراسة آثار الشّاعر الإسلاميّ الكبير جلال الدّين الروميّ»، وقد نشرته وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ في إيران عام ٢٠٠١م [المترجم].

فإنّه نظرًا إلى أنّ فهمًا دقيقًا لفِكْر الرّوميّ يستلزم سنواتٍ حاولتُ فيما يأتي أن أستخلصَ عددًا من الموضوعات الرّئيسة بطريقة الخَلْفيّة لكي أُعزّز قراءةَ غزليّاته.

مسألةُ المبنى والمعنى:

لا يقدِّم الرّوميُّ نظامًا فلسفيًّا قائمًا بذاته، والطبيعةُ الشّعريّة والاستطرادية لأعماله الكاملة تجعلُ من العسير استخلاصَ عِلْم كلامٍ منظّم. ومعظمُ الدّارسين المعلِّقين على هذه النقطة (وهم جميعًا تقريبًا يفعلون ذلك) يعدّون ذلك نقيصةً خطيرة، أو على الأقلّ سببَ إزعاج كبير. وكلُّ من يرغبُ في أن يصنّفَ أو يصفَ الملامحَ العامّة لتفكير الرّوميّ سيتعاطفُ سريعًا مع هذه الملاحظة، لكنّها تتجاهلُ نقطةً واضحة. كان في مستطاع الرّوميّ [٣٩٥] أن يكون قد كتبَ شَرْحًا أكثر تقليديةً وتنظيمًا لفِكَره لو شاء أن يفعل مِثْلَ هذا؛ فقد قرأ كُتبَ الحديث وكتيّبات التصوّف التقليديّة وكان مطّلعًا يقينًا على الرّسائل الكَلاميّة [نسبةً إلى عِلْم الكلام] والأخلاقيّة والفقهيّة التي أُلّفت على طريقة مؤلّفات القرون الوسطى «المنظَّمة» التي هي من هذه الطبيعة، من مِثْل «إحياء علوم الدّين» للغزاليّ. وبرغم ذلك قرّر الرّوميُّ على نحو واعٍ تمامًا أن يقدِّم فِكَرَه بطريقةٍ استطراديّة، بوساطة الحكايات وبالشعر في الأعمّ الأغلب، بسبب التأثير البلاغيّ والمساعِدِ على الكَشْف heuristic الذي تُحدثه هذه الطّريقة. وبرغم أنّ نماذجَ الرّوميّ المباشرةَ، في بِنية الجنس الأدبيّ، هي العطّارُ وسَنائي، نجده يحاكي أيضًا (إن لم يكن بقصْدٍ، فبإدخال الأنماط القصصيّة) الأسلوبَ الأدبيَّ للقُرآن. وفي نهاية الجزء الثالث من المثنويّ أثار منتقِدٌ حسودٌ احتجاجًا عامًّا عنيفًا إزاء أسلوب رائعة الرّوميّ:

ـ وأنا لستُ ضائقًا من هذا،

لكنّ هذه الرّفسةَ قد تُشتّت خاطرَ امرئ ساذج القلب.

(M3: 4228)

ويشبّه الرّوميُّ هذا الرّجلَ بحمارٍ يرفع رأسَه من حظيرة الحُمُر وينهق كالمرأة العَيّابة:

«إنّ هذا [يريد المثنويَّ] كلامٌ دَنيٌّ، إنّه مجرّدُ سيرةٍ للرّسول، وهو مقلّد فيه.

وليس فيه ذكرٌ لتحقيقاتٍ وأسرارٍ عالية، لكي يسوق الأولياءُ جيادَهم إلى تلك الناحية.

[وليس فيه شيءٌ] من مقامات التبتُّل حتّى الفَناء درجةً درجةً حتى لقاء الله سبحانه وتعالى.

[ولا يحتوي] على شَرْحِ كلّ مقامٍ ومنزلٍ وحدّيهما، بحيث يحلّق صاحبُ القلب بجناحٍ منه

(M3: 4233-6)

وردًّا على ذلك يقول الرّوميُّ إنّه عندما نزلَ كتابُ الله طعنَ فيه أولئك الكفّار، قائلين إنّه أساطيرُ الأوّلين وخُرافاتُهم، وليس فيه عمقٌ وتحقيقاتٌ عالية، وحتّى الأطفالُ الصّغار يستطيعون فهْمَه ـ إنّه مجرّدُ قائمةٍ بالأوامر والنّواهي وقِصَص يوسف وضفائره المعقوصة، ويعقوب وزليخا وأحزانهما. وهذا المنتقِدُ، ولعلّه صوفيٌّ من مدرسة ابن عربيّ افترضَ أنّ كتابًا في مبادئ التصوّف ينبغي أن يحتوي على تأمّل عِرْفانيّ وتفاصيلَ في شأن المنازل التي يجتازها السّالكُ في الطريق الرّوحيّ (مثلما فعَلَ مؤلّفو كُتيّبات التصوّف المتقدّمة)، يشكو من أنّ المثنويّ يمكن أن يفهمه الجميعُ على نحوٍ سهل ويعبّر عن إيثاره شَرْحًا يُذهل العقل. وفي الرّدّ على ذلك، يستشهدُ الرّوميّ بردّ

القرآن، على لسان محمّد، على الاعتراضات المُثارة على القرآن:

فكان الرّدُّ: إذا كان القرآن يبدو لك سهلًا هكذا، فأتِ بسورةٍ من ذلك الذي يبدو لك سهلًا إلى هذا الحدّ!
وقُلْ لجِنّكم وإنسِكم ولأصحاب الفنون عندكم: هاتوا آيةً واحدةً من هذا «البيان» السَّهل.

(M3: 4241-3)

[٣٩٦] هذا التشابُه لم يُفقَد عند شُرّاح المثنويّ جميعًا؛ وفيما مضى دعا جامي المثنويَّ «القرآنَ باللّغة الفارسيّة». وفعليًّا، يصفُ سيّد حسين نصر دراسةً غيرَ منشورة أعدّها هادي حائري تؤكّد أنّ ٦٠٠٠ بيتٍ تقريبًا، أو ما يقرب من رُبُع المثنويّ، تتألّف من ترجماتٍ مباشرة أو إعاداتِ صياغة للقرآن (Che 183). يقصدُ الرّوميّ على نحوٍ واضحٍ إلى أن يكون المثنويُّ تفسيرًا مفصَّلًا، وإن يكن مُتلفعًا بغِلالةٍ من الحكايات، للقرآن وللخطاب الكلاميّ [نسبةً إلى عِلْم الكلام]الذي طوّره المفكّرون والعارفون المسلمون على أساس هذا الكتاب المقدّس.

وعلينا أن نتذكّر في هذه النقطة أنّ الرّوميَّ انحدر من عائلةٍ من الخطباء وأنّه توجّه إلى الجمهور الأوسع نطاقًا، وليس فقط إلى أهل العِلْم، أو علماءِ عصره، الذين يمكن أن نجعل منهم القُضاةَ والفقهاءَ والمفسّرين والمحدِّثين والأصوليّين والمتكلمين وشُرّاحَ مذهب العِرْفان و الحكمة الإلهيّة (كابن عربيّ أو صَدْر الدّين القُونويّ) وهلمّ جرّا. العالِمُ أو صاحبُ المقام المسافِرُ الطّارئ ربّما كان يحضر دروسَ الرّوميّ، وقبْلَ ظهور شمسٍ، ربّما أراد كثيرٌ من تلاميذ الرّوميّ أن يتعلّموا الفِقْهَ الإسلاميّ منه، وكان الرّوميّ يدرّس الفِقْهَ ويُصدِر الفتاوى. ومهما يكن، فإنّنا لا نسمع عن أيّ فقيهٍ تقدّم إلى أن غدا

عالِمًا مشهورًا بعد أن درَس على بهاء الدّين أو جلال الدّين الفِقْهَ أو الحديثَ أو أصولَ الفِقْه أو عِلْم الكلام المدرسيّ، الأمرُ الذي يمكّننا من أن نستنتج أنّ اسْم عائلة وَلَد لم يكن ذا شهرة واسعة بين العلماء، على الأقلّ ليس خارجَ قُونِية أو المدن الأخرى المجاورة لها. وقد كان طلبةُ الفِقْه الطّامحون والموهوبون حقًّا يُجذَبون إلى حلب أو دمشق أو حتّى بغداد، حيث يكون في مقدورهم أن يدرسوا على علماءَ مشهورين على مستوى العالَم في المدارس ذواتِ الاعتبار والوزن تاريخيًّا.

وفي القرون الأولى للإسلام، كانت الدّروسُ والمواعظُ، وكذلك مجالسُ العِلْم الأكثر ارتقاءً، تُقدَّم على نحوٍ منتظِم في كلّ مسجد، بوجود جمعٍ من المدرّسين المشاهير الذين يقدّمون عِلْمَهم لحَلْقة تلاميذهم ومريديهم المتميّزين في وقتٍ واحدٍ في الزوايا المختلفة لأيّ مسجد من المساجد. دُورُ عِلْمٍ أُخَر منها «النّظاميّةُ» ومدارسُ أخرى أُسِّست في القرن الحادي عشر الميلاديّ في كثير من المدن، إضافةً إلى رُبُطِ الصوفيّة والزوايا الأصغر التي تعهّدها أفرادٌ خاصّون التي أخذت في الظّهور. جلساتُ دروس أحكام الدّين وعِلْم الكلام كانت تُنظَّم على أساس تقسيماتٍ مذهبيّة وفقًا للمذاهب السُّنّية الأربعة والتشيّع، أو المذهب الجعفريّ، وإنّ انتماء الشّخص كان يحدِّد بعضَ التحديد محاضراتِ أيّ مدرِّس يحضر. ومن الوجهة النموذجيّة، كان التلميذُ الذي يأتي إلى مدينةٍ لكي يدرس يُمضي الشّهرَيْنِ الأوَّلَيْنِ في زيارةِ عددٍ من المدرّسين الأكفياء وطلَبِ مشورة آخرين قبْلَ أن يقرِّر الشخصَ الذي سيعمل معه؛ ومتى التزم بموضوعِ دَرْسٍ معيّن ومدرّسٍ معيَّن، كان من المعيب أن يتركه قبْلَ أن يكون المنهاجُ الدّراسيّ قد أُنجِز (Zar 29-30).

وهذا يشير إلى حَلَقات الدّروس الرّسميّة للمدرّسين. لكنّ معظم المدرّسين أيضًا كانوا يُلقون دروسًا عامّة وكان الطلبةُ ذوو الأفق العقليّ الواسع يُصرّون على حضور المحاضراتِ العامّة لأكبر قدر ممكنٍ من المدرّسين المختلفين، خاصّةً المدرِّسين الزّائرين الممثِّلين لمدارس فكرية مختلفة. كان زائرون من خارج المدينة يأتون أيضًا للاستماع إلى المدرّسين الأكثر شهرةً وشعبيةً الذين كانت المدينةُ توفّرهم، [٣٩٧] ذلك لأنّ النّبيّ حضّ المسلمين على طَلَب العِلْم حتّى لو كان ذلك في الصّين. معرفةُ الإنسان للفرائض الدّينيّة ـ ومن ذلك أحكامُ الصّلاة والصّيام والزكاة والحجّ ـ كانت فَرْضًا على كلّ مُسلم، رجلٍ أو امرأة، تبعًا لما كانت تستلزمه منزلتُه الاجتماعيّة أو حِرْفتُه. أولئك المنشغلون بالتجارة، مثلًا، أو أيّة حِرْفةٍ أخرى، كانوا محتاجين إلى معرفة الأحكام الدّينيّة المرتبطة بحِرْفتهم. إضافةً إلى ذلك، كان المؤمنون محتاجين إلى الدُّرْبة في الحياة الرّوحيّة ابتغاءَ أن يوجِّهوا حيواتهم إلى الله سبحانه (Zar 21-2). ولهذا السّبب، كان يحضر دروسَ الدّين حتّى أولئك الذين لا يتابعون رسميًّا دراسةَ الفِقْه، وعند هؤلاء ربّما تكونُ شهرةُ المدرسة أو المدرّس أقلَّ أهميّةً من قُدرة المدرّس على الخطابة أو اشتهاره بالوَرَع والتقوى. الوعّاظُ الشّعبيون والمدرّسون الذين يفكّرون على نحوٍ أخلاقيّ أو صوفيّ ربّما تكون فعاليتُهم خارجَ مؤسّسات التعليم التقليديّة، إذ كانوا يدرّسون في الزوايا الصوفيّة أكثرَ منه في المساجد أو المدارس المنشأة، ولعلّ تناولَهم للمعاني الباطنيّة للقرآن والعقائد والعبادات، بدلًا من ظواهر الشريعة، كان أكثرَ جاذبيّةً للناس العاديّين. وعلى جهة العموم (وليس دائمًا) لم تُؤكّد اهتماماتُ الفِرَق أو لم يُقَم لها وزنٌ في هذا المحيط، خاصّةً إذا تمتّع الخطيبُ بسُمعةٍ طيّبة في الوِلاية والصلاح واستطاع أن يجتذب جمهورًا عامًّا ومختلفًا من الوجهة الاجتماعيّة.

اجتذب علاءُ الدّين كيقُباذ عددًا من العلماء والمدرّسين إلى قُونِية، وهي منطقةٌ لم تكن من قبْلُ مركزًا للثقافة الإسلاميّة، مُوجِدًا بيئةً ثقافيّةً متحدّثةً بالفارسيّة منفتحةً لرؤية أخلاقيّة وصوفيّة للإسلام. ومن الواضح أنّ بهاء الدّين وجَدَ الوضعَ مناسبًا لطَبْعه فآثر الإقامة هناك. ويبدو أنّ مدرسةً بُنيت من أجله، وهكذا استفاد هو والرّوميّ من نوعٍ من رعاية الدولة. أمضى الرّوميُّ وقتًا يدرس في دمشق، التي هي مركزٌ قديم للعلوم الإسلاميّة ما يزال يسكنه أو يتردّدُ عليه بعضُ علماء الإسلام الأكثر شهرةً. كان في مقدوره أن يختار البقاءَ هناك والمشاركةَ في محيطها الثقافيّ العربيّ في المقام الأوّل، محاوِلًا تأمينَ وظيفةٍ في إحدى المدارس الكبيرة، لو كان لديه طموحٌ في أن يغدو مَرْجعًا معروفًا على مستوى العالَمِ في واحدٍ من التخصّصات التقليديّة ـ التفسير أو الفِقْه أو الكلام أو حتّى الفلسفة. وإنّ إيثاره البقاءَ في قُونِية بعد وفاة برهان الدّين ينبغي أن يعكس مستوًى من الرّاحة والرّضا بحياته هناك، وبحَلْقة أصحابه وبالجمهور الأوسع الذي كان يخاطبه، وعلينا أن نفترض أنّ الرّوميّ لم يكن في المقام الأول واحدًا من القُضاة أو الفلاسفة أو المنظِّرين الباحثين عن الشّهرة.

لم يكن الأمراءُ ورجالُ الدّولة الآخرون الذين تردّدوا على دروس بهاءِ الدّين وابنِه، برغم أنّهم كانوا متعلّمين يقينًا، قد درسوا منهاجًا دراسيًّا في العلوم الإسلاميّة كالفِقْه أو الحديث. كان لديهم طبعًا بعضُ الاطّلاع على القرآن وعلى العبادات الأساسيّة وتكاليف الإسلام، لكنّ تعليمَهم وتربيتَهم كانا يميلانِ أكثرَ إلى الأدَب: الشّعر، وأدَب «مرآة الأمراء»، ورسائل فَنّ الحكم وإدارة الدّولة. وبرغم أنّ أسرةَ السّلاجقة أوجدَها رجالٌ كانوا يتحدّثون الفارسيّةَ على نحو غير كاملٍ ولم يكونوا يعرفون القراءةَ والكتابةَ بهذه اللّغة، في فترة حُكم سنجر على آخِر تقدير كان السّلاجقةُ

مطّلعين اطّلاعًا كاملًا على [٣٩٨] التقاليد الفارسيّة في البَلاط الملكيّ وفَنّ الحكم والأدب. وقد ناضلَ سلاجقةُ الأناضول، من مِثْل علاء الدّين كيقُباذ، لتعزيز تلك البيئة الثّقافيّة في آسية الصُّغرى، والظاهرُ أنّ ذلك كان نوعًا من الاهتمام الشخصيّ. وبصَرْف النظر عن الميل الشخصيّ لحاكمٍ من الحكّام نحوَ حياة العقل، ساعدت رعايةُ التعليم الدّينيّ طبعًا على خَلْق صورةٍ عامّة تقيّة للحاكم، تُغذّي احترامَ القانون والنظام وجباية الضّرائب، وتشوّقُ العلماءَ إلى التعاون مع الحكومة.

وبصَرْف النّظر عن النّخبة الحاكمة، يمكننا أن نخمّن من الملاحظات والأسماء التي يقدّمها الأفلاكيّ وسپهسالار أنّ الجمهور الذي كان يحضر دروسَ بهاء الدّين وابنه في قُونية كان يتألّف، أساسًا، من السّكّان العاديين من مدينة قُونِية ومن القُرى المحيطة بها، ومن حِرْفيّين مِثْل صلاح الدّين الصّائغ، وتُجّار، وهلمّ جرًّا، وكثيرون من هؤلاء كانوا إمّا أُمّيّينَ وإمّا ذوي تحصيلٍ ناقص في العلوم الدّينيّة المعروفة في ذلك الزمان. كان فَرْضًا من فروض الدّين أن يحضرَ الإنسانُ إلى المسجد أو المدرسة، وأن يسمعَ المواعظَ ويتعلّم أيَّ أنواع السّلوك فَرَضَ الحقُّ على المؤمن، وأيَّ أنواعٍ من السّلوك كانت جديرةً بالثناء، وأيَّ أنواعٍ كانت حلالًا، وأيًّا منها كان غيرَ مشجَّع عليه، وأيًّا منها كان حرامًا. وبرغم أنّ حضورَ المواعظ في مسجد أو مدرسة أو زاوية صوفيّة كان يُتوقَّع أن يكون سلوكًا دينيًّا، كان الناسُ أحرارًا طبعًا في اختيار الواعظ أو المدرِّس الذي أحبّوه أكثر من غيره. وفي المدن الكبيرة، مثل قُونِية، أثّرت الاهتماماتُ المذهبيّة (كان الأحنافُ عادةً يحضرون الموعظةَ الحنفيّة، إلخ) والارتباطاتُ العائليّة، وقُرْبُ المِسافة، واللّغةُ (العربيّة أو الفارسيّة أو التركيّة)

والاعتبارُ الاجتماعيّ للخطيب أو المسجد أو المدرسة، تأثيرًا كبيرًا يقينًا في اختيار الموعظة التي يختار الناسُ حضورَها. لكنّنا مرّةً أخرى نقول إنّ عالَمَ العِلْم الدّينيّ عمومًا، خاصّةً التصوّفَ، ثمّ على نحوٍ خاصّ عند الرّوميّ، حاولَ أن يتسامى على الاهتمامات الضّيّقة. والأمرُ مثلما يقول الرّوميُّ في أحاديثه (Fih 23): «برغم أنّ المشايخَ مختلفون من ناحية الصّورة، ومتباينون في الحال والأفعال والأقوال، هم متّفقون من ناحية المقصود، وذلك هو طلَبُ الحقِّ وإرادتُه».

وفي ذلك الوقت، مثلما هي الحالُ الآنَ، كان الناسُ يقينًا ينجذبون إلى أفاضل الخُطباء وإلى المتحدّثين الأكثر جاذبيّة وخلابةً. فإذا ما نجح خطيبٌ بفَضْل البحث والاستدلال أو النموذجِ الوَرِع أو بمجرّد السُّمعة في إقناع أفراد جمهوره بوَقْف حيواتِهم على الدَّرْس أو الزُّهد أو العبادة أو الحياة الصوفيّة، فإنّهم في النهاية ربّما يُعيدون ترتيبَ حيواتِهم، حتّى إنّهم في بعض الحالات يتخلّون عن أنشطتهم الأخرى، ليدخلوا مرحلةً من التّلمذة أو الصُّحبة مع شيخهم. ومن الواضح أنّ بعض أفراد جمهور الرّوميّ الذين يحضرون دروسَه بانتظامٍ كانوا يَعدّون أنفسَهم مريدينَ وتلاميذَ، في حين أنّ آخرين يقينًا كانوا يأتون بدافع الفُضول أو بسبب الإحساس بالوَرَع والتقوى، أو بسبب الالتزام الاجتماعيّ أو الاستجمام. فقط أولئك الذين حافظوا على صحبةٍ حميميّة له، في أيّة حال، لابدّ أنّهم كانوا خُلّصًا لدروسه وأحاديثه الخاصّة.

تُركّزُ رسالةُ الرّوميّ العامّة على المسائل العامّة للاعتقاد والسّلوك والتوجيه الرّوحيّ من وجهة أنّها ملائمةٌ لجمهوره ولمزاجه ولخَلْفيّته العائليّة الشديدة الالتصاق بالخطابة والوَعْظ. ويشعر المرءُ وهو يقرأ المثنويّ بأنّ الرّوميَّ يَعدُّ المسائلَ العَقَديّة ذاتَ

أهميّة ثانويّة لهدفه الرّئيس [٣٩٩] المتمثّل في التأثير في قلب مستمعه ومساعدته على التحوّل إلى عاشقٍ للحقّ تعالى، والنّبيّ والإنسان الكامل.

ومن هنا، أحاولُ إثباتَ أنّ هناك منهجًا مساعداً على الكَشْف a heuristic method في ما رأى آخرون أنّه الجنونُ التنظيميّ في المثنويّ، الذي هو خلاصةٌ وافيةٌ من التعليم العمليّ تنشُدُ توصيلَ رسالتها إلى جمهورٍ أكثر اتّساعًا، جمهورٍ غير ميّالٍ إلى أنْ يجلس ليسمع دروسًا مجرّدة جافّة في العقيدة والمباحث الإلهيّة، في مِنطقةٍ لم تكن حتّى ذلك الحين شديدةَ التعمّق في الإسلام. ويحشِدُ الرّوميُّ معرفةً واسعةً غيرَ قليلة القيمة في دروسه، لكنّه يغلّفها بِغِلالةٍ خفيفة، مُوضِحًا قضاياه بحكاياتٍ مسلّية ومعلّمة وقابلةٍ للتذكّر، مجتذبًا في وقتٍ واحدٍ موضوعاتٍ ومصادرَ مختلفة يرصفها جنبًا إلى جنب كما تُرصَف حبّاتُ السُّنبلة، مُدخِلًا المستمعَ في أعماق الموضوع من غير أن يدرك المستمعُ إلى أين تتقدّم المناقشةُ إلى أن تصل إلى النهاية. تعاليمُه مصنوعةٌ بعناية لجمهوره، وما كان يمكن أن تُصاغ على هذا النحو لو أنّ جمهوره كان فقط من صنف العلماء أو الحكماء الإلهيّين. مثلما يقول الرّوميُّ نفسُه في أحاديثه (Fih 22):

> **هذا الكلامُ من أجل الشّخص الذي هو محتاجٌ إلى الكلام لكي يُدرك؛ أمّا مَنْ يُدرِكُ من دون كلامٍ فأيّةُ حاجةٍ به إلى الكلام؟ وفي النهاية، السّماواتُ والأرضونَ كلُّها كلامٌ عند الإنسان الذي يُدرك والذي هو مولودٌ من كلمة «كُنْ فيكون» (سورة يس، الآية ٨٢). فعِنْدَ مَنْ يسمعُ الهَمْسَ أيّةُ حاجةٍ إلى الضّجيج والصّياح؟**

إنّ المثنويَّ نوعٌ من تفسير القرآن، ولكن ليس على الطريقة التقليديّة التي تتناول القرآنَ آيةً آيةً؛ إذ يركّز على الرّسالة الرّوحيّة للكتاب الإلهيّ، مثلما تُعكَس في تقريرات

المباحث الإلهيّة والشّريعة والتصوّف. وهو يصف طريقًا لتطهير النّفس وتصفيتها يُرجِع النفسَ إلى موطنها إلى مسكنها السّماويّ. مسألةُ وجودِ الإنسان الشاغلةُ للجميع عند الرّوميّ تنبعُ من تجربة النّقصان وعدم الاكتمال المؤلمة التي سبّبها الابتعادُ عن مبدئنا الفيّاض للوجود، أو على نحوٍ أكثر دقّةً، عن مصدرنا الجوهريّ أو الأصليّ. وهذه المسألةُ عصيّةٌ على المنطق والعقل ولا يمكن حلُّها إلّا من طريق تعرّف مظاهر الخَلْق ومن طريق المكاشفة.

درسْنا قبلُ بعضَ المؤلّفات التي قرأها الرّوميّ ووقفْنا عند المفكّرين العِرْفانيّين الذين كان على اتصالٍ بهم. وابتغاءَ فَهْم تعاليم الرّوميّ على نحو دقيق، لا نحتاج فقط إلى أن نأخذ في الحسبان جمهورَه والطّرقَ التي يمكن هذا الجمهورَ أن يكون قد صاغ بها طريقةَ الرّوميّ في التعبير والفِكَرَ التي أحسّ الرّوميّ بأنّه من المهمّ توصيلُها، بل نحتاجُ أيضًا إلى أن نقارن تعاليمَه بمصادره؛ وبهذه الطّريقة فقط نستطيع أن نكتشف الفِكَر التي يستعيرها على نحوٍ واضح، وتلك التي لفقّها ومزَجَ بينها، وما الفِكَرُ التي استنبطها هو نفسه. ويشير نيكلسون وفروزانفر وشُرّاحٌ آخرون إلى مصادر قديمة لبعض القِصَص والأبيات والمقبوسات. وقد ألّف العالِمُ الأفغانيّ محبوب سِراج دراسةً لتأثير بهاء الدّين في الرّوميّ، عنوانُها «**مولاناى بلخ وپدرش، تأثير معارف برمثنوى معنوى**» [مولانا البلخيّ ووالدُه، تأثيرُ معارف بهاء وَلَد في المثنويّ المعنويّ] (كابل، دَ جوايزو او كتابو دَ خپاراوُلو مديريت، ١٣٤٠هـ.ش/ ١٩٦١م) وأعدّ عبدُ الحكيم خليفة جهدًا تمهيديًّا لوَضْع فِكَر الرّوميّ في سياق عِلْم الكلام [٤٠٠] المدرسيّ الإسلاميّ. وقد قدّم محمّد علي مُوحِّد لأوّل مرّة بيّناتٍ مفصّلة لبعض الفِكَر التي يستمدّها الرّوميّ من شمس. ومهما يكن، فإنّنا ما نزال في حاجةٍ إلى دراسةٍ مقارنة منظّمة لهذه المسائل (هكذا يلاحظ دارسو الرّوميّ المحقّقون).

العقلُ في مقابل الرّوح

ـ أشعِلْ في روحِكَ نارًا، ثمّ أحرِقْ بها كلَّ فِكْرةٍ وكلّ عبارة!

(M2: 1763)

برغم أنّ الرّوميَّ كان مطّلعًا يقينًا على الخطاب الإسلاميّ في المفهومات الفلسفيّة اليونانيّة، لا يتوجّه مباشرةً في معظم الأحوال إلى مسألة الحكمة اليونانيّة (سوفيا= الحكمة، بالفارسيّة والعربيّة)، أو الطّبّ (كثيرًا ما يذكر الرّوميّ جالينوس، في هذا الشأن). وأيًّا تكن الحال، فإنّ الرّوميّ يؤكّد أهمية «الحكمة الدّينيّة»، التي يمكن أن تحلّق «فوق الفَلَك» وتتجاوز كثيرًا «حكمة الدّنيا»، التي تُفضي إلى «الظنّ والشّكّ» (M2: 3202-6).

وليس الرّوميُّ مضادًّا للفلسفة المبنيّة على العقل، لكنّه يدرك محدوديّتَها وعجزَها عن حَلّ المسائل الوجوديّة المهمّة المرتبطة بماهيّة الوجود وعدَمَ قدرتها على تسهيل التقدّم في طريق الكمال الإنسانيّ. ولا يُراد بالعقلانيّة التقليدُ الفلسفيُّ فقط، بل يُراد أيضًا ممارساتُ عِلْم الكلام المدرسيّ والفِقْه والنّحو؛ وباختصارٍ كلُّ شيءٍ يملؤنا بالغُرور والكِبْر وينأى بنا عن الحقيقة الرّوحيّة والمحبّة والتواضع.

فالبحثُ العقليُّ، مهما كان دقيقًا، لا يمكن أن يُقارن بـ «البحث الرّوحيّ». ذلك لأنّ العقلَ والحواسَّ تدرك السّببَ والنّتيجة، أمّا الرّوحُ فيُدرك أعاجيبَ فوق أعاجيب؛ وقد يمتلك الإنسانُ الأوّلَ ويظلّ محتاجًا كلّيًّا إلى الثاني. لكنّه عندما يمتلك الإنسانُ ذلك الرّوحَ العجيب ويستطيع رؤيةَ الحقيقة، تغدو مبادئُ المنطق، مثل العصا لدى إنسانٍ أعمى، غيرَ ضرورية (M1: 1500-1509). والحقيقةُ أنّ الاعتماد على العقل يمكن أن يغدو عائقًا لنمائنا وترقّينا في طريق الكمال:

جرّبتُ العقلَ البعيدَ التفكير، وإني بعد هذا سأجعلُ نفسي مجنونًا

(M2: 2332)

فالاستدلالُ، مثل عصا الرّجل الأعمى، تدعمه فقط للنهوض وتساعده على أن يتلمّس طريقَه شيئًا فشيئًا. ولولا وجودُ الأنبياء والأقطاب لكي يَهدوا ويرشدوا لظلّ العالمُ خِلْوًا من الحياة الحقيقيّة، لأنّه ليس في مقدور العُميان أن يزرعوا ويحصدوا ولا أن يبنوا ويتاجروا اعتمادًا على أنفسهم:

ولو لَمْ يرحمْكَ اللهُ، ويتفضّلْ عليكَ، لكسرَ لك عصا استدلالك.

فما هذه العصا؟ - إنّها القياساتُ والأدلّةُ. ومَنْ وهبَها للنّاس؟ - إنّه المبصِرُ الجليل.

وما دامتْ هذه العصا قد أصبحتْ آلةً للحرب والنّزاع، فلتحطّمْها ولتُبدّدها، أيّها الضّريرا

(M1: 2135-7)

[٤٠١] والحقيقةُ أنّ قياسَنا واستدلالنا، عندما يُساءُ استعمالُه، يُفضي بنا إلى عمى الفخر والغرور، وقد يجعلُنا نثور على حقائق بسيطة لكنها أكثرُ روحيةً، مثلما هي الحالُ في قصّة المنطقيّ المتفلسف، الذي مرّ بمدرسةٍ لتعليم القرآن وسمعَ شَرْح المعلّم لآية معيّنة، فعرّضه لسُخريةٍ ذابلةٍ بنفخةٍ من منطقه. وبرغم أنّ ملاحظاته ربّما كانت معقولة، كانت دوافعُه إلى ذلك إضعافَ إيمان المستمعين وتحقير الحقيقة الرّوحيّة للقرآن؛ وفي النتيجة، في الليلة نفسها رأى في المنام أنّ ضربةً أصابت عينَه وأصبح أعمى بعد ذلك (M2: 1633 ff).

وقد أعطاك هذه العصا لكي تتقدّم بها (نحْوَه)، فإذا أنتَ في غضبك تتهجّم بها عليه.

فيا حَلْقةَ العُميان، ماذا أنتم فاعلون؟ ـ ألا فلتُحضِروا بينكم مبصِرًا هاديًا
ولتعتصموا بحَبْل مَنْ وهبَكم العصا، ولتتأمّلوا ما لقِيَهُ آدمُ من العصيان.

(M1: 2138-40)

ومن دون تواضع الطّاعة وإذعان العِشْق، ربّما يكون القياسُ والاستدلالُ دليلًا مخادعًا، مثل أهْرِيمَن، إله الشّرّ في عِلْم الكون في العقيدة الزّردشتيّة:

ـ فالعقلُ الجزئيُّ مُنكِرٌ للعشق، وإن تظاهرَ بأنّه من أصحاب السِّرّ!
ـ إنّه ذكيٌّ عالِمٌ، ولكنّه ليس منتفيَ (الذّات)، والملَكُ ـ إن لم يكنْ منفيَّ الذّات ـ فهو شيطان!
ـ إنّه رفيقٌ لنا في القول والعمل، ولكنّك حين تجيء إلى حُكْم الحال (الباطنيّ) لا تجد له وجودًا.
ـ إنّه لا شيءَ لأنّه لم ينتقل من الوجود إلى العَدَم، وهو إن لم يَلُذْ بالنّفي طوعًا، فما أكثرَ ما انتفى كَرْهًا!

(M1: 1982-5)

وبرغم أنّ المنطقيّين قد يحدّقون في البراهين الرّوحيّة أمام وجوههم، ليس في مقدورهم أن يفهموها على نحوٍ واضح إذا ما افتقدوا البصيرةَ الرّوحيّة، ذلك لأنّ «الشّمسَ دليلُ الشّمس». وبناءً على ذلك، يكون المنطقُ عاجزًا عن حماية أنفسهم، تمامًا مثلما تبيّن أنّ عِلْمَ النّحويّ الذي كان يفاخِر به عديمُ الفائدة عندما غرقت سفينتُه في عاصفة؛ فخلافًا للملّاح الأمّيّ الذي استصغر شأنَه، افتقر النحويُّ إلى العِلْم المنجي المتمثّل في معرفة السّباحة (M1: 2835). وبدلًا من تعلّم «محْو الذات» الذي كان يمكن أن يعلّمه

السباحةَ والعَوْم، سمّى كلَّ إنسان «حمارًا» وفي النهاية هلَك في البحر ضاربًا بيدَيْه ورجليه:

فإنْ كنتَ في هذه الدّنيا عالِمَ زمانك، فانظرْ إلى فَناء هذه الدنيا وهذا الزمان!

وفي موضع آخر، في الأحاديث (فيه ما فيه ١٥٧ ـ ٨)، يعودُ الرّوميّ إلى موضوع الانشعاب الثنائيّ هذا بين المعرفة النَّحْويّة المبنيّة على القواعد ودراسة الكتب والعِلْم المبنيّ على الكَشْف والشّهود والسَّير والسّلوك لدى العارف. يجلس عارفٌ إلى جانب نَحْويّ يعلّم الطلبةَ أنّ الكلمةَ لا تخرجُ عن أن تكون واحدًا من ثلاثة أصناف: اسم أو فِعْل أو حرف. فيتظاهر العارفُ بالأسى الشديد ويسخرُ منه بهذه الملاحظة: «وا ويلتاه، عشرون سنةً من عُمُري وسَعْيي وطلبي ذهبت أدراجَ الرّياح [٤٠٢]، فقد جاهدتُ مؤمِّلًا أن يكون هناك كلمةٌ أخرى خارجَ هذه الثلاثة؛ فقد أضعتَ أملي».

في المثنويّ (M3: 1380-85) يقدِّم الرّوميّ حكايةَ رجلٍ صُفِع على قفاه. فيسأل الصّافعُ الضحيّةَ الذكيّة أن يفكّر، قبْلَ أن يقتصّ من صافعه، فيما إن كان الصّوتُ قد صدرَ من كفّ الصّافع أو من موضع «الصَّفْع» على قفا المصفوع. فيجيب المصفوعُ بأنّ الألَمَ الذي يحُسّ به لم يترك له مجالاً للفِكْر والتفكّر في هذه المسائل. فالمتألّمون لا يميلون إلى مثل هذه المسائل، أمّا الذين لا ألَمَ عندهم فينبغي أن يفكّروا في المسألة. ويوضح هذا أنّ الشخصَ الذي هو في مجاهدةٍ لمعرفة الحقّ تعالى ويحيا وفقًا لُمراده وأَمْره ينبغي أن يتشبّث بالهموم العملية والمباشرة التي تحميه من التفكير المؤلم في مباحث فلسفيّة وكلاميّة جافّة.

وليس الأمرُ فقط أنّ العِلْمَ النظريّ والعميق يكمن لعقلنا ومَنْطِقنا، بل إنّ أخلاقيّةَ دوافعنا في اكتسابه مشكوكٌ فيها. ويرفض الرّوميُّ نزعةَ التقيّد الحرفيّ الجافّ بالنصوص والنّظَر العقليّ المسرف عند الفقهاء، حاضًّا إيّانا على أن لا نطلب العِلْمَ بهذه الطّريقة أو بغرض تضخيم النّفس أو ابتغاءَ الحصول على منصبٍ تعليميّ، لأنّ هذه أنواعٌ من

«الشهوة». فإن كنّا بهذه الوسيلة قادرين على أن نصل إلى الحقيقة، فلن يكون عند الله سبحانه سببٌ لأن يرسل إلينا الرّسلَ (M4: 3315-18)، لكنّ اللهَ هو الكافي ويعلّمنا كلَّ ما نحتاج إلى أن نعرفه من دون وساطة كتابٍ أو معلِّم (M4: 3519).

وفي الماضي، مال العلماءُ إلى زَعْم أنّ الرّوميَّ «يَعُدّ العقلَ، في مقابل العشق، من الشيطان [الدّهاءُ من إبليس والعِشقُ من آدم]، ويحتقر التعلّمَ من الكتب وعِلْم الراوية» أو أنّ الرّوميّ يتحدّث «بلسان الإحساس والخيال، لا بلسان العقل»[1]. لكنّ هذا التقسيم سطحيّ جدًّا. إذ يتحدّث الرّوميُّ عن نوعين مختلفين من العقل، أحدُهما يمكن أن يُكتسب من الكُتب والمعلّمين ويُحفَظ على لوح الذاكرة. لكنّ العقلَ الحقيقيّ يأتي من اللّوح المحفوظ في السّماء، المذكور في القرآن، الذي يمكن أن يأتي إلى إنسانٍ فقط «هِبةً من الله» تعالى (M4: 1960ff). ويصف الرّوميُّ عادةً الاختلافَ بين هذين النوعين بالمصطلحَيْنِ الفلسفيّيَنِ الرّاسخين المتمثّلَيْنِ بالعقل الجزئيّ والعقل الكلّيّ. وعقلُنا الجُزئيُّ يستطيع أن يرى فقط حتّى القبرِ - حتّى وفاتِنا في هذه الدّنيا (M4: 3311)، لكنّه عند الرّوميّ أنّ «عَقْل الكُلّ» من خَلْق الله أو قوّةٌ فعّالةٌ للعالَمِ الرّوحيّ. وعند معظم النّاس، في أيّة حال، تعوقه كدورةُ النفس وغبارُ الأنانيّة؛ وحتّى إذا كان حجابُ النفس في رقّة جَفن العين، سيُعمينا عن رؤية حقيقة الأشياء كما هي. ونتيجةً لذلك، لا يمتلك معظمُنا إلّا عقلًا جزئيًّا. ويمكن عقولَنا الجزئيّةَ أنْ تُربّى وتُنمّى باكتساب العِلْم وهذا يفسِّر أنواعَ الاختلاف في عقول أهل الدّنيا، لكنّنا جميعًا في حاجةٍ إلى لعقل الكُلّي الذي يُمتَلَك بوساطة «كامِلِ العقل» في شخصِ نبيّ أو وليّ، عَرْشيّ على الأرض، موهوبٍ بصيرةً:

إنّكَ صاحبُ عقلٍ جُزئيّ مستتر، فلتبحثْ في الدّنيا عن «كامِلِ العقل» فعقلُك الجزئيُّ يَكتسب الكلّيةَ من عقله الكُلّيّ، وإنّ العقلَ الكلّيّ هو كالرَّسَن للنّفس (الجَموح).

(M1: 2052-3)

[٤٠٣] هذا العقلُ الجزئيّ، عقلُ هذه الدّنيا، إن لم يكن قائدَه العقلُ الرّوحيّ الكامل، يذهب بنا إلى الضّلال. ولهذا السّبب يدينُ الرّوميُّ إدانةً واضحة استعمالَ العقلِ استعمالًا غيرَ موجَّه روحيًّا أو موجَّهًا توجيهًا سيّئًا:

شوّه العقلُ الجزئيُّ سمعةَ العقل (الكلّيّ)، وجعلت شهوةُ الدّنيا المرءَ محروما.

(M5: 463)

الجِذْعُ الذي كان محمّد [عليه الصلاةُ والسّلام] يتّكئ عليه في مسجد المدينة صاح نائحًا في غيابه، وفقًا لحديثٍ يحبّه الصوفيّة كثيرًا. وليس في مقدورك أن تسمع حنينَ هذا الجِذْع بحسّ العقل، بل بحسّ الرّوح:

- والمتفلسفُ مُنكِرٌ بفكره وظنّه. فقُلْ له: «اذهبْ، واضربْ برأسكَ هذا الحائط».

- إنّ نُطْقَ الماء، ونُطْقَ التّرابِ والطّين، كُلُّ أولئك مما تدركه حواسُّ أهلِ القلوب.

- والمتفلسفُ، الذي ينكر الجذعَ الحنّان، غريبٌ عن حواسّ أهل القلوب.

(M1: 3278-80)

ومن كلّ أشكال العِلْم وموضوعاتِ الدّرس - عِلْم الكلام، أصول الفقه، النحو - عِلْمُ الفَقْر، طريقُ الصوفيّ إلى معرفة الحقّ، هو الذي يعلّمنا الأكثر (M1: 2830-34).

فأولئك الذين يتخلّون عن النحو والفِقْه إنّما يُنحّون هذه فقط من أجل «المَحْو» و«الفَقْر»، وألواحُ قلوب مِثْل هؤلاء تعكسُ «صُورَ الجَنّات الثّماني» من الأزَل إلى الأبد وينعمون ببركة رؤية الله (M1: 3496-8). وبإذلالِ نفسِك تَجِدُ جوهرَ الفِقْه وجوهرَ النحو وجوهرَ الصَّرْف (M1: 2847).

إنّ عقْلَكَ كالجَمّالِ وأنتَ الجمَلُ، وهو يقودُك في كلّ سبيل وأنتَ رهنُ حُكْمه المُرّ.

والأولياءُ هم عقلُ العقول، والعقولُ، حتّى النهاية، مِثْلُ الجِمال.

وإن لم يستطع العقلُ والعِلْم بمفردهما أن يكتشفا الحقيقة، فإنّ الرّوميَّ يتحدّث عن العلوم التي هي أرفعُ من العِلْم أو عن مراتب يقين القلب. والعِلْمُ يقف في منزلةٍ متوسّطة، فوقَ الظّنّ، لكنّه أقلُّ من اليقين؛ العِلْمُ يبحث عن اليقين واليقينُ يبحث عن رُؤية الحقّ (M3: 4120). لايقدِّمُ الرّوميُّ لنا نظريّةً معرفيّةً شديدة الإحكام والبناء، لكنّه في تفسيرٍ للسّورة ١٠٢ من القرآن، يشير إلى نمطَيْن أو مستويَيْن على الأقلّ من مستويات العِلْم (M3: 4125-6). فهناك، فوقَ العِلْم العامّ المشترك، عِلْمٌ خاصّ هو «عِلْمُ اليقين»:

فهم تركوا ظاهِرَ العِلْم وقشورَه، ورفعوا رايةَ اليقين الحقّ.

(M1: 3493)

[٤٠٤] ووراء ذلك يأتي «عَينُ اليقين»، وفيه تُعطى مشاهدةُ العالَمِ الرّوحيّ:

فلو أنّ عِلْمكَ بالنّار أصبحَ يقينًا من قولٍ (سمعتَه عنها) فأولى بك أن تصلاها، لا أن تلزم هذا اليقين.

فما لم تحترقْ فإنّك لَنْ تُعاينَ اليقين. وإنْ أردتَ اليقينَ فاجلسْ في صميم النّار.

(M2: 860-61)

وهذا اليقينُ، أي اليقينُ الحاصِلُ من المشاهدة المباشرة ومعرفة الحقّ، شبيهٌ جدًّا بروح كلام الرّوميّ في شأن سَيْره الرّوحانيّ هو نفسه:

حاصِلُ عُمْري ثلاثُ كلماتٍ لا أكثر: كنتُ نِيئًا، نَضِجتُ، احترقتُ.

التّوجُّه الرّوحيُّ:

يعلِّمُنا الرّوميُّ موافقًا في ذلك عقيدَةَ الصوفيّة أنّ هدفَ الإنسان هو تحقيقُ رؤيةٍ صحيحة لعالَم المعنى أو العالَم الرّوحيّ. ويمكن الحصولُ على هذه الرّؤية بطريق العِشْق والإخلاص للحقّ تعالى وبإرشاد شيخٍ طريقٍ، لا بطريقِ العقل أو المهارة وإتقان تعلُّم الحِرْفة:

ـ الطّريقُ إلى تعلُّمِ العِلْم هو القولُ، لكنّ تعلُّمَ الحِرْفة يكون عن طريق عمليّ

ـ وإن كنتَ تريدُ عِلْمَ «الفَقْر» فإنّه قائمٌ بالصُّحبة، فلا لِسانُك يعملُ لاكتسابه ولا يدُك.

ـ إنّ معرفتَه يتلقّاها الرّوحُ من الرّوح، لا من طريق الكِتاب ولا من طريق اللّسان.

ـ فإن وُجِدت في قلب السّالك تلك الرّموزُ، فليس عند السّالك عِلْم بالرّموز

ـ حتّى يشرحَ قلبَه ذلك الضياءُ، ومن هنا قال تعالى: «أَلَمْ نَشْرحْ لك صَدْرَك».

- أي إنّنا أعطيناكَ الشّرْحَ داخلَ الصّدر، ووضعْنا نحن الشّرْحَ داخلَ صَدْرك.

إنّ سلوكَ طريق الفَقْر الرّوحيّ ربّما يلائم داخلَ الأُطُر التقليديّة للتديّن، لكنه لا يلائمُ طريقَ العشق. ذلك لأنّ العشق يضع الإنسانَ وراءَ حدود التوقّعات التقليديّة ومزاعم التديّن والزّهد:

في مجلسِ العُشّاقِ قرارٌ مختلفٌ ولخمرة العِشْق هذه خُمارٌ مختلفٌ

والعِلْمُ الذي يُحصَلُ عليه في المدرسة شيءٌ، والعِشْقُ شيءٌ آخَر

وبرغم ذلك، يكشف عاشِقُ الحقيقة الحقيقيُّ عن نفسِه أيًّا كان شكلُ الخطاب الذي يختارُه:

- ما نطقَ العاشقُ بشيء إلّا انطلقت رائحةُ العشق من فمه إلى مقام العشق.

[٤٠٥] فلو تحدّث في الفِقْه لجاءَ كلُّ حديثه زُهْدًا، وفاحتْ رائحةُ الزّهد من حديثه العَذْب!

ولو نطقَ بالكُفر لكان لكُفره رائحةُ الدّين، ولو تكلّم بالشّكّ لصار شكُّه يقينًا!

(M1: 2880-82)

المعنى الباطنيّ:

اعتقدَ الرّوميّ، على غرار سنائي والصوفيّة الآخرين قبْلَه، أنّ المعنى الحقيقيَّ للأشياء والكلمات والممارسة الدّينيّة ينبغي أن يُكتشَف ويُظهَرَ وراء السّطح الظاهريّ (الصّورة أو الظّاهر). وفي الخطاب الفلسفيّ والصوفيّ، خاصّةً في سياقٍ شيعيّ، كثيرًا ما يُجعَل «الظاهرُ» مقابلًا لـ «الباطن»، حيث يكون المرادُ من «الظّاهر» الواضِحَ والبيِّنَ،

خلافًا لـ «الباطن» الذي يُستعمل بمفهوم الخفيّ والمحجوب والمكتوم، لكنّ «المعنى» لا يوحي إيحاءً قويًّا بالتأويل الرّمزيّ المجازيّ والمبْهَم مثلما يوحي لفظُ «الباطن»؛ بل يوحي «المعنى» بالإدراك الحقيقي القائم على التجربة الذي يُحقَّق بتأديب النّفس وتهذيبها، وليس من خلال الفَهْم السَّهْل أو السّطحيّ أو الدّنيويّ. يحضّ الرّوميُّ قُرّاءه دائمًا على نَبْذ القشر وتذوّق لُبِّ لُباب الدّين:

ـ وما القِشْرُ؟ ـ إنّه الكلامُ المزوّق، الذي لا دوامَ له، كأنّه الفقاقيعُ فوقَ الماء.
ـ فاعلَمْ أنّ الكلامَ مِثْلُ القِشر، والمعنى لُبابُه، وأنّه مِثْلُ الصّورة، وأمّا المعنى فمِثْلُ الرّوح.
ـ والقِشْرُ هو الذي يستر عَيبَ اللُّباب الفاسق، كما أنّه يحرص على أن يغطّي اللّبابَ الطّيّب.

(M1: 1096-8)

ـ إنّ اختلافَ الخَلْق يقعُ من الأسماء، فإذا ما تقدّموا نحو المعنى ساد الوئام

(M2: 3680)

ومع كون المسلمين كانوا يشجّعون على قراءة القرآن في القرون الوسطى، كثيرًا ما جعلتِ الأميّةُ المنتشرةُ وجَهْلُ العربيّة المنتشر بين سواد الناس المتحدّثين بالتّركيّة والفارسيّة هذا الأمرَ غيرَ عمليٍّ أو مستحيلًا لدى معظم النّاس. وهذه الحقيقةُ، مضافًا إليها الميلُ العامّ إلى الرّعاية الصحيحة للآداب الدّينيّة في مجتمعات الشرق الأوسط، عنتْ أنّ تقليدَ المراجع أثّر تأثيرًا كبيرًا في مسائل آداب الدّين والعبادة وهلمّ جرًّا. وتدعو شريعةُ الإسلام إلى تقليد التعاليم الفِقهيّة لأولئك العلماء الفقهاء المعترَف بأنّهم

أذكى أُناسِ عصرهم. والحقيقةُ أنّ الرّوميَّ يؤمن بالحاجة إلى مرشد روحيّ، وينصح بأنّه على الإنسان ألّا يقطع نفسَه عن جماعته الرّوحيّة حتّى تكون الحقيقةُ قد أُدركت في داخله، مثل لؤلؤةٍ تشكّلت في صَدَفتها. أمّا إذا قلّدَ الإنسانُ مُرشدًا بسبب رغائبه الذاتيّة وأطماعه وأهواء نفسه، فسيحرمه ذلك من استنارة القلب (M2: 568-9).

وعلى ضرورة أن يقلّد الإنسانُ المرشدَ الرّوحيّ الحقيقيّ (انظر إلى ما يأتي بعدُ)، يستلزمُ التوجّهُ الرّوحيّ أحيانًا رفضًا للتقليد والمتابعة العمياء، الأمرُ الذي يجعل عقلَنا عاجزًا ويضلّلنا (M1: 2567).

يحكي الرّوميُّ [٤٠٦] قصّةَ صوفيّ سَيّار دُعي إلى تناول العشاء والرّقص مع جماعةٍ من الدّراويش المُفْلسين والأخسّاء، الذين يقرّرون أن يبيعوا حماره في أثناء إلهائه. يبدؤون بالرّقص، والصوفيُّ الذي استخفّه الطّربُ ينضمّ إليهم وهم يغنّون مكرِّرين: «ذهب الحمارُ». وفي الصّباح يأتي الخادمُ ويخبره بأنّ حمارَه قد سُرِق، لكنّه يستنتج من ترديده معهم «ذهبَ الحمارُ» أنّ الصوفيَّ كان عالمًا بذهاب الحمار وكان راضيًا بذلك. وعندما يكتشفُ الصوفيُّ المُذْهَبُ المُذْهَلُ ما حدثَ، يُوضِح:

ـ إنّهم جميعًا كانوا يحسنون ترديدَ هذا القول. وقد راق لي أنا أيضًا أن أردّده!

ـ وإنّ تقليدَ هؤلاء هو الذي أسلمني للرّيح. فعلى هذا التقليد مئتانِ من اللّعنات.

ـ خاصّةً تقليدَ مثْلِ هؤلاء الذين لا طائلَ من ورائهم. فليكنْ سُخطُ إبراهيم على الآفلين.

(M2: 562-4)

ومهما يكن، فإنّ عِشْقَ الحقّ يتجاوز الصّورةَ وظاهرَ العقيدة والعبادة والتّعليم؛

مثلما يقولُ ربُّ الرّوميّ في المثنويّ:

ـ وضعتُ لكلِّ إنسانٍ سيرةً، ووهبتُ كلَّ رجلٍ مصطلحًا للتعبير

(M2: 1754)

ـ فأهلُ الهند لهم أسلوبُهم في المديح. ولأهل السِّنْد كذلك أسلوبُهم.

ـ ولستُ أغدو طاهرًا بتسبيحهم، بل هم المتطهِّرون بذلك، النّاثِرونَ الدُّرَّ.

ـ ولسنا ننظرُ إلى اللسانِ والقال، بل نحن ننظر إلى الباطن والحال.

(M2: 1757-9)

ـ وكلُّ نبيّ، وكلُّ وليّ، له سبيلُه (الخاصّ) لكنّه يوصلُه إلى الحقّ، فالمسالكُ كلُّها واحدة

(M1: 3086)

ـ إنّ ملّةَ العِشق قد انفصلتْ عن الأديان كافّة. فمذهبُ العشّاق وملّتُهم هو اللهُ.

ـ ولو لم يكن للياقوتة خاتمٌ فلا ضَيْرَ. والعِشْقُ في خِضَمّ الأسى، ليس مثيرًا للأسى.

(M2: 1770)

ويوضحُ الرّوميُّ في الحديث ٣٦ من «فيه ما فيه» أنّه مثلما أنّ الله هو الأصلُ لكلّ وجودٍ ولأفرعِ الخَلْق الثانويّة، العشقُ أيضًا هو الأصلُ للمظهر الخارجيّ للأشياء التي نراها في هذا العالَم. «العشقُ أيضًا لا يُتصوَّر من دون صُورة... بل هو مثيرٌ للصّورة؛

وإنّ مئةَ ألف صورةٍ تنبعثُ من العِشْق» (فيه، ١٣٩)، لكنّ هذه الصُّوَر ثانويّةٌ وغيرُ أساسيّة. وهذا يأذنُ للرّوميّ بأن يتبنّى موقفًا عالميًّا جدًّا إزاءَ العقائد المختلفة. ومن المُغري أن نقارن موقفَ الرّوميّ الشاعرِ المسْلمِ بموقف دانتي الشاعر المسيحيّ؛ فإنّ دانتي، مثلما لاحظ نيكلسون في عام ١٩١٤م،«ينحدر كثيرًا عن مستوى المحبة والتّسامح» اللذَيْن دافع عنهما الرّوميُّ وطبّقهما.[٢]

آدابُ الظّاهر:

[٤٠٧] هذا الموقفُ القائمُ على سَعةِ الأفق لا يعني، في أيّة حال، أن يتخلّى الإنسانُ عن رعاية آداب الدّين الظّاهريّة. فالأولياءُ لا يتخلّون عن الصّلاة والصّيام والزكاة والحجّ... وغير ذلك. والمسْلِمُ المؤمنُ يتعبّد من خلال الالتزام بهذه الآداب الظاهريّة المفروضة، لكنّ أداءَ مِثْل هذه الفروض لا يمنح الإنسانَ توجُّهًا روحيًّا:

ـ فالقِرْدُ يفعلُ ما يفعلُه الإنسانُ، ويحكي ما يراه منه كلَّ لحظة.

ـ وهو يظنّ أنّه قام بما يقوم به الإنسانُ، ومتى كان هذا العنيدُ يدركُ الفرقَ؟

ـ فالإنسانُ (الفاضلُ) يعملُ بأمر (الله)، والقِرْدُ يعملُ مِنْ أجل العِناد. فاحثُ التّرابَ على رؤوس هؤلاء المعاندين.

ـ إنّ المنافقَ يلتقي مع المؤمن في الصّلاة، وذلك للنّزاع والمنافسة، وليس من أجل الضراعة.

ـ ففي الصّلاة والصّيام والحجّ والزكاة (ترى) المؤمنين في (صِراع) مع المنافقين (يتراوح) بين النصر والهزيمة.

ـ وسوف يكونُ النصرُ في العاقبة للمؤمنين، وتكون الهزيمةُ في الآخرة للمنافقين.

- وإذا كان هذان الفريقان يلعبان معًا لعبةً واحدة، فإنّهما (مختلفان) معًا اختلافَ المروزيّ والرّازيّ.(*)

- فكلٌّ منهما يتّجه إلى مقامه، وكلٌّ منهما يمضي في السبيل التي تتّفقُ مع اسمه.

- والمؤمنُ إذا وُصِفَ بالإيمان سعدتْ روحُه، وإذا نُعِتَ بالنفاق تأجّجت نارُ الغضب في نفسه.

(M1: 282-90)

ويعني هذا أيضًا أنّ الاختلافات الدّينيّة، مع كَوْنِ انكسار نور الحقيقة في المستوى البشريّ للوجود هو وحْدَه الذي يُحدثها، مُهمّةٌ لنا على هذا المستوى. ومن هذه الوِجهة، يرى الرّوميُّ أنّ ادّعاءاتِ الفِرَق المختلفة خطيرةٌ، لأنّ الجماعات المختلفة تُضِلُّنا. وعلى أنّ الرّوميَّ لا يختارُ أن يصوغ هذا بلُغة البِدْعة، يخشى من أنّنا قد ننحرف وننعطف عن الجادّة المستقيمة الموصِلة إلى الحقيقة بسبب أولئك المعوجّينَ أو الضُّعفاء في العشق:

لا ترضَ إلّا بصُحبة العُشّاق والثَّمِلين

ولا تملأْ قلْبَك بعشْق قومٍ وضيعين

ذلك لأنّ كلَّ طائفةٍ تجذبُك إلى ناحيتها:

الزّاغُ يجذبُكَ نحوَ الخرائب، والببّغاءُ نحو السُّكّرَ

(DR 693)

والإنسانُ يراعي المظهرَ الخارجيَّ مع القُضاة والملتزمين بحَرْفيّة النصّ الشّرعيّ، لكنّه

* ـ المروزيّ: الشخصُ المنسوب إلى مدينة مَرْو؛ والرّازيّ الشخصُ المنسوب إلى مدينة الرّي، وموقعُها القديمُ مجاورٌ لمدينة طهران الحالية [المترجم].

في الوقت نفسه مستيقنٌ أنّه ليس كلُّ الملتزمين بظاهر الشّرع صادقين مخلصين. فما علينا إلّا أن نكدّ ونجتهد لكي نظفر بالحقيقة الباطنيّة لآداب الظاهر هذه (M4: 2175-8):

ـ إنّ القُضاةَ الذين يفتّشون عن الظّاهر، إنّما يُصدرون أحكامَهم اعتمادًا على الأَمارات الظّاهرة.

ـ وما دام (الكافرُ) قد نطق بالشّهادة وأظهرَ الإيمان، فإنّ هؤلاء القومَ يؤمّنونَ على حُكْمه سريعًا.

ـ وكثيرٌ من المنافقين لجؤوا إلى هذا الظّاهر، حتّى سُفِكت دماءُ كثير من المؤمنين.

ـ فجاهدْ حتّى تكون شيخًا في العقل والدّين، حتّى تصبحَ كالعَقْل الكلّيّ ناظرًا إلى الباطن.

القرآنُ والأنبياءُ، هُداتُنا في طريق الحقّ:

خلافًا للتصوّر الذي رُسِمَ في زماننا للرّوميّ في الغَرْب بوصفه رسولًا لروحانيّةٍ غيرِ منتميةٍ إلى مِلّة محدّدة يستطيع فيها الأفرادُ أن يتابعوا ارتقاءَ [٤٠٨] أرواحِهم خارجَ التقاليد الدّينيّة المرسّخة، خاصّةً تقاليدَ الإسلام، يُصِرُّ الرّوميّ على سيادة القرآن والأنبياء من حيث هما هاديانِ روحيّانِ للبشَر:

ـ فإنْ أنتَ فزِعتَ إلى قُرآنِ الحقّ فقد امتزجتَ بأرواح الأنبياء.

ـ فالقرآنُ أحوالُ الأنبياء، وهؤلاء أسماكُ بحر الكبرياء الطّاهر.

ـ فإذا قرأتَ القرآنَ وأنتَ غيرُ متقبِّل (أحكامه)، فافترضْ أنّك رأيتَ الأنبياءَ والأولياء.

ـ وإن قرأتَ القِصَصَ متقبِّلًا لها، فإنّ طائرَ روحِكَ يعروه الضّيقُ في قفصه.

ـ فالطائرُ الحبيسُ في القفص، حين لا يسعى إلى الخلاص، يكون ذلك منه جهلًا.

ـ إنّ الأرواحَ التي تحرّرت من أقفاصها إنّما هي الأنبياءُ المرشدون الفضلاء.

ـ فمن الخارجِ يأتيكَ صوتُهم، صوتُ الدّين، قائلًا: «هذا طريقُكَ للخلاص. هذا.

ـ إنّنا، بهذا، قد خلصْنا من القفص الضيّق، فليس سوى هذا الطّريق حيلةٌ لهذا القفص».(M1: 1537-44).

وتتمثّل رسالةُ الأنبياء في ربْط الناس، رَبْط الأجزاء بالكلّ (M1: 2811-13).

الأولياءُ والشّيوخُ والتّلمذة:

إنّ قُدرات الأولياء (جَمْع وليّ) لها ترتيبٌ أدنى مباشرةً من قُدرات الأنبياء، وهم يتحدّثون فيما يشبه الحجابَ بنداء الحقّ (M1: 1934-6). وهم مِثْل إسرافيل، مَلَك البَعْث، يمتلكون إعادةَ الموتى أحياءً (M1: 1930).

بل يمتلك الأولياءُ القدرةَ على تغيير المصير، بقُدرة الحقّ تعالى، وكأنّهم يغيِّرون اتّجاهَ سَيْرِ سَهْمٍ قد انطلق. في مقدورهم أن يعملوا نُوّابًا ليد الحقّ وبذلك يقطعون العلاقةَ بين السّبب والنتيجة، وهم بانفتاح باب اللّطف أمامهم يمحون الكلامَ من كلّ القلوب التي سمعته (M1: 1669ff.).

وهناك شيوخٌ مُدَّعون كثيرون يزعمون أنّهم أولياءُ (أَبْدال) ويكرّرون الألفاظَ الظّاهريّة وما شابهها ويسرقونها من الدّراويش، ولكن ليس عندهم رائحةٌ أو أثرٌ من الحقّ سبحانه. ولأنّه يُحتاج إلى وقتٍ مديد لكي يستطيع ضميرُ الإنسان أن يكشف أعماقَه وحقائقَه، يمكن المريدَ أن يَمضي في تلمذته الرّوحيّة إلى أحَد الشيوخ قبلَ أن

تتّضح الشّخصيّةُ الحقيقيّةُ لهذا الشيخ. وبرغم ذلك، يحدث على نحو نادر جدًّا أن يظفر سالكٌ شديدُ الإخلاص ببصيرةٍ روحيّة بفضل شيخٍ مدّع (M1: 2264-87). كذلك من النادر جدًّا أن يبلغ سالكٌ على الطّريق مبتغاه من دون أيّ شيخ، أو مرشد، يرشده، ولكن فقط لأنّ قلوبَ الشيوخ تؤيّده وتُسعفه على المستوى الرّوحيّ (M1: 2974).

لكنّ المريدَ لا ينبغي أن يحاولَ تقليد الوليّ في أفعاله كلّها، ذلك لأنّ المريدَ لّما ينضَج وربّما يتأذّى من ذلك. وقد يشربُ الوليُّ السُّمَّ [٤٠٩] فيصير شرابًا هنيئًا أو ترياقًا، وأمّا الطّالبُ فلو شربَ السُّمّ لأظلمَ عقلُه (M1: 2603).

بعضُ الدّراويش متعطّشون حقًّا إلى الله، بينما يطبّق آخرون الفقرَ بحثًا عن شيء غير الله سبحانه. ففي متناول الإنسان أن يرسم صورةً للأسى من دون أن يشعر بالأسى. فلا تُلقِ عظمًا أمامَ صورة كَلْب (M1: 2752ff).

البحثُ الرّوحيّ مليءٌ بالأخطار وتحتاج أنتَ إلى أن تختار شيخًا ليرشدك ويمضي بك في الطريق، وإلّا ضللتَ وآل بك الأمرُ إلى الهلاك (M1: 2943). ومتى قَبل شيخٌ أن يرشدك، فعليك أن تُذعن لسُلطانه، مثلما فعلَ موسى مع الخضر، حتّى لو حيّرتْك أوامُره (M1: 2969-73). وإذا لم يتوجّه المرءُ إلى الحقيقة ولم يهتمّ بمصدر هدايته الرّوحيّة، سواءٌ أكان الحقَّ تعالى أم شيخًا عظيمًا، ضلّ وضاع، مثلما يقولُ الرّوميّ لصلاح الدّين في إحدى الغزليّات (D484):

كلُّ ما ينأى بك عن الحبيب سيّئٌ

وكلُّ شيءٍ تتوجّه إليه ما عداه، وإن كان حَسَنًا، سيّئٌ

القُطْب:

يجب أن يكون حاضرًا في العالَم دائمًا بعضُ الأولياء، رجالٌ محبوبون من جناب الحقّ، يدورُ حولَهم العالَمُ الرّوحيّ. وشطْرَ هذا الوليّ ينبغي على الناس أن يُولّوا وجوهَهم، ناظرينَ إليه نظرتَهم إلى نوحٍ الذي هدى السّفينةَ في طوفان عالَمِ الخَلْق إلى ساحل النجاة (M6: 2225).

- وليس يخلو أيُّ دَورٍ من وليّ قائم. وسيبقى امتحانُ الخَلْق حتّى القيامة.
- وكلُّ مَنْ كان له طبعٌ حميد فقد نجا، وأمّا مَنْ كان ذا قلْبٍ هشّ كالزّجاجة فقد تحطّم.
- فالإمامُ الحيُّ القائم هو ذلك الوليّ، سواءٌ أكان من نَسْل عُمر أم من نَسْل عليّ.
- إنّه المهديُّ والهادي، أيُّها الباحثُ عن الطّريق، وهو محتجبٌ عنك، وفي الوقت ذاته جالسٌ في مواجهتك.

(M2: 815-18)

الأولياءُ الأدنى درجةً ينحدرون من سلطان الأولياء هذا، مرتَّبين وفقًا لسلسلة هرميّة:

- وهو مِثْلُ النّورِ، وأمّا العقلُ فهو له بمثابة جبريل. والوليُّ الذي هو أدنى درجةً منه كالقِنْديل، يستمدُّ منه النّور.
- وأمّا ما هو أقلُّ من هذا القِنْديل فمشكاتُنا. وللأنوار درجاتٌ في مراتبها.
- ذلك لأنّ نورَ الحقّ له سبعُ مئة حجاب. واعلَمْ أنّ هذه الحجبَ شبيهةٌ بطباقٍ متعدّدة.

ـ ووراءَ كلّ ستارٍ مقامٌ لقومٍ، وكلُّ قومٍ مصطفَونَ وراء ستارهم (في تدرّج) حتّى الأمام.

ـ وأهلُ الصّفِّ الأخير، لضَعْفهم، لا تُطيقُ أعينُهم مواجهةَ النّور الذي أمامهم.

ـ أمّا أهلُ ذلك الصّفّ السّابق على ضعاف البصَر، فهم لا يحتملون التماعَ النّور إذا زاد تقدّمُهم.

(M2: 819-24)

[٤١٠] وإنّ قوّةَ خاصّةِ الأولياءِ (الأبدال) الأقربِ إلى مرتبة سلطان الأولياء تأتي من الله تعالى وأجسامُهم مؤلَّفةٌ من نُور، لا مِنْ لحمٍ وطعام. ولأنهم كذلك، يكون مقامُهم أرفعَ من مقام الملائكة والرّوح (M3: 7-8).

وفي موضع آخر يشير الرّوميّ إلى أنّ هذا الوليَّ أو الإمامَ الحيَّ هو محورُ العالَمَ الرّوحيّ، أو القُطْب (جمعُه أقطاب). والقُطْبُ مكتفٍ بذاته أو مستغنٍ في المسائل الرّوحيّة ويدور حولَ نفسه، برغم أنّ الأفلاكَ كلّها تدورُ حولَه (M5: 2345). والقطبُ، شأنُه شأنُ الأسَد، عملُه الصّيدُ، ولكن صيد الأسرار والمعاني، والصّيدُ الذي يذبحُه يغدو غذاءً للآخرين. ولهذا السّبب، علينا أن نجتهد لكي نرضي القطبَ فيقوى ويكون قادرًا على الصّيد. وعندما يكون مريضًا وعاجزًا عن الصّيد، تمضي بقيّةُ النّاس من دون تغذيةٍ روحيّة (M5: 2340-41). مريدو القُطْب يصطادون مثل الثعلب، وينبغي أن يوجّهوا فريستَهم إلى الأسد (القطب)، على نحوٍ يمكن أن يُتفادى فيه كلُّ ضعف في الشخص الذي يدور حولَه العالَمُ الرّوحيّ (M5: 2346-50).

واحدٌ من هؤلاء الأولياء ينبغي أن يكون دائمًا حاضرًا في العالَم. وفي مقدورنا أن

نستنتج أنّ شمسًا ثمّ صلاحَ الدّين ثمّ حسامَ الدّين، أو ربّما الرّوميَّ نفسه كما ظهر في مرآة الأخيرَين، قاموا بوظيفة القُطْب للعالَم الرّوحيّ عند الرّوميّ. وفي موضعٍ ما في المثنويّ، يقدِّم الرّوميُّ قائمةً طويلةً للأنبياء والأولياء الذين احتلّوا هذا المنصب، بدءًا بآدَم، الذي عَيّن شِيثًا خليفةً له. وبعد شيث جاء نوح، الذي نقَلَ روحَه المشعّ إلى إبراهيم، الذي نقلَه هو نفسُه إلى إسماعيل ومن هناك إلى داوود فسليمان فيعقوب فيوسف، وأخيرًا إلى موسى فعيسى فمحمّد [عليهم الصّلاة والسّلام] (M2: 910-21). ومن الأنبياء، يأتي المرءُ إلى الخلفاء الرّاشدين، أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ (M2: 922-5). ومن هؤلاء نأتي إلى عالَم الصوفيّة، الجُنَيد وأبي يزيد ومعروف الكَرْخيّ وإبراهيم بن أدهم وشقيق البلخيّ (M2: 925-30).

لكنّ هؤلاء الأولياء غيرُ معروفين دائمًا في عصرهم لأعين الظّاهر؛ يحجب الحقُّ هويّتَهم عن أعين العوامّ غَيرةً عليهم:

ـ وما أكثرَ من احتجب عنّا من هؤلاء الملوك، مع أنّهم من ذوي المقامات العالية، في ذلك العالَم الرّوحيّ!

ـ ولقد حجبت غَيرةُ الحقّ أسماءَ هؤلاءِ، ولهذا فإنّ أهلَ الفاقة الرّوحيّة لا يهتفون بتلك الأسماء.

(M2: 931-2)

فمَنْ إذن يعرف أسماءهم؟ مَنْ أُفرِغ روحُه من الغرور والرّياء ولم ينطق بالباطل ولم يُفشِ الأسرار:

ـ وذلك حتّى لا تبوح بسِرّ السّلطان لأِحَد، وحتّى لا تصبَّ السُّكّر أمام الذُّباب.

ـ فإنّما تشربُ أسرارَ الجلالِ أُذنُ ذلك الشخصِ الذي هو مِثْل السّوسن له مئةُ لسانٍ لكنّه أخرس. (M3: 20-21)

الجبرُ والاختيارُ والقضاءُ الإلهيّ:

[٤١١] يؤكّدُ القرآنُ مِرارًا القدرةَ المطلقة لله [تعالى]. ومسألةُ ما إذا كان الإنسانُ، بالنظر إلى هذه القدرة الإلهيّة، يمتلكُ حريّةَ أن يعملَ وفقًا لمراده أو لا إحدى المسائل الأكثر إثارةً للجدَل في عِلْم الكلام الإسلاميّ. والحقُّ أنّ القرآن يَعُدُّ الإنسانَ مسؤولًا عن أفعاله مبشِّرًا الصّالحين بالثّواب الحسَن ومُنْذِرًا المفسدين بعذاب جهنّم المقيم، وكثيرًا ما يتحدّث القرآنُ عن جَعْل الله سبحانه قلوبَ عباده قاسيةً، الأمرُ الذي يُفْهَم منه ظاهريًّا نَقْلُ المسؤولية عن أفعال الناس إليه تعالى. وفي وقتٍ مبكّر، ظهرت مدرستانِ فكريّتانِ متضادّتان وتبلورتا حولَ هذه المسألة، مع «الجَبْرِيّة» أوّلًا، ثمّ فيما بعدُ «الأشاعرة» المعتقِدين بـ «الجَبْر»، وهي الفكرةُ التي تعني أن لا فِعْلَ من أفعال البَشَر، على الحقيقة، ولا حتّى سقوطَ ورقة من شجرة، يمكن أن يحدث إلّا بأَمْرِ الله سبحانه. ومن الناحية الأخرى، اعتقد القَدَريّةُ، ثمّ في وقتٍ لاحقٍ المعتزلةُ، أنّ الإنسانَ مختارٌ وحُرٌّ ويتحمّل مسؤوليّةَ أن يختار طريق العمل المناسب. وعندما عُرِض سؤالُ لماذا يجبُ أن يُعاقَبَ الإنسانُ أو يُثاب على أفعالٍ جَبَره الحقُّ تعالى على أن يقترفها، أجاب الأشاعرةُ بأنّ الإنسانَ يصبح مستحقًا للقضاء الإلهيّ المقدَّر من خلال عمليّة «الكَسْب»، وهي حُجّةٌ غير مقنعةٍ تمامًا، لكنّ الغزاليّ آمن بها.

وكان الرّوميُّ قد تربّى تمامًا في تعقيدات مِثْل هذه المناقشات والمجادلات بوصفه

واعظًا وعالِمَ دين حَنفيًّا. وهو يوجِّه السّؤالَ مرارًا في سياقاتٍ مختلفة في مَثْنَوِيّه ويتفادى عمومًا المواقفَ المتطرّفة والجَزْميّة في هذه القضيّة، مؤثِرًا أن يُوضِحَ بوساطة القِصَصِ الموضوعةِ جنبًا إلى جنبٍ الأوضاعَ المختلفة المشتملة على اختيار البَطَل والأوضاعَ الأخرى المشتملة على تدخّل الحقّ تعالى أو قضائه الذي لا يُرَدّ. وبالسّماحِ لأنصار كلّ موقفٍ بأن يتحدّثوا عن أنفسهم ويبيّنوا مرادَهم، يظلّ الرّوميّ فوق النّزاع مزوِّدًا القارئَ برغم ذلك بخُلاصاتٍ مقنعة للفريقَيْن كليهما.

في قصّةٍ من قِصَص المثنويّ عن أسدٍ يُرعب الحيوانات في أحد الأودية (M1: 900ff.)، لا يُشجِّع الأسدُ على صَيْد الطّرائد بل على التوكّل على الله والرّضا بما يمكن أن يقدِّر له القَدَر. وفي الرّدّ على الوحوش، يشير الأسدُ إلى الحديث النّبويّ الشهير: «اعقِلْ وتوكّلْ» (M1: 912-13)، ويردّ بأنّه على الإنسان أوّلا أن يبذل جهده قبْلَ التوكّل على الله (M1: 947). يسمح الرّوميُّ أوّلًا للوحوش بأن تدافع عن القبول الجَبْري لكلّ ما يحدث لأنّه قضاءُ الله، ونحن مبدئيًّا نتعاطف مع هذه النظرة، مثلما تُوضَح في القصّة التي تدور حولَ رجلٍ يحاول الفِرارَ من مَلَك الموت بأن ينقله سليمانُ على بساط الرّيح إلى الهند، وما ذلك إلّا ليجد أنّ الهند هي المكانُ المحدَّد لوفاته (M1: 956-70).

أمّا في النهاية، فإنّ الرّوميّ يقوِّض أركانَ عقيدةِ الجَبْر، فقد وضع الحقُّ [تعالى] سُلَّمًا أمامَ أقدامِنا وعلينا مسؤوليّةُ أن نصعد إذا ما أردنا أن نصل إلى السَّطْح؛ ولأنّ الحقّ تعالى أعطانا أرجلًا ليس في مقدورنا أن نزعم أنّنا عُرْجٌ. يسلِّم السيّدُ عبدَه الفأسَ فيعرف العبدُ، من دون كلام، [٤١٢] ماذا يفعل. هكذا أيضًا علينا أن نسعى إلى قراءة

إشارات الله (M1: 930ff.) ونستعمل قدراتنا في السّعي إلى أن نكون شاكرين لأنْعُمه؛ إنّ الإيمانَ بالجَبْر هو إنكارٌ لتلك النِّعَم (M1: 938). عقيدةُ الجَبْر تَرِدُ عادةً متلوّةً بضِدّها، الاختيار، في كلٍّ من تقليد عِلْم الكلام المدرسيّ وفي مثنويّ الرّوميّ (من ذلك مثلًا الجزء الأوّل، البيت ١٤٦٨). وتعني كلمةُ «جَبْر» حَرْفيًّا «جَبْر العِظام المكسورة» (الجذرُ العربيُّ نفسُه يعطينا كلمةَ algebra في اللغات الأوروبيّة، أو عملية تصحيح المساوِيات المكسورة)، لكنّه مثلما يؤكّد الرّوميُّ، الإيمانُ الصّارمُ بالجَبْر شبيهٌ برَبْط عضوٍ غير مكسور أو وَصْل عِرْق غير مقطوع (M1: 1071-2). ومثلما يشير الرّوميّ أيضًا، الجذرُ نفسُه (ج ب ر) يُظهِرُ صفةَ الله سبحانه، الجَبّار، التي يذكرها القرآنُ ليس من أجل تأكيد أنّنا لا نمتلك الاختيار، بل من أجل تأكيد ذُلّنا (M1: 617).

ـ وذُلُّنا دليلُ اضطرارِنا، وأمّا خَجَلُنا (من الآثام) فهو دليلُ اختيارنا.
ـ ولو لم يكن هناك اختيارٌ، فما هذا الخجلُ (من الإثم)، وما ذلك الأسفُ والتحرّجُ والحياءُ؟

(M1 618-19)

وأولئك الذين يؤكّدون، بالنتيجة، أنّ اختيارَنا مربوطٌ مِثْلَ ساقٍ مكسورة، يعطّلون تعليمَ القرآن في شأن مسؤولية الإنسان عن أفعاله:

إنّك تؤوّلُ القرآن على هواكَ، ولذلك أصبح المعنى السَّنيُّ، بتأويلكَ، وضيعًا معوجًّا.

(M1: 1081)

ثمّ يضربُ الرّوميُّ مثلًا لكي يصف متكلّمي الأشاعرة والاستنتاجَ المنطقيّ الذي

يستعملونه في تأويل القرآن وتبرير عقيدة الجَبْر عندهم، وكأنّ ذبابةً جالسةً على عُود قَشّ فوق بَوْل حِمار تتخيّلُ نفسَها في سفينة في عَرْض البحر:

ـ فصاحِبُ التأويل الباطل مِثْلُ الذُّبابة، وهْمُه بَوْلُ حِمار، وتصوّرُه قشّة.

ـ ولو أنّ هذه الذّبابة تركت التأويلَ، ولزمتْ رأيَها، لصيّرَها الجَدُّ السّعيدُ عَنقاء.

(M1: 1088-9)

وعند الرّوميّ واضحٌ تمامًا أنّ الإنسانَ يمتلك الاختيارَ، لأنّه إن لم يختر طريقَ الفضيلة والخير، لا يستحقّ الثّوابَ الذي يُرتَّبُ عليه:

ـ والاختيارُ هو مِلْحُ العبادة، وإلّا لدارَ الفلَكُ بالرّغم منه.

ـ فليس لدورانه أجرٌ ولا عقاب، فإنّ الاختيارَ فضلٌ عند الحساب.

(M3: 3287-8)

ومن ناحيةٍ أخرى، يقبل الرّوميُّ تدخّلَ الإلهيّ في أمور الدّنيا، أو القضاء، وهي عمليّةٌ يقضي بها الحقُّ تعالى أنّ أشياءَ معيّنة تأتي إلى الوجود [٤١٣] وبسببها قد تُوسَّع قدراتُنا العاديّة أو تُعلَّق. وفي بعض الأحيان، يُكملُ قضاءُ الله قدراتِنا ويعطينا النَّصْر:

ـ فاقرأْ في القرآن تفسيرَ البيت (السابق)، فاللهُ تعالى يقولُ: «وما رميتَ إذْ رميتَ ولكنّ اللهَ رمى»

ـ فإذا رمَيْنا بسَهْمٍ فليس اندفاعُ السَّهْم منّا، فنحنُ القوسُ، وأمّا الذي يُلقي بالسَّهْم فهو اللهُ.

(M1: 615-16)

في المناسبات الأخرى، قد يجعلُنا قضاءُ الله عُميانًا لبعض الوقت، معطِّلًا عقلَنا وجاعلَنا عاجزين عن تمييز الرأس من القَدَم للحظةٍ، قبْلَ أن يُعيد إلينا قدراتنا (M1: 2440). ومن ذلك مثلًا أنّ طائرَ الهُدْهد، الذي بصَرُه حادٌّ إلى درجة أنّه يستطيع أن يرى الماءَ المتواري في قَعْر الأرض من الأعالي في السماء، وقع في الأَسْر بسبب قضاء الله؛ جعَلَ القضاءُ الفخَّ المخفيَّ غيرَ قابلٍ للإدراك عنده:

ـ إنّني أُبصِرُ الفخَّ من الهواء، إذا لم يحجب القضاءُ عينَ عقلي.

ـ وحينما يأتي القضاءُ ينامُ العِلْم، ويغدو القمرُ أسودَ، ويحجبُ الشّمس.

(M1: 1231-2)

وعلى النحو نفسه، كان القضاءُ هو الذي منعَ آدمَ، الذي عرفَ بداية المخلوقات جميعًا ونهايتَها، من إدراك النّتائج الحتْميّة لإتيانه ما نهاه عنه اللهُ في الجنّة. القضاءُ جعَلَ آدمَ يظنّ أنّ هذا النّهي كان قابلًا للظنّ أو للتأويل، وهو التفسيرُ الباطلُ عند أهل الكلام (M1: 1250-51).

وبرغم أنّ قضاءَ الله لا مردَّ له، يختارُ الإنسانُ ويستحقُّ في الوقت نفسه ما يقضيه اللهُ له. وفي النهاية، يمتلك الإنسانُ الاختيارَ ويكون مسؤولًا عن أعماله:

ـ انظرْ إلى فعْلِنا وإلى فِعْلِ الله، واعلَمْ أنّ فعلَنا موجودٌ، فذلك (أمرٌ) ظاهر.

ـ فلو لم يكن فِعْلُ الخَلْق واقعًا، لما كان لك أن تقول لإنسانٍ: «لماذا فعلتَ هذا؟»

ـ إنّ خَلْقَ الحقّ هو الموجِدُ لأفعالنا، فأفعالُنا إنّما هي من آثار خَلْق الله.

(M1: 1480-3)

إنّ معظمنا عاجزٌ عن إدراك المفارقة المتمثّلة في أنّ مبدَأَيْنِ يبدوان متناقِضَيْنِ من الوجهة المنطقيّة يمكن أن يكونا صحيحين في الوقت نفسه (M1: 1483ff.). ويعتقد الرّوميُّ أنّ الأولياءَ وحْدَهم، وهم الذين لديهم بصيرةٌ روحيّة، يستطيعون أن يدركوا سِرَّ الاختيار والقضاء الإلهيّ هذا (M1: 1466). ولو أنّ آذانَنا وأعينَنا الرّوحيّة طاهرةٌ إلى القَدْر الكافي لأدركْنا وحْيَ الله واخترنا الصِّراطَ المستقيم (M1: 1461)، الذي هو أيضًا الطّريقُ الذي قدّرَه الله لنا. والجَبْرُ والاختيارُ كلاهما يوجَدان متلازمَيْنِ، والأمرُ مثلما [٤١٤] عبّر عنه قولٌ مَثَليٌّ يعرفه الرّوميُّ حتمًا: «يقعُ الإيمانُ بين الجَبْر والاختيار».

ويُوضِح الرّوميُّ المفارقةَ بإبراز التغاير بين ردّ فِعْل كلٍّ من آدمَ والشيطان على الإخراج من الجنّة، مؤكّدًا فضيلةَ تواضعِ الإنسان في قبول المسؤوليّة عن أعماله: فالشّيطانُ يمكن حقًّا أن يقولَ إنّه طُرِد من الجنّة لأنّ الله [سبحانه] أغواه، لكنّ هذا يخفي قابليّته لأن يُلام؛ وفي مستطاع آدم أن يقول إنّه أخطأ، لكنّه أيضًا عالمٌ أنّ هذا كان قضاءَ الله.

ـ قال الشيطانُ: «بما أغويتَني»، فهذا الشيطانُ الدّنيءُ قد أخفى فِعْلَه.
ـ وقال آدَمُ: «ربَّنا ظلَمْنا أنفسَنا»، وهو ـ مِثْلُنا ـ لم يكن غافلًا عن فعل الله.
ـ وقد أخفى فِعْلَ الله في ذنبه تأدّبًا، فجنى ثمارًا لنسبته الذّنبَ إلى نفسه.
ـ وبعدَ التّوبةِ قال له اللهُ: « يا آدمُ، ألَمْ أخلقْ فيكَ هذا الجُرْم وتلكَ المِحَن؟
ـ ألَمْ يكنْ هذا تقديري وقضائي؟ ـ فلماذا أخفيتَ ذلك وقتَ اعتذارك؟»
ـ فقال آدمُ: «خَشيتُكَ، فلم أتخلَّ عن الأدب». فقال اللهُ: «وإنّي أيضًا قد حفظتُ لك أدَبَك»

(M1: 1488-93)

وحدةُ الوجود:

عند الرّوميّ، الخَلْقُ تجلٍّ متعدّدُ الصُّوَر والأشكال للنّورِ المتألّقِ العديمِ اللّون الذي هو اللهُ [تعالى]. والخَلْقُ هو الانفجارُ لهذا اللّالونِ الأزَليِّ في صورةٍ ومَظْهَر، الأمرُ الذي يُحْدِث وهْمَ الوجود الفرديّ والتّفرقة والتّعيُّن والتمايز والتخالف. ويوضح الرّوميُّ أنّ كلَّ إنسانٍ يرى الوجودَ عبرَ زجاجةٍ ذاتِ لونٍ خاصّ، مُبصِرًا الحقيقةَ في لونٍ مختلف، اعتمادًا على نقطة الأفضليّة عنده. فثمّة من ينظرُ من خلال زجاجةٍ زرقاء فيرى الأزرق، وآخَرُ من خلال زجاجةٍ حمراء فيرى الأحمر. الأنبياءُ والأئمّةُ والأولياءُ فقط في مقدورهم أن ينظروا ما فوق الموشور ويكتشفوا البياضَ الحقيقيَّ وغيرَ المتكسِّر للنُّور (العنوان السّابق للبيت ٢٣٦٥ من الجزء الأوّل من المثنويّ). وفي موضع آخَر يتحدّث عن «وحْدَة اللّون عند عيسى»، الذي يمكنُ صَفاءَه أن يُظهِر ثوبًا ذا مئةِ لونٍ في ضياءٍ غيرِ منكسِر بسيط (M1: 500-501). أمّا الوجودُ الفاني فيظلُّ حيًّا تحتَ هذا المستوى في الأشعّات المكسورة لهذا النّور، ويُنشئ هذا أسرارًا مدهشةً محيِّرة. فكيف ظهر اللّونُ من اللّالون، ولأيِّ غرض؟ هل تتنازع الأضدادُ الظّاهريّة حقًّا، أو أنّ ذلك كلّه وَهْمٌ وخِداعٌ؟

ويفترض الرّوميُّ، مستعمِلًا استعارةَ الصّولجان، وهي لعبةٌ لملوك إيران، أنّ الأمْرَ الإلهيّ القرآنيّ «كُنْ فيكونُ»، قد دفعَنا إلى الحركة مثلما تُحرِّك العصا الكرةَ ونحن الآنَ نتدحرجُ خلالَ المكان واللّامكان (M1: 2466). وإذ نُدْفَع من عالَم الصّفاء واللّالَوْن بضَرْبة هذا الصّولجان الإلهيّ إلى وادي ظهور الخَلْق نغدو أصحابَ ألوانٍ وصُوَرٍ تدفعُنا إلى التّصارع والتضادّ:

ـ [٤١٥] إنّنا أمامَ صولجانِ حُكْمِه النافذ نجري في المكان واللّامكان.
ـ فحينما أصبحَ اللّالونُ أسيرًا للّون، وقَعَ موسى في حَرْبٍ مع موسى.
ـ وحينما تصلُ إلى اللّالون، وهو ما كان لكَ (في أوّل الأمر)، يسودُ الوفاقُ بين موسى وفرعون.

(M1:2467-8)

ـ فاعْلَمْ، يا سليمَ القلب، أنّ عِنادَ فرعون لموسى يمثّل (حالةَ) نعلَيْن معكوسَيْن.

(M1: 2481)

هذا النقاشُ يتكرّرُ مع الجِدال حولَ الاختيار والجَبْر. وإذا كان إبليس قد عصى اللهَ، أفلَمْ يقضِ اللهُ هذا العصيانَ؟ وإذا كان فرعونُ ظلَمَ موسى واليهودَ، أفلَمْ يُقسِّ اللهُ [سبحانه] قلْبَه؟ أليس الشيطانُ وفرعونُ معًا عبدَيْنِ لله، ينفّذانِ مشيئته عند أَمْره، برغم جنايتهما وإثمهما الكبير؟ يوضِحُ الرّوميُّ اعتقادَ الفاسقين بعبوديّتهم الفِطْريّة لله [سبحانه] فيما يتّصل بفرعونَ (M1: 2447ff.) والملَكِ الكبير المفتخِر، إبليس (M2: 2617ff.).

ووراءَ ثُنائيّاتِ الطّاعة والمعصية، والإيمانِ والكُفْرِ، والخير والشّرّ، التي هي كلُّها نتاجُ تعدّديات جيء بها إلى الخَلْق، ليس هناك إلّا ذاتٌ واحدة، وإنّه في هذا يرى الرّوميُّ معنى عقيدة التوحيد الإسلاميّة ـ وَحْدَانية الله. وفي شأن ألقاب «مُنافِق» و«مؤمن» يقول لنا الرّوميُّ إنّهما مع انفصالهما هنا على الأرض يجريان من المنبع الذي لا منبعَ له:

- وليس قُبحُ هذا الاسْمِ (نابعًا) من حروفه، كما أنّ ملوحةَ ماء البحر ليست من الوعاء الذي يحتويه.
- فالحرفُ كالوعاءِ، والمعنى فيه كالماء، وبحرُ المعاني عند اللهِ الذي عنده أمُّ الكتاب.
- والبحرُ المِلْحُ والبحرُ العذبُ في هذه الدّنيا بينهما برزخٌ لا يبغيان.
- واعْلَمْ أنّ هذين البَحْرَين كليهما ينبعانِ من أصلٍ واحد، فدعْهما وامضِ حتّى تدرك أصلَهما.

(M1: 295-98)

وإن بقيتَ مفتونًا بالصُّوَر الظاهرية فإنّ عبادتَك هي عبادةٌ للأصنام. والإنسانُ يحبّ جوهرَ الشيء وذاتَه وليس فقط صُوَرَه الظّاهريّة، ذلك لأنّ الصُّوَر الظّاهريّة ثانويّة. والحاصِلُ أنّ العِشْق يُوجِب تكثُّرًا في الصُّوَر، التي هي جميعًا ممكناتٌ وحادثاتٌ، مثلما أنّ خَلْقَ الله حادِثٌ (الحديث ٣٦، فيه ١٣٩). وعلى النحو نفسه، لا ينبغي أن يهتمّ الحاجُّ الذي يزور بيتَ الله في مكّة بلون بشَرَة الإنسان الذي بجانبه؛ فهذا الإنسانُ، سواءٌ أكان عربيًّا أم تركيًّا أم هنديًّا، أسودَ أم أبيض، قصْدُه ومرادُه اللّونُ نفسُه الذي تريده أنتَ (M1: 2893-6).

والحقيقةُ أنّ الثّباتَ على صورةٍ ظاهريّة لدينٍ أو مذهبٍ خاصّ يغدو عجزًا عن إدراك المعنى الباطنيّ، أي نقطةِ الاستشرافِ الأساسيّة للوَحْدانيّة التي فيها يُشعّ تعدّدُ الإشاراتِ خارجًا. فعندما ينظر الإنسانُ إلى زُجاج المصباح بدلًا من النّور المُشِعّ منه، يُحْدِث ذلك ثنائيّةً [٤١٦] ومحبّةً للمصباح، بينما لو ثبّتَ الإنسانُ نظَرَه على النّور فإنّه يمكن أن يُرى منبثقًا من مصابيح مختلفة في أشكالٍ وأحجام مختلفة:

ـ إذا نظرتَ في الزجاجةِ فإنّك تضلّ، فإنّه في الزّجاجة توجَدُ الأعدادُ والاثْنَيْنيَّة.
ـ وإذا نظرتَ إلى النُّور نجوتَ من الاثْنَيْنيَّةِ وأعدادِ الجسد المتناهي.
ـ فيا لُبَّ الوجود، إنّ الخلافَ بين المؤمن والمجوسيّ واليهوديّ نتيجة لاختلاف وجهات النظر.

(M3: 1256-8)

ولو كان إدراكُ العاقبةِ يسيرًا علينا كإدارة نَوْلٍ يدويّ لما وقَعَ الخلافُ بين الأديان (M1: 492). وعلى الإنسانِ أن يحاولَ تعلُّمَ معايشة هذا المأزق ويعرفَ متى ينظرُ إلى النّور ومتى ينظر إلى المصباح. وأن يقول الإنسانُ: «أنا الحقُّ» مثلما فَعَلَ الحلّاجُ رحمةٌ، ذلك لأنّها مُشاهَدةٌ لحقيقة الوَحْدة، ولو أنّها مشاهدةٌ عليك أن تضحّي بنفسكَ ابتغاء أن تشاهدها؛ أمّا القولُ «أنا ربُّكم الأعلى»، كما فعَلَ فرعون، فترجيحٌ صريحٌ للمصباح على النّور وهو يجعلُنا مَلْعونينَ (M2: 2522-3).

ـ المؤمنونَ متعدِّدون والإيمانُ واحِدٌ، أجسادُهم متعدّدةٌ لكنّ روحَهم واحِدٌ.

(M4: 408)

ـ جمعتُ أرواحَهم بالاسم؛ ذلك لأنّ الرّوحَ الواحِدَ يكون مئةً في الجسم.
ـ مثل ذلك النّور الموجود في شمس السّماء، يكون مئةَ «نورٍ» في أفنيةِ الدُّور
ـ لكنّ أنوارَها كلَّها تكون نورًا واحدًا عندما تُزيل الجدارَ من بينها.
ـ وعندما لا تبقى هناك قواعد للدُّور، يكون المؤمنون كنَفْسٍ واحدة.

(M4: 415-18)

ترقّي الرّوح:

يرى الرّوميُّ الخَلْقَ كلَّه، داخلَ عالَمي الطّبيعة وما وراءَ الطبيعة كليهما، في حالِ تغييرٍ وتبديلٍ عظيمٍ يمضي كاللَّولَب نحو التعالي والكمال. يعطي الحقُّ تعالى الأرضَ حَلْقًا لكي تشربَ الماءَ وتُنبِت العُشْب. ثمّ يعطي الحقُّ الحيواناتِ فمًا لتقضِمَ هذه الأعشابَ والحشائش. والحيوانُ، المسمَّنُ هكذا، يجد سبيلَه إلى طَبَق طعام الإنسان. ثمّ يطرحُه الإنسانُ من جسمه فيعودُ إلى الأرض مرّةً أخرى، التي تأكلُ جسدَ الإنسان الذي لا روحَ فيه في القبر:

ـ ولُطْفُ اللهِ يهَبُ التّرابَ حَلْقًا، بحيث يتشرّبُ الماءَ، فينبُتُ منه مئةُ نبات.

ـ ثمّ يَهَبُ المخلوقَ من التّرابَ حَلْقًا وفمًا، لكي يأكل النّباتَ ويجدّ في طلبه.

ـ وعندما أكلَ الحيوانُ العشبَ صار سمينًا، فغدا لقمةً للإنسان ومضى في سبيله.

ـ ثمّ من جديد صار التّرابُ أكّالًا للبشر، عندما رَحَلَ عن البشر الرّوحُ والبَصَر.

ـ رأيتُ الذّرّاتِ كلَّها فاغِرَةَ الأفواهِ، ولو تحدّثتُ عن طعامها لطال بنا الحديثُ.

(M3: 22-6)

لكنّ الأشياءَ كلَّها تستمدّ الرّزقَ من الله سبحانه (M3: 40) وعلى الإنسان أن يجتهد في إضعاف شهيّة الرّوح إلى «فِكَر الجَسَد» (حَلْقُ الرّوح منزّهٌ عن فِكْر الجسد M3: 42-3). (ولأنّ هذه الدّنيا هي دارُ الآكِلِ والمأكول، لن يبقى حيًّا إلّا أولئك الذين يجدون حياةً خالدةً في حضرة الحقّ ويُحفظون (M3: 30). العناصِرُ المعْدِنيّةُ في التربة تصعد

سلسلةَ الطعام لتغدو نباتاتٍ، والنّباتاتُ تغدو حيواناتٍ، والحيواناتُ تغدو أناسيَّ، والأناسيُّ تغدو روحًا:

ـ مِتُّ من الجماديّة، وصِرْتُ ناميًا، ومِتُّ من النّماء وانقلبتُ حيوانًا.

ـ ومِتُّ من الحيوانيّة، وصِرْتُ إنسانًا، إذنْ فمِنْ أيّ شيء أخاف؟ ومتى نقصتُ من الموت؟

ـ وأموتُ مرةً أخرى من البشَريّة، حتّى آخذ من الملائكة أجنحتَها ورأسَها.

ـ ومِنَ الملائكيّة ينبغي أن أُقلِعَ عن الطّلب؛ ذلك أنّ كلَّ شيءٍ هالِكٌ إلّا وجهه.

ـ ومرّةً أخرى أغدو قُربانًا في الملائكيّة، وأغدو على حالٍ لا يدركها الوَهْم.

ـ إذ أصيرُ عَدَمًا، والعَدَمُ مثل الأرغنون يغنّي لي قائلًا: «وإنّا إلَيه راجعون».

ـ فاعلَمْ أنّ الموتَ هو ما اتّفقت عليه الأمّةُ من أنّه ماءُ الحياة المحتجِبُ في الظّلمة.

(M3: 3901-7)

يعرِضُ الرّوميُّ هذا الموضوعَ مِرارًا (ومن ذلك مثلًا في M4: 3637 وما بعد) وينسبُ حركةَ كلّ الذّرّات نحو الأعلى من خلال دائرة الصُّوَر إلى جاذبيّة العِشق القويّة:

ـ اعلَمْ أنّ دورانَ الأفلاكِ من مَوْج العِشق، ولو لَمْ يوجَدِ العشقُ لتجمّد العالَم.

ـ ومتى كان الجمادُ ينمحي في النّبات؟ ومتى تصيرُ النباتاتُ فداءً للرّوح؟

ـ ومتى صار الرّوحُ فداءً لذلك النَّفَس الذي من نسيمه حملتْ مريم؟

ـ وإذن لَتجمّدَ كلُّ واحدٍ في مكانه كما يتجمّد الثلجُ، ومتى يصير محلّقًا

ومنتشرًا كالجَراد؟

ـ إنّ عُشّاقَ ذلك الكمال يندفعون ذرّةً ذرّةً نحْوَ العُلُوّ كأنّهم الغُصْنُ الشامخ.

ـ وإنّ اندفاعَهم هو «سبّحَ لِلّه»، وإنّهم يُنقّون الجسدَ من أجل الرّوح.

(M5: 3854-9)

مُوتُوا قبْلَ أن تموتوا:

ولأنّ الأمرَ على هذا النحو، على طالبِ الحقّ أن يموتَ عن نفسه قبْلَ أن يستطيع أن يُشْرِقَ بالنّور الإلهيّ. والموتُ عن النَّفْس، أو حتّى قتْلُ النفس، الذي يقولُ عنه الصوفيّةُ إنّه الجهادُ الأكبر، يشتمل على معرفةِ الاستسلام لإرادة الله، وإطفاءِ نيران النفس، وتهذيبِ النفس الشهوانيّة، ومخالفةِ النّفس الأمّارة. وعندما تُرفَعُ حُجُبُ النّفس هذه يضيء نُورُ الله في الرّوح؛ فعندما تُصْقَل مرآةُ النفس ويُزال كلُّ صدأ فيها تعكسُ عكْسًا تامًا صفاتِ الله [سبحانه].

ـ هكذا يكونُ الباحثُ عن العتبة الإلهيّة، عندما يتجلّى الحقُّ يغدو هو فانيًا.

ـ وبرُغم أنّ ذلك الاتّصالَ بقاءٌ خالصٌ، يكون ذلك البقاءُ في البدء في الفَناء.

ـ [٤١٨] والظّلالُ التي تكون باحثةً عن النّور، تنعدمُ عندما يظهر ذلك النّور.

ـ فمتى يبقى العقلُ عندما يظلُّ هو، «كُلُّ شيءٍ هالِكٌ إلّا وجهَهُ».

ـ إنّما يهلِكُ أمامَ وجهِهِ الوجودُ والعَدَم، والوجودُ في العَدَم أمرٌ طريفٌ في حدّ ذاته.

ـ وفي هذا المحضر ضاعت العقولُ والأفهام، وعندما وصَلَ القَلَمُ إلى هذا المقام انكسر.

(M3: 4658-63)

وفي «فيه ما فيه» يُوضِحُ الرّوميُّ الأمرَ على هذا النحو (Fih 24-5):

في حضرتِه ليس ثمّة مكانٌ لاثنتَيْنِ من «الأنا». أنتَ تقولُ «أنا»، وهو تعالى يقولُ «أنا». فإمّا أن تموتَ أنتَ في حضرته، وإمّا أن يموتَ هو في حضرتك، لكي لا تبقى اثنَينيّه. أمّا أن يموتَ هو فأمرٌ غيرُ ممكن لا في الخارج ولا في الذّهن؛ ذلك لأنّه «الحيُّ الذي لا يموتُ». إنّ لديه ذلك اللّطفَ الذي يستطيع بمقتضاه، لو كان ذلك ممكنًا، أن يموتَ من أجلك، لكي تزول الاثنَيْنيّة. والآن إذ موتُه غيرُ ممكن، مُتْ أنتَ لكي يتجلّى عليك وتزولَ الاثْنَيْنِيّة.

أهميّةُ القرآن:

رأى سَهْلٌ التُّسْتَريّ (تـ ٨٩٦م)، مثلما فعَلَ المفسِّرون المسيحيّون في شأن التّوارة، أنّ كلَّ آيةٍ من آيات القرآن لها أربعةُ معانٍ، وقد لجأ الصّوفيّةُ إلى حديثٍ نبويّ (ربّما يكون موضوعًا) في نُصرة هذا المبدأ. وإنّ أحَدَ عُنوانات المثنويّ يشير إلى حديثٍ مشابهٍ آخر يفترضُ وجودَ معنى ظاهرٍ وآخرَ باطنٍ وثالثٍ باطنٍ للباطن، هكذا إلى سبع طبقات للمعنى. وفي الأبيات التي تأتي تحت هذا العنوان (M3: 4244-9)، يقولُ لنا الرّوميُّ إنّ ألفاظَ القرآن لها معنى ظاهر، لكنّ المعنى الباطن تحت ذلك الظّاهر «شديدُ القَهْر». ثمّ إنّه تحتَ ذلك المعنى الباطن يظلّ هناك باطنٌ ثالثٌ تتيه فيه العقولُ بأجمعها. ووراءَ ذلك بَطْنٌ رابعٌ من القرآن لم يدركْه أحَدٌ قطّ، ولا يعلمُه إلّا اللهُ الذي لا نظيرَ له ولا نِدّ.

ـ لا تنظُرْ، يابُنيّ، من القرآن إلى ظاهره، إذ لم يرَ الشيطانُ من آدمَ إلّا أنّه من طين.

- وإنّ ظاهرَ القرآن مِثْلُ شخصِ الإنسان الذي صورتُه ظاهرة وروحُه خفيّ.
- ويكونُ المرءُ للمَرْء عَمًّا وخالًا لمئة سنة، لكنّه لا يرى من أحواله مثقالَ ذرّة.

(M3: 4247-9)

علينا أن نقرأ القرآنَ، لكنّه علينا أن نقرأه ببصيرةٍ ابتغاءَ أن نظفر بالعلاج لأدواء أنفسنا، مثلما يذكّرنا الرّوميُّ على نحوِ موجَزٍ مُحكمٍ في نهاية المثنويّ:

القرآنُ كلُّه شَرْحٌ لخُبْث النفوس، فانظرْ إلى المصحف، أين عينُك تلك؟

(M6: 4862)

[٤١٩] وفي موضع آخر، يقتبس الرّوميُّ كلامًا لسَنائي في شأن عَجْز ذوي العقل الحَرْفيّ عن إدراك معنى القرآن:

- ما أحسَنَ ما بيّنَه ذلك الحكيمُ الغزنويّ في شأن المحجوبين عن المثال المعنويّ،
- فإذا كان هؤلاء لا يُبصِرون من القرآن إلّا المقالَ، فليس هذا بعجيبٍ من أصحاب الضلال.
- فمِنْ شُعاع الشّمس الفيّاض بالضّياء، لا تُدرك عينُ الأعمى إلّا «لَفْحَ» الحرارة.

(M3: 4229-31)

وابتغاءَ أن لا نغدو أُسارى مِثْلِ هذا المصير، علينا أن نفتح دفترَ القلب وننقش عليه معنى كلام الله:

فانظرْ إلى شَرْح القلب من داخلكَ، لكي لا يأتيكَ الوصفُ بـ «لا يبصرون».

(M5: 1072)

ومثلما يقولُ لنا الرّوميُّ قريبًا من نهاية الجزء الخامس من المثنويّ (M5: 3128-9)، على الإنسان أن يجد معنى القرآن فقط باستنطاق القرآن، ثمّ بعد ذلك، قد يرى الإنسانُ معناه منعكسًا في الشّخص الذي أحرقَ نفسَه، الذي قدّم نفسَه قُربانًا للقرآن حتّى صار عينُ روحه قرآنًا.

ـ ما دُمْتَ موصوفًا بالأوصافِ الجليلة، تَخَطَّ نارَ الأمراض مِثْلَ الخليل.

ـ فتصيرُ النارُ عليكَ بَرْدًا وسلامًا. (M3: 9-10)

وحين يضعُ الإنسانُ الأساسَ لتبديل طباعه وخلائقه النفسيّة، عليه عندئذ أن يدعوَ من أجل مجيء تأييد الله إيّاه وإنزال رحمته عليه، ذلك لأنّ مَشْهَدًا جديدًا، نافذةً على المتعالي، يمكن أن تُفتح أمام عيني روحه:

ـ حتّى أمضي نحو الخَلْوة وأصلّي، أسألُ عالِمَ الأسرار عن تلك الأحوال.

ـ فإنّ من عادتي أن يأتيني هذا العطاءُ في الصّلاة، وهذا هو معنى «قُرّةُ عيني في الصلاة».

ـ تكونُ كُوّةُ روحي مفتوحةً من الصّفاء، فتصلُ الرّسائلُ من الله تعالى بلا واسطة.

ـ تنزلُ الرّسالةُ والمطرُ والنّورُ من كُوّتي إلى منزلي من لَدُن أصلي ومَعْدني.

ـ إنّ تلك الدّارَ التي تفتقر إلى كُوّةٍ تكون جحيمًا، وأصلُ الدّينِ، أيُّها العبدُ، هو فَتْحُ هذه الكُوّة.

(M3: 2400-404)

الجزءُ الرّابع

الرّوميُّ والمولَوِيّون في العالَم الإسلامي



الطّريقةُ المولويّة

[٤٢٣] مُجاراةً لما كان في ذلك الزمان عادةً متأصّلةً، أنشأ مريدو الرّوميّ وخلفاؤه أَخَويّةً، أو طريقةً صوفيّةً، التزمت بالأعمال التعبّديّة والآداب والتعاليم الرّوحيّة التي تعود إلى مولانا جلال الدّين الرّوميّ. هذه الأخويّةُ (التي شملت أيضًا مريداتٍ نساءً)، التي سُمِّيت باسم «مولانا»، تُسمّى الطّريقةَ المِوْلِويّة the Mevlevi order (ومِوْلِوي Mevlavi هو النّطقُ التّركيُّ لـ «مولَوي Mowlavi»، ويجد المرءُ أيضًا الصّيغةَ العربيّة مَوْلَوي/ مَوْلَويّة في كثير من المصادر). وفي لغة الناس العاديّين في الغرب، في أيّة حال، يُعْرفُ أتباعُ الطّريقة المولويّة بالدّراويش الدّوّارين أو الدّراويش الرّاقصين بسبب الممارسة المتميِّزة للدّوران التأمّليّ.

وزعم بعضُهم أن طريقةً أسبقَ عهدًا ربّما وُجِدت بهذا الاسم في حياة الرّوميّ نفسه (جمال إلياس، في O×E؛ تحسين يازيجي، في(EI^2). والأكثرُ ترجيحًا أنّ المريدين الأوائلَ حاكَوا مثالَ الرّوميّ وصلاحِ الدّين وحسامِ الدّين في مسائل العبادة؛ والأكثرُ ترجيحًا أنّ إجراءَ السّماع وإرسالَ المريدين إلى المطبخ وربّما حتى شَكْل عَقْدِ العِمامة اتخذت مظهرًا تعبُّديًا على أساس المَرْويّات الشّفهيّة لما قاله الرّوميُّ أو شمْسٌ أو فَعَلاه في مناسبات مختلفة.

وبرغم أنّ جماهير كبيرة كانت تحضر دروسَ الرّوميّ وأنّ شهرتَه انتشرت فيما يبدو إلى أبعد من نطاق قُونية إبّانَ حياته، يبدو غيرَ مرجّح أن يكون هو نفسُه تولّى إرشادَ جماعةٍ كبيرة من المريدين في أيّة صورة منظّمة. ويحاول گلبينارلي إثباتَ أنّ تصوّرَ الرّوميّ رئيسًا لطريقةٍ صوفيّة، أو حتى الشيخَ لخانقاه صوفيّ مستقلّ، سيكون مفارقةً تاريخيّة (GB 366 – 7 و GM 399 – 400). عاش الرّوميّ في مدرسةٍ وكسَبَ رزقَه بالتدريس فيها. وفي أوّل أمره كان يعظُ ويصدر الفتاوى، لكنّه بعد لقائه شمسًا توقّف عن التدريس لأنّه لم يعد يرغب في إرشاد الطّلبة بالطّريقة التقليدية وكان يحيلهم [٤٢٤] بدلًا من ذلك إلى صلاح الدّين ثم بعد ذلك إلى حسام الدّين. وعلى ذلك، استمرّ الرّوميُّ يقدِّم المشورةَ، ويُلقي الخُطَبَ والمواعظَ، ويُصدِر الفتاوى، ويقابل أصحابَ المناصب ويتشفّع لدى رجال الدولة لأصحابه ومُريديه.

ومهما يكن، فإنّ الرّوميَّ لم يأمر أو يلتزم هو نفسُه بالآداب الرّائجة في معظم الطّرق الصّوفية، من مِثْل إلباس الخِرْقة الصّوفية، وتحديد مُدَدٍ خاصّة للرّياضات والمجاهدات، وهلمّ جرًّا. وفي إحدى المناسبات يشير الأفلاكيُّ إلى قصّ الرّوميّ شَعْرَ شخصٍ تأكيدًا لقبوله مريدًا (Af 391). ومهما يكن، فإنّ هذا المقطع يصوّر منامًا رآه الأميرُ أحمد الپاپيورتي قُبيلَ لقاء الرّوميّ، وهو لهذا السّبب يحدّثنا عن الآداب الرّائجة في التّسليك الصّوفيّ أكثرَ مما يحدّثنا عن ممارسةٍ خاصة للرّومي. ويشير گلبينارلي إلى مقطعٍ في إحدى مخطوطات «مناقب العارفين» يتحدّث عن قصّ بضع شعراتٍ من الرأس واللّحية والشّارب علامةً على دخول طريق العشق العرفاني، لكنّ المقطع في الظاهر لا يَظهر في طَبعة يازيجي المحقّقة (GB 367 n.1). ولأنّ القَلَندريّين كانوا يعمدون إلى حَلْق شعورهم

كلّها، قد يُظهِر المقطعُ الذي ذكره گلبينارلي على نحوٍ واضح ممارسةَ طرقٍ أخرى؛ وفي حالاتٍ كثيرة، ولأنّ ذلك لا يستلزم إلا قَصَّ شعراتٍ قليلة من الرّأس والشّارب واللحية، في مقدورنا أن نصنّف هذا في صورة إيماءةٍ رمزيّة إلى الممارسة الصّوفية العامة أكثرَ منه في صورة شعيرة كاملة.

وفي مقدورنا إجماليًا أن نستنتج أنّ الرّوميّ عمل في مجاله الخاصّ، الفذّ، في موقعٍ بين أهل المسجد والمدرسة والخانقاه. ولهذا اشترك في شيء، وليس في كلّ شيء، مع القُضاة وعلماء الدّين، حين بدأ الوعظ؛ ومع المتكلّمين أو الفلاسفة الذين استعار مباحثَهم وطرائق استدلالهم ولم يشاركهم تمامًا في افتراضاتهم؛ ومع الطّرق الصّوفية الرسميّة، التي أخذت جماعةُ مُريديه شيئًا فشيئًا تُشبهها في الأجيال المتعاقبة.

وقد رأينا أنّ الأفلاكيَّ يصوّر الرّوميَّ غيرَ مولعٍ كثيرًا باستقبال الأمراء والضيوف الآخرين (انظر مثلًا Af 100, 256). لكنّ تاجَ الدّين معتزّ الخراسانيّ، ابنَ قاضي قُضاة جلال الدّين خوارزمشاه، كان حِبَّ الرّوميّ بين رجال الحكومة الذين جاؤوا لزيارته. وقد أُرسِل تاجُ الدّين في الأصل إلى الأناضول من جانب المغول ليجمع الضّرائبَ من السّلاجقة. وعندما استقبله عزُّ الدّين كيكاوس الثاني استقبالًا فاترًا، ذهب إلى ركن الدّين قِلِج أرسلان الرّابع، حيث استقبله معينُ الدّين پروانه استقبالًا حارًّا وكلّفه بإدارة الأمور المالية للحكومة في قَسْطَمونية وأَنْقِرة؛ وتحت إدارته نعمت المنطقةُ بالسّلام والرّخاء. وقد وافته المنيّةُ في أَرْزَنجان في عام ١٢٧٨ م (Mak 254 -5). ويصفه الأفلاكيّ بأنّه واحِدٌ من خاصّة مريدي الرّوميّ، ويبدو هذا مرجّحًا، ذلك لأنّ الرّوميّ كتبَ له عدّةَ رسائل يطلب فيها المساعدة، خاصّةً لحسام الدّين وأبنائه. وكان من عادة

الرّوميّ أن يشير إلى أنّ تاج الدّين هو «مُواطِنُه» (بسبب أصولهما المشتركة في خراسان)، ويرى فيه «الطالبَ الصّادق والمستسقي لماء الحياة» (Af 239).

وقد أسّس تاجُ الدّين كثيرًا من المدارس والخوانق (جمع خانقاه) والبيمارستانات والمشافي في أمكنة مختلفة (Af 239). ويُزْعَم أنه سألَ الرّوميّ أن يأذن له بإنشاء [٤٢٥]، «دار العُشّاق» لأتباعه من الصّوفية (Af 241). ويقول لنا الأفلاكيُّ مستشهِدًا بغزليّةٍ (D 1712) يزعم أنها تشتمل على إجابة الرّوميّ، إنّ الرّوميّ رفض هذا الطّلب. وعند الأفلاكيّ (242) أنّ الرّوميّ شعر بأنّ مِثْلَ هذه الأبنية المادّية كانت تعبّر عن تعلّقٍ بالدّنيا إن لم يكن يعارض مثالَ النبيّ، فإنه يغاير هذا المثالَ على أقلّ تقدير.

ومهما يكن، فإنّ تاج الدّين لم يقنع بسهولةٍ بهذه الإجابة؛ إذ حاول أن يُرسِل نقودًا إلى الرّوميّ بطريق وسيط، وعندما أخفق هذا لجأ إلى سلطان وَلَد ليشفع له عند الرّوميّ. وأخيرًا، أعطاه سلطانُ وَلَد الموافقةَ فبُنِيت بعضُ الحُجُرات للمريدين بجانب مدرسةٍ عامرة، حيث كان الرّوميُّ يدرّس (Af 242)، مشتملًا ذلك على قاعة اجتماعات (جماعت خانه [بالفارسية] GM 86). ويعتقد گلبينارلي (GM 87) أنّ القاعةَ استُعملت في المقام الأوّل حجرةً للقراءة والتلاوة. فالرّوميّ مثلًا كان يجلس أحيانًا وحيدًا مستغرَقًا في الكُتُب والتأمّل (Af 97, 125) وفي أحيانٍ أُخَر كان يعقد هناك حَلَقات دَرْس (Af 255). بعضُ الرّوايات التي يرويها الأفلاكيّ تكشف أنّ القاعةَ كانت تُستعمل أيضًا لأغراض اجتماعية عامة: كان الطعامُ يقدَّم هناك في حياة أولو عارف چلبي (Af 922) وكانت النّسوةُ يجلسْن هناك مع صغارهن (Af 930).

وتاجُ الدّين هذا نفسُه خصّصَ خانقاه لحسام الدّين (Af 754)، الذي سلّمَ معظمَ الإعانات المقدَّمة إلى الرّوميّ، مثلما رأينا. ويبدو أنّ حسام الدّين ربّما كان قبْلُ عيّنَ

بعضَ الأشخاص في حياته للإشراف على شبكةٍ حديثة العهد من مُريدي الرّوميّ في أماكن مختلفة. فعلاءُ الدّين الأَمَاسِيويّ، مثلًا، يبدو أنه كان مرتبطًا بحُسام الدّين قبل أن يبدأ ارتباطُه الرّسميّ بسلطان وَلَد (Af 877;Sep154).

ومهما يكن، فإنّ سلطان وَلَد يقول إنه هو الذي نظّم وظيفتي «النائب» و«الخليفة» في الطّريقة المولويّة. أحدُ الأشخاص الذين عيّنهم سلطانُ وَلَد للإشراف على خانقاه مولويّ خارجَ قُونِية كان الشيخَ سليمان التّركماني، ابنَ الشيخ حسين المولويّ. ويشير عَقْدُ وقفٍ مكتوبٌ في خريف عام ١٢٩٧م إلى أنّ الشيخ سليمان أنشأ خانقاه مولويًّا في الناحية الشّرقية من قيرشهر كان له دَخْلٌ كبير. وتُبيّن هذه الوثيقةُ أنّ شيخ الخانقاه كان عليه أن يعرف المصطلحات المولويّة ويرتدي الثيابَ المولويّة، إضافةً إلى أن يكون وَرِعًا وذا عادات معيّنة (GM 62). وتوحي هذه اللغةُ بأنّ رموز الوَلاء للمولوية كانت مؤسَّسةً قبل ذلك، أمّا الطّقوسُ الرّسميّة (السّماع، مراحل السّلوك، إلخ..) فإنها حتى ذلك الوقت إمّا غير محدّدةٍ على نحو دقيق وإمّا ليست إلزاميةً، متروكةً لتدبّر الشيخ في كلّ خانقاه على حدة. ويبدو أنّ الشيخ سليمان وافته المنيّةُ قبل سُلطان وَلَد بسنتين، في عام ١٣١٠ م (GM 63). وفي مدينة أَرْزَنجان، ثبّت سلطانُ وَلَد حُسامَ الدّين حسين خليفةً له (Sep154; GM 63).

لكنّه في قُونِية أوّلًا، حيث اختارت عائلةُ وَلَد الإقامةَ بدعوة علاء الدّين كيقُباذ، كان سُلطانُ وَلَد قد أسّس الطّريقةَ المولويّة، برعايةٍ من الحكومة. وعندما امتدّ المولويّون إلى خارج قُونِية، حاولوا تأمينَ ترتيباتِ رعايةٍ مشابهة من وجهاء القوم [٤٢٦]ومن الحكّام المحلّيين، وبناءَ خوانقهم بأموال الأوقاف. وعندما تجاوز حفيدُ الرّوميّ، عارف چلبي،

الحدودَ خارج قُونِية بين عامي ١٣١٢ و ١٣١٩م لتعزيز الطّريقة، يقول لنا الأفلاكيُّ إنه فاتح أمراءَصغارًا وحكّامًا محلّيين، مثل حاكم گرميان يعقوب بيگ، ابن علي شير، ومبارز الدّين محمد بيگ، الذي بنى مسجدًا في برگي في عام ١٣١٢ م، بعد فتح المدينة.

وبعد انهيار القوّة السلجوقيّة في الأناضول، احتفظت الطّريقةُ التي أخذت اسمَها من الرّوميّ بعلاقاتٍ أرستقراطية وارتباطاتٍ بعِلية القوم داخلَ المحيط السُّنّيّ، خلافًا للأصول الرّيفيّة والشعبيّة غالبًا للطّرق الأخرى. وبرغم أنّ بعض فروع المولويّين جُذِبوا فيما بعد إلى القيزلباش والتشيّع واتجهوا أخيرًا إلى جمهورٍ أكثر شعبيّةً من البكتاشيّين، اجتذب الفرعُ الرّئيس من المولويّين رعايةَ السّلاطين العثمانيين واهتمامهم، خاصّةً مرادًا الثاني (١٤٢١ – ٤٤م و ١٤٤٦ – ٥١ م)، وبايزيد الثاني (١٤٨١ – ١٥١٢م)، وسليمًا الأوّل (١٥١٢ – ٢٠م) ومرادًا الثالث (١٥٧٤ – ٩٥ م). وقد أنشأ مرادٌ الثاني خانقاه مولويًّا [مولوى خانه] في أقصى الشمال في أَدِرْنه، قرب الحدود الحالية مع بُلغارية. وفيما بعد، أُنشئ أربعة عشر خانقاه مولويًّا كبيرًا، أو تِكّه (من الكلمة الفارسية تكيّه)، في مدن الإمبراطورية العثمانيّة، إلى جانب ستة وسبعين خانقاه صغيرًا إضافيًّا في مدن الولايات. أبقت رعايةُ الحكومة فعليًّا المولويّين، الذين كثيرًا ما تمتع شيوخُهم بقوة ونفوذٍ كبيرين، خاضعين للحكومة، برغم أنّ شكوكَ السّلاطين والمسؤولين الآخرين أثيرت أحيانًا، خاصّةً بسبب أنّ حُكّامَ قُونِية كانوا يطلبون دَعْم المولويّين وتعاونهم لتقوية حكمهم هناك. وكان الچلبيّ الكبير في قُونِية، المنحدرُ من سلسلة الرّوميّ المعيَّنُ رئيسًا للطريقة، يختار شيوخَ كلّ تكيّه مولويّة، وكان محتاجًا إلى تصديق المرجع الإسلاميّ، شيخ الإسلام، والسّلطان العثمانيّ.

آل الأمرُ بالخوانق المولويّة إلى أن تعمل عمَلَ معهدٍ للفنون أو مركزٍ ثقافيّ، إضافةً إلى كونها أماكنَ لأداء الشعائر المولويّة. وعندما حُظِرت دراسةُ اللغة الفارسيّة في المدارس في تركية، أصبحت الخوانقُ المولويّة التي حافظت على هذا التقليد في دُور المثنويّ فيها مراكزَ لدراسة الأدب. وفي مثل هذا الجوّ، كانت الشروحُ الكبيرة للمثنويّ، مثل شرح إسماعيل دده رسوخيّ الأنقِرَوِيّ (تـ١٦٣١م) وعبد الله صاري أفندي (تـ١٦٦٠ م)، تُكتب تحت تأثير عقائد ابن عربيّ عادةً. وبرغم أنّ الطّابع الأرستقراطيّ والعالي الثقافة للطّريقة المولويّة في القرون الثلاثة التي أعقبت القرنَ السّادس عشر (١٧ – ١٩) واضحٌ للعيان، لا ينبغي أن نفترض أنه كان كذلك دائمًا؛ ففي المرحلة الأولى كان للمولويّين جذورٌ أكثرُ شعبيّةً في طبقات التّجّار (V. Holbrook, in LLM, 107). وحتى في القرن التاسع عشر الميلاديّ، كتب حاج معصوم عليشاه (١٨٥٣ م ـ ؟)، وهو صوفيٌّ نعمتُ اللهيّ من شيراز، في كتابه «طرائق الحقائق» أنّ الطّريقة المولويّة كانت في ذلك الوقت منتشرةً في الأناضول وسورية ومصر والجزر المحيطة بآسية الصّغرى وحتى في العراق. والطّريقةُ المولويّة، فيما يقول، كانت محبّبةً إلى الشّباب والشيوخ، وإلى النّبلاء والعلماء والعوامّ، وكانت أيضًا تعيّن مسؤولي الحكومة وتنصّب السّلطان[١].

المَرْقدُ في قُونِية:

[٤٢٧] يعتقد گلبينارلي (GM 87) أنّ شخص الرّوميّ لم يؤيّد بناءَ قُبّةٍ أو أيّ بناء مهيب فوق مرقد والده. وابتغاءَ تأييد هذه النظرة، يورد بيتين من المثنويّ (M3:133-4) يتحدّث فيهما الرّوميُّ عن تفاهة فكرة أنّ الأضرحة والقِباب والشّرفات هي علاماتٌ

على عظمة المنزلة الرّوحية في أنظار أهل المعاني. ولاشكّ في أنّ هذا البيانَ للمبدأ العامّ لا يؤدّي لزامًا إلى استنتاج گلبينارلي الدقيق؛ إذ ربّما لا يحتاج الإنسانُ إلى أدلّة عيانيّة عظيمة لكي يدرك أسرارَ العظمة والكبرياء Mysterium tremendum، لكنّ ذلك لا يستلزم بداهةً أنّ الإنسان عليه لهذا السّبب أن يرفض مثل هذه الرموز من حيث المبدأ. ومن وجهة أخرى، تُظهِر روايةُ الأفلاكيّ (Af 408 -9) أنّ الرّوميّ أراد من مريديه بناءَ قُبّةٍ كبيرة فوق قبره، قبّة يمكن أن تُرى من مسافةٍ بعيدة، على نحو مؤكِّدٍ تقريبًا مشيئةَ مريدي الرّومي، ومنهم سلطان وَلَد، أكثرَ من أيّ شيء آخر قاله الرّوميّ نفسُه.

والأكثرُ رجحانًا أنّ هذه الرّواية تلفيقٌ متأخّر تُدووِل ليبرّر أعمالَ المريدين ويشجّع الزّائرين على زيارة الضّريح، خاصةً أنّ روايات أُخَر نقلها الأفلاكيّ، مثلما رأينا، تُظهِر الرّوميّ رافضًا تسلّمَ النقود من تاج الدّين لتوسيع المدرسة.

ومهما يكن، فإنّ الضريحَ في قُونِية الدّالّ على قبر الرّوميّ أو تُربته (بالتركية türbe)، المبنيَّ فيما يُزْعَم في مكان حديقةٍ كان يمتلكها علاءُ الدّين كيقُباذ وكان الرّوميّ يتردّد عليها في حياته، أصبح مَحَجًّا أو مزارًا حوفظ عليه بأموال الأوقاف وهِبات الأمراء والأتباع المولويّين. وبعد وفاة الرّوميّ بعدّة أجيال، لاحظ القاضي نجْمُ الدّين الطّشتيّ (Af 597) أنّ المقابر كلّها كانت تُسمّى تُرَبًا (التي يعني مفردها «تربة» حرفيًّا «الأرضَ» أو «التّرابَ»، ولكن بإيحاءٍ بمعنى بقعة مُكرَّمة أو حتى مقدّسة أو ضريح)، أمّا الآنَ فإنّ الإنسان عندما يسمع كلمة «تُرْبة» يفترض أنّها تشير إلى مرقد مولانا. تقع مدينةُ قُونِية في جنوبيّ وسط الأناضول، على بعد ١٠٧ كم شمال قَرَمان، و ٢٦٢ كم جنوب غرب أَنْقِرة، و ٦٥٧ كم جنوبَ إستانبول. وينتصب مرقدُ الرّوميّ على الحافة

الشّرقيّة للمدينة على شارعٍ سُمّي باسم الرّوميّ (مولانا جادّسي، بالتّركية، أي : جادّة مولانا)، مباشرةً إلى جانب الطريق الرّئيس إلى أَضَنه. وإلى الغرب منه مباشرةً يقع جامعُ السّلطان سَليم، الذي بُني في القرن السادس عشر. وحُوِّل مرقدُ الرّوميّ إلى متحف مولانا في قُونِية بعد إغلاق الخوانق والرُّبُط في عام ١٩٢٥م. وتحت هذا الاسم، يواصل افتتاحَ أبوابه للسائحين والزّائرين اليومَ. وفي عام ١٩٩٩ م فُتِحَ المتحفُ للزّائرين ببطاقة دخول معتدلة القيمة (مليون ليرة تركية) في كلّ يوم من ٩:٣٠ إلى ١٢:٠٠ ومن ١:٣٠ إلى ٥:٠٠ بعد الظهر، ثمّ مرّةً أخرى مساءً في يوم الخميس.

يعرضُ المتحفُ عددًا من المعروضات، منها عددٌ من المنمنمات يصوّر الرّوميَّ ومخطوطاتٌ كثيرة. وههنا في مقدور المرء أن يرى نسخًا مخطوطة للمثنويّ، منها واحدةٌ تعود إلى عام ١٢٧٨ م (نشرتها الحكومةُ التركية في صورةٍ مطابقة facsimile جذّابة)؛ ومخطوطاتٌ للدّيوان الكبير (ديوان شمس)؛ ومخطوطاتٌ لشروح كثيرة للمثنوي بالفارسيّة والتّركية؛ ومخطوطاتٌ للقرآن؛ ومخطوطاتٌ لدواوين شعراء عثمانيّين وإيرانيّين كثيرين. وفي العَرْض أيضًا سُبْحةٌ ضخمة [٤٢٨] من ٩٩٠ حَبّة. مكتبتا محمّد أوندر وعبد الباقي گلبينارلي موضوعتان أيضًا في جزء منفصل من المُجمَّع، إلى جانب عَرْضٍ لأواني الصِّينيّ والخزف.

الزّائرون الذين يدخلون من المدخل الرّئيس للمجمّع يمرّون بالحجرات التي كان الدّراويشُ فيما مضى يعيشون فيها، وقد تحوّلت الآنَ إلى مكاتب. بعدئذ يدخلون إلى صحنٍ رخاميّ مبلّط فيه حوضُ ماء للوضوء مغطّى بظُلّةٍ فوق أعمدةٍ صغيرة. وبجانب هذا حديقةُ وَرْد. وإلى جهة اليمين من الصّحن يوجد المطبخ، الذي وُضِع فيها تماثيلُ من الشّمع

لدراويش المولويّة في أوضاعٍ مختلفة. حوضٌ رخاميّ صغيرٌ أمامَ المطبخ يسمّى «حوض العُرْس»، و«العُرْسُ» هو المصطلحُ المستعمل في وصف الذكرى السنوية لوفاة أعضاء الطّريقة. وفيما مضى، كلّما حلّت الذّكرى السّنوية لوفاة الرّوميّ في الصّيف (في التقويم القمريّ الإسلاميّ)، كان يُحتَفل بذلك حول هذا الحوض. كانت البُسُط والسّجاجيدُ تُفرَش ويقام احتفال. فإن وقعت الذكرى السّنوية في الشّتاء، كما تقع في الوقت الحاضر منذ التحوّل إلى التقويم الشمسيّ، كانت حفلاتُ السّماع تُقام داخلَ قاعة السّماع (Tfz 62). كذلك في هذا الصّحن، إلى يمين المدخل إلى البناء الرّئيس مباشرةً، يرى المرءُ نُصُبًا تذكاريًّا بعيدًا عن بقيّة البناء للمعمار العثماني المشهور سِنان باشا (تـ ١٥٧٣م).

البناءُ الرّئيس في مُجمَّع المرقد يتألّف من ضريح ومسجد وقاعة سَماع. الضريحُ، الممتدُّ على امتداد الجانب الأيمن للبناء، يشتمل على صناديق قبورٍ ما يقرب من ستّةٍ وثلاثين فردًا من عائلة الرّوميّ وخاصّةِ أتباعِه. الأجسادُ مدفونةٌ فعليًّا في سردابٍ تحت الأرض، وليس داخلَ الصّناديق، وبعضُها أُديرَ منذ أن أصبح المرقدُ متحفًا في عشرينيّات القرن العشرين (GB 236 n.1). وتشيرُ الكتاباتُ المختلفة على القبور إلى أنّ عددًا من النساء مدفونٌ هنا، ومن ذلك زوجُ الرّوميّ الثانية، كِرّا خاتون، التي وافتها المنيّةُ في يوم الخميس، الثالث عشر من رمضان من عام ٦٩١ هـ (٢٨ آب، ١٢٩٢م) وابنةُ الرّوميّ منها، مَلَكة خاتون، التي تُوفّيت في الثامن عشر من شهر شعبان من عام ٧٠٣هـ (٢٦ آذار، ١٣٠٤ م؛ لكنّ GB يجعل التاريخَ عامَ ٧٠٥ هـ/ ١٣٠٦م). الكتابةُ على صندوق مبنيّ من قرميد أسود وأخضر تحكي لنا أنّ سيّدةً اسمُها جلاله خاتون، وهي حفيدةٌ لسلطان العلماء بهاء الدّين، تُوفّيت في محرّم من عام ٦٨١ هـ) نيسان من عام

١٢٨٢م) ودُفِنت هنا. مَلَكة خاتون أخرى، وهذه هي ابنةُ القاضي تاج الدّين، لها أيضًا صندوقٌ رخاميّ عليه كتابةٌ نافرة، تشير إلى أنّها تُوفّيت في ليلة الأربعاء، السّادس عشر من جمادى الثانية عام ٧٣٠ هـ (٦ نيسان، عام ١٣٣٠م). وهناك على الأقلّ سبْعُ مولويّات أُخَر مدفوناتٌ هنا.

عددٌ من أعضاء الطّريقة المولويّة الذّكور الذين عاشوا في القرن السّابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر الميلاديّ، وبعضُهم چلبيون كبارٌ (مثل بستان چلبي وهَمْدَم سعيد چلبي)، دُفِنوا أيضًا هنا. الچلبيُّ الكبيرُ عبد الواحد چلبي دُفِن هنا في أواخر عام ١٩٠٧م. وما هو أكثرُ أهميةً أنّ صندوق قبر حسام الدّين چلبي يقف في الواجهة، بقُرب صندوقَي زوجِ الرّوميّ وابنته. وفي الوسط ينتصب صندوقٌ رخاميّ للرّوميّ؛ إلى جانبه سلطانُ وَلَد. وكلا الصّندوقين [٤٢٩] مغطّى بقُماشٍ مطرّز بالذهب مزيّن بآياتٍ قرآنيّة، يزن عشرين باوندًا (في حدود تسعة كيلوغرامات) وقد أهداه السّلطانُ عبدُ الحميد في القرن التاسع عشر الميلاديّ. البابُ الذهبيّ المفضي إلى الضّريح أهداه حسن باشا في عام ١٥٩٩ م (GM 420 -21).

وخلفَهما وإلى يسارهما قليلًا، عند ظهر الحجرة التي تحت القبّة المخروطيّة الشكل المغطّاة في الخارج بقرميد أخضر (ومن هنا جاء اسمُها يَشيل قبة، أي القبّة الخضراء)، الصّندوقُ الخشبيّ المنقوش لبهاء الدّين، ولعلّه صُمِّمَ أصلًا للرّوميّ، ويرجع إلى القرن الثالث عشر الميلاديّ. وفي الصّف نفسه، إلى يسار بهاء الدّين مباشرةً هناك صندوقُ قبر صلاح الدّين زركوب. وإلى يسار صلاح الدّين وفي صفٍّ إلى الأمام هناك مشخِّصاتُ قبر أولو عارف چلبي (١٢٧٢ – ١٣٢٠م)، وعابد چلبي (تـ ١٣٣٨م)، وصلاح الدّين

زاهد چلبي (١٢٨٧ - ١٣٣٤م)، أبناء سلطان وَلَد. كذلك إلى اليسار وفي صفّ بهاءِ الدّين نفسه مرقَدُ كريم الدّين بكتُمَر (تـ١٢٩١م)، شيخ سلطان وَلَد. المشخَّصُ الثاني إلى يمين بهاء الدّين لعلاء الدّين، ابن الرّوميّ الذي يُزعَم أنه مُبْعَدٌ (تـ ١٢٦٢م). وفي المجموع هناك أكثرُ من خمسين صندوقًا، ليس كلٌّ منها معروفَ الصّاحب.

ويحتوي الجانبُ الأيسر من بناء المرقد على مسجدٍ صغيرٍ في الأمام وقاعةِ سَماع في الخلف. السَّماع خانه أو قاعةُ السَّماع ترجع تاريخيًّا إلى زمان سليمان بيگ وهي مربّعةُ الشّكل تقريبًا، ولها مِنطقةٌ في النهاية يتفرّج منها الزّائرون، الرّجالُ في الأسفل والنّساءُ على الشّرفة العليا. وإلى اليسار كانت حجرةُ المطربين (مطرب خانه)، التي كان الچلبيُّ الكبير يجلس في مقدّمتها على الجِلْد (پوستْ نشين، بالفارسيّة) ليوجّه الاحتفالاتِ، وإلى يساره قارئُ المثنويّ وكبراء آخَرون. وباتجاه الواجهة، في وسط المرقد، هناك مسجدٌ صغير نسبيًّا. البناءُ مسقوفٌ بعددٍ من قِبابٍ أصغر، إضافةً إلى القبّة الخزفيّة الخضراء المخروطيّة.

قاعةُ السّماع والمسجدُ الآن يستضيفان مَعْرِضًا للنّسخ الخطّية المذهّبة من مكتبة المرقد المولويّ. وتشتملُ المكتبةُ، طبعًا، على عشراتٍ من نسخ المثنويّ الكاملة والناقصة، ومعجماتٍ للمثنويّ، وشروحٍ بالفارسيّة، وهلمّ جرّا. عددٌ قليلٌ منها ينتمي إلى المرحلة السّلجوقيّة، من مثل مخطوطةٍ للمثنويّ ترجع إلى عام ١٢٧٨م. مخطوطاتٌ أُخَر ترجع إلى القرن الرّابع عشر الميلاديّ، ومن ذلك نسخةٌ للمثنويّ من عام ١٣٧١م ونسخةٌ للدّيوان الكبير للرّوميّ، إضافةً إلى نسخةٍ من ديوان سلطان وَلَد من عام ١٣٣٢م. وقد نشرَ عبدُ الباقي گلبينارلي فهرسَ المخطوطات المحفوظة في متحف مولانا، المؤلّفة من الكتب المحفوظة لدراويش المولويّة في مرقد الرّوميّ. وهذا

الفهرسُ، Mevlânâ Müzesi: Yazmalar Kataloğu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1967 – 94) يشتمل على مجموعةٍ كبيرة متنوّعة من الآثار العربية الأساسيّة في القرون الوسطى في موضوعات القرآن والحديث والفقه، إلخ..، وعددٍ من المجموعات الشعريّة والرّسائل الصّوفية باللّغة الفارسيّة، إضافةً إلى آثارٍ مرتبطة بأعضاء الطّريقة المولويّة.

التزمت الدّولةُ التركيّة العلمانيّة الحديثة موقفًا متناقضًا إزاء ماضيها الإسلاميّ حتّى في الاحتفال بالذكرى السّبع مئة [٤٣٠] لوفاة الرّوميّ في عام ١٩٧٣م، التي وافقت أيضًا الذّكرى السّنويةَ الخمسين لإنشاء الجمهورية التركية من جانب مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ – ١٩٣٨م). وفي الكتاب التذكاريّ المصوَّر على نحوٍ مسرف الذي نشرته إدارةُ السّياحة التّركيّة، Turkey, Fiftieth Anniversary of the Republic (Ankara: Ajans Turk) يُحتفَل بكلّ مظاهر تُركِيةَ، لكنّه لا يمكن العثورُ إلّا على معلوماتٍ قليلة في شأن قُونِية وذكرٍ مختصَرٍ للمولويّين. وبرغم ذلك، في السّابع عشر من كانون الأوّل من عام ١٩٥٤م، عقدت الحكومةُ التّركيّة اجتماعًا احتفاليًّا في قُونِية للاحتفال بالذّكرى السّنويّة لوفاة الرّوميّ، دُعِي إليه عددٌ من الأوروبيين، من بينهم آنيماري شيمل وهلموت ريتر (RiM 249). ودُعِي أيضًا الرّاقصون المولويّون من البلاد كلّها لكي يدوروا.

الزّائرون المشاهَدون في زيارةٍ حديثة إلى متحف مولانا في قُونِية كانوا في الأعمّ الأغلب من المسلمين الأتراك، الذين تغلب عليهم النّساءُ، اللّائي كان معظمُهنّ يرتدي أغطيةَ الرأس ويراعين قوانينَ اللّباس الإسلاميّ. وهم يبجّلون الرّوميّ لكونه وليًّا وفاعلًا للكرامات، برغم أنّ معظمَهم لم يقرؤوا المثنويّ أو ديوان شمس، حتى في ترجمةٍ

تركيّة (الأتراكُ طبعًا لم يعودوا يستطيعون قراءةَ الفارسيّة من دون دراستها في الجامعة بوصفها لغةً أجنبية). وبرغم ذلك، يؤمنون بقُدراتِ الرّوميّ ويأتون إلى هنا للزّيارة لكي يقرؤوا شيئًا من القرآن ويدعوا، سائلين الله أن يرزقهم الصّحةَ والمالَ والبنينَ والأشياءَ التي جرت عادة النّاس أن يطلبوها عند قبر وليّ من الأولياء. جموعٌ صغيرةٌ من السيّاح الأوروبيّين يشاهَدون أيضًا في المتحف، الذي هو الدّعامةُ الأساسيّة لصناعة السّياحة في قُونِية، بداعية الفُضول، من دون معرفةٍ عادةً بآثار الرّوميّ. وهناك في أيّة حال جولاتٌ يديرها أدلّاءُ يستعملون الإنكليزية والألمانية في تقديم خليطٍ من الواقع والخيال بوساطة المعلومات، برغم أنّ مجموعةً من الغربيّين يأتون أيضًا حُجّاجًا، وهم يعرفون الرّوميّ وقد قرؤوا آثاره. ومثلما يقول بيتٌ بخطّ النّستعليق الجميل، منقوشٌ على حجر مرمريّ فوق باب المدخل إلى مرقد الرّوميّ:

كعبة العشّاق باشد اين مقامْ　　　　هـر كـه نـاقص آمـد اينجـا شـد تمـامْ

ومعناه:

هذا المرقدُ هو كعبةُ العشّاق　　　　وكلُّ مَن جاء إلى هنا ناقصًا أصبح تامًّا

في عام ١٩٥٥ م دعت الحكومةُ التركيّة وفدًا من عشرة أدباء إيرانيّين إلى تركية في زيارةٍ ثقافيّة لمدة ثلاثة أسابيع، اشتملت على زيارة قُونِية. وعلى متن الطّائرة إلى تركية ما كان من الشّاعر الإيرانيّ صادق سَرْمد، الذي أجهشَ بالبكاء شوقًا إلى زيارة مرقد الرّوميّ، إلّا أن ينظم ارتجالًا مثنويًّا أنشدَه بعدئذ عند ضريح الرّوميّ (Tfz 3 – 6):

بـوى عشـق آيـد زخـاك قـونيـه　　　　مـرحـبًا بـرخاك پاك قونيه

أي:

تنبعثُ رائحةُ العشق من تراب قُونِية فمرحبًا بترابِ قُونِية الطّاهر
خيزْ وبنگر كه آشنايي آمده ستْ زآن نيستان همنوايي آمده ستْ

أي:

قُمْ وانظرْ فقد جاء صديقٌ حميم جاء مُبْعَدٌ عن تلك القَصْباء التي أُبعدْتَ عنها(٢)

وفي صحن المتحف/ المرقد، في مقدور المرء أن يشتري بطاقاتٍ بريدية وكرّاسات وكتبًا وأشرطةً مسجّلة، تشتمل على تواريخ حياة الرّوميّ والمولويّين وترجماتٍ [٤٣١] لأشعاره وإيضاحاتٍ في شأن هذا المكان وأماكن أخر مرتبطة به، معظمُها باللغة التّركية. عددٌ من الكُتب حول المرقد في قُونِية كتبها رئيسُ المتحف، محمّد أوندر، الذي تُناقَش أعمالُه بشيء من التفصيل فيما بعد، في الفصل ١٣. ويمكن أن يُذكرَ هنا إحدى رواياته المبكّرة في شأن المدرسة والبيت في المرقد:

Mevlana'nin Konyadaki evi ve medresesi (Konya: Yenikitap Basimevi، 1956).

وقد نُشِرت ترجمةٌ إنكليزية لأحد كُتيّبات أوندر الإرشادية بعنوان:

Konya: The Residence of Great Mevlana، The Moslem Mystic and a Guide for the Ancient Art and Museum in the City)Istanbul: Keskin Colour Ltd. Co. Printing House، 1970).

جدولُ التّرتيب الزمانيّ للأحداث التي أصابت المولويّين بعد الرّوميّ:

٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م يختلف الأتباعُ على الخلافة. يعيّن سلطانُ وَلَد حسامَ الدّين شيخًا للمريدين.

٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م وفاة مظفّر الدّين أمير چلبي، ابن الرّوميّ من السيّدة كرّا خاتون (٦ جمادى الآخرة/ ٥ تشرين الأوّل)

٦٨٣هـ/ ١٢٨٤م وفاة چلبي حسام الدّين (١٨ شوّال/ ٣٠ تشرين الأوّل).

سلطان وَلَد يتصدّى لأمور مريدي الرّوميّ، ويبدأ بتعيين نوّاب في المدن الأخرى، ويأخذ في إعطاء بنية منظّمة للمولويّين.

٦٩٠هـ/ ١٢٩١م ينظِمُ سلطانُ وَلَد «ابتداء نامه» (ولَد نامه) (بدءًا من غُرّة ربيع الأوّل إلى جُمادى الآخرة/ ٤ آذار إلى ٤ حزيران).

٦٩١هـ/ ١٢٩٢م وفاة كريم الدّين بكْتُمَر، شيخ سلطان وَلَد (ذو الحجّة ٦٩١هـ/ تشرين الثاني ١٢٩٢م).

٦٩١هـ/ ١٢٩٢م وفاة كرّا خاتون، زوج الرّوميّ الثانية (١٣رمضان/ ٢٨ آب).

٧٠٣هـ/ ١٣٠٤م وفاة ملكة خاتون، ابنة الرّوميّ من كِرّا خاتون (١٨ شعبان/ ٢٦؟ آذار).

٧١٢هـ/ ١٣١٢م وفاة سلطان وَلَد (العاشر من رجب).

٧١٨هـ/ ١٣١٨م يكمل سپسهالار «رسالته» (أو أنّ ابنَه أكملَها).

يبدأ الأفلاكي بجمع «مناقب العارفين».

٧١٩هـ/ ١٣٢٠م وفاة أولو عارف چلبي، ابن سلطان وَلَد (٢٤ من ذي الحجة).

٧٣٩هـ/ ١٣٣٨م وفاة أمير عابد چلبي، ابن سلطان وَلَد (٥ محرّم).

٧٤٢هـ/ ١٣٤٢م وفاة واجد چلبي، ابن سلطان وَلَد (أواخر شعبان).

٧٥١هـ/ ١٣٥٠م وفاة أمير عالم چلبي، ابن أولو عارف.

٧٥٤هـ/ ١٣٥٣م يكمل الأفلاكيّ التّصحيحَ النهائيّ لـ «مناقب العارفين».

٧٦١هـ/ ١٣٦٠م وفاة الأفلاكيّ (٢٩ رجب / ١٥ حزيران).

٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م وفاة أمير عادل چلبي، ابن أولو عارف.

٧٩٨هـ/ ١٣٩٥م وفاة أمير عالم چلبي الثاني، ابن أمير عابد.

٨٢٥هـ/ ١٤٢١م وفاة عارف چلبي الثاني، ابن أمير عادل.

٨٦٥هـ/ ١٤٦٠م وفاة پير عادل چلبي الثاني، ابن أمير عالم.

٩١٥هـ/ ١٥٠٩م وفاة جمال الدّين چلبي، ابن پير عادل.

٩٥١هـ/ ١٥٤٤م يؤلّف شاهدي كتابه «گلشن أسرار» في شأن مولويّي عصره.

٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م وفاة ديوانه محمّد چلبي، الشّيخ المولويّ في قره حصار الذي أدخل الطقوسَ الشّيعيّة في الطّريقة.

٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م وفاة يوسف سينه چاك، شيخ المولويّة في إستانبول.

٩٦٩هـ/ ١٥٦١م وفاة خسرو چلبي، حفيد جمال الدّين.

١٠٠٠هـ/ ١٥٩١م وفاة فرّخ چلبي، ابن خسرو چلبي.

١٠٠٦هـ/ ١٥٩٧م تأسيس المولوي خانه في يني قابو بجهود كمال أحمد دده.

١٠٤٠هـ/ ١٦٣٠م وفاة بستان چلبي، ابن فرّخ چلبي.

١٠٤٨هـ/ ١٦٣٨م وفاة أبي بكر چلبي، ابن فرّخ چلبي [٤٣٢]

١٠٥٢هـ/ ١٦٤٢م وفاة عارف چلبي الثالث، ابن ولَد چلبي.

١٠٧٧هـ/ ١٦٦٦م وفاة حسين چلبي، حفيد فرّخ چلبي.

١٠٩٠هـ/ ١٦٧٩م وفاة عبد الحليم چلبي، ابن عبد الرّحمن.

١١١٧هـ/ ١٧٠٥م وفاة بستان چلبي الثاني، ابن عبد الحليم.

١١٢٣هـ/ ١٧١١م وفاة صدر الدّين چلبي، ابن بستان چلبي.

١١٤٨هـ/ ١٧٣٥م وفاة الشيخ ثاقب مصطفى دده مؤلّف «سفينة المولويّين».

١١٥٩هـ/ ١٧٤٦م وفاة محمد عارف چلبي، ابن عبد الرّحمن.

١٢٠٠هـ/ ١٧٨٥م وفاة أبي بكر چلبي الثاني، ابن محمّد عارف.

١٢١١هـ/ ١٧٩٧م وفاة أسرار محمد دده، مؤلّف **« تذكرة شعراء المولويّة»**

١٢٣١هـ/ ١٨١٥م وفاة حاج محمّد چلبي، ابن إسماعيل چلبي.

١٢٧٥هـ/ ١٨٥٨م وفاة سعيد همدم چلبي، ابن حاج محمّد.

١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م نشر **«شرح حقائق أذكار مولانا»** من تأليف شريف زاده سيّد محمد فاضل باشا. ويشتمل على تاريخ الطّريقة المولويّة.

١٢٩٩هـ/ ١٨٨١م وفاة صدر الدّين چلبي الثاني، ابن همدم.

وفاة فخر الدّين چلبي، ابن همدم.

١٣٠٥هـ/ ١٨٨٧م وفاة مصطفى صفوت چلبي، ابن همدم.

١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م وفاة عبد الواحد چلبي، ابن همدم.

يصبح عبد الحليم بن عبد الواحد كبيرَ الچلبيين.

١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م يصبح بهاءُ الدّين وَلَد چلبي مقدَّمَ المولويّين بعد خَلْع عبد الحليم من مقام «الچلبي».

١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م يُعْزَل بهاءُ الدّين ويصبح عبدُ الحليم الچلبيَّ من جديد.

١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م وفاة عامل چلبي، ابن يعقوب چلبي.

/ ١٩٢٥م يفرِضُ القانونُ التّركيّ أن تتوقّف الطّريقةُ المولويّة عن العمل.

؟ وفاة عبد الحميد چلبي، ابن عبد الواحد.

؟ وفاة بهاء الدّين وَلَد چلبي، ابن مصطفى نجيب.

١٣٦٣هـ/ ١٩٤٣م وفاة محمّد باقر چلبي، ابن عبد الحليم.

وفاة شمس الواحد چلبي الثاني، ابن عبد الواحد.

/ ١٩٧٥م يسافر سليمان (لوراس Loras) دده إلى أمريكة الشمالية.

/ ١٩٧٩م يعمل جلالُ الدّين لوراس، ابنُ سليمان دده، في أمريكة الشمالية في نَشْر العقائد المولويّة.

/ ١٩٨٥م وفاة سليمان دده، ١٩ كانون الثاني.

/ ١٩٩٠م يصبح كبير هلمنسكي Kabir Helminski شيخَ المولويّة.

/ ١٩٩٦م وفاة الدكتور جلال الدّين چلبي.

/ ١٩٩٦م فاروق همدم چلبي مُقدَّم (چلبي) الطّريقة المولويّة.

تنظيمُ الطّريقة

الجيلُ الأوّل من الأنصار والمريدين في المرقد:

نعرفُ أسماءَ أفرادٍ كثيرين خدموا أو أمضوا حياتهم في مرقد الرّوميّ. ففي عام ١٢٩١م، يذكر سلطانُ وَلَد (SVE 396) شخصًا اسمُه سراجُ الدّين القارئ للمثنويّ (مثنوى خوان ـ بالفارسيّة)، تتمثّل حرفتُه، كما يشير لقبه، في قراءة المثنويّ بصوتٍ مرتفع. ولابدّ من أنّ سراجًا كان متمتّعًا بنعمة صوتٍ جميل وخبرةٍ ممتازة بالنصّ المختار لكي يؤدّي خدمةً كهذه [٤٣٣] للمريدين. ويروي لنا سلطانُ وَلَد أنه في إحدى اللّيالي في المنام رأى چلبي حسامَ الدّين عند قبر الرّوميّ، ممسكًا بنسخة من «مثنوي» سلطان وَلَد (ابتداء نامه)، ومنشِدًا أشعارًا منه بصوتٍ مرتفعٍ ومتقد العاطفة. فالتفتَ حُسامُ الدّين

إلى سراج الدّين وقال له: «من الآن فصاعدًا أريدُ منك أن تُنشِد هذا المثنويّ مثلما أُنشِدُ أنا». وفي مستطاعنا أن نتصوّر السلطانَ الذي يمكن هذا المنامَ وحْدَه أن يكون قد أعطاه لسراح الدّين وأسلوبه في الإنشاد، لكنّ سلطان وَلَد يواصل الثناءَ عليه بوصفه واحدًا من خيرة مريديه (SVE 397). ويقول سلطانُ وَلَد عن سراج الدّين القارئ للمثنوي إنه كان منذ شبابه «صالحًا وزاهدًا وناسكًا وموحّدًا و عابدًا»، لكنّه لم يكن زاهدًا جافًّا مثل بعضهم، بل كان ذا نصيب من الفهم العرفانيّ، وكان أيضًا «عاشقًا للأولياء» وملازمًا لطريق الفَقْر. ويشير إليه الأفلاكيّ بوصفه أستاذه (Af 272)، ويدخله ضمن الأولياء (من ذلك مثلًا Af 162،222)، ويشير إلى أنه كان يُنْشِد «مثنويّ» الرّوميّ في المرقد (Af 739).

وتقول لنا تعليقاتُ سلطان وَلَد إنّ سراجَ الدّين لم يعد شابًا في عام ١٢٩١م، والأفلاكيُّ، الذي يذكره ستَّ عشرة مرّةً، يتحدّث عنه عادةً بوصفه متوفًى. ويشير الأفلاكيُّ (٧٣٩) إلى أنّه مُنشِدُ المثنويّ عند المرقد، وربما كانت هذه وظيفةً أو عملًا رسميًّا كان يتلقّى من أجله جِراية أو راتبًا. ويُفْهَم من الروايات التي يقدّمها الأفلاكيّ (مثلًا Af 162) أنَّ سراجَ الدّين أمضى وقتًا طويلًا في حضرة الرّوميّ وقد كان في دائرة حسام الدّين الداخلية. ويرى سعيد نفيسي (Sep 380) أنّ مولانا سراج الدّين پاپيورتي (؟) الذي وصفه سپهسالار (Sep 154) بأنّه واحدٌ من خاصّةِ مريدي الرّوميّ ربما يكون عَيْنَ سراج الدّين المنشِد للمثنويّ، وأنّه ربما كان من سيواس. وإن صحّ هذا، فسيعني أنّ الأفلاكيّ وسپسهالار كليهما يجعلان سراجَ الدّين إلى جانب الرّوميّ، على الأقلّ إبانَ ولاية حسام الدّين، ولكن ربّما ليس قبل عام ١٢٥٨م، ذلك لأنّ سراجًا لم يُرْبَط أبدًا باسم صلاح الدّين.

وإنّه لسراج الدّين هذا نَدينُ بالقصّة الآتية التي رواها لنا الأفلاكيّ (٧٣٩ —٤١):

في يومٍ من الأيام اطّلعَ حضرةُ خليفة الله بين خليقته، والسالكُ في طريقة حقيقته، حُسامُ الحقّ والدّين، قدّس الله سِرّه العزيز، على أنّ بعض المريدين كانوا يقرؤون بشوقٍ شديد وعِشْقٍ عظيمٍ كتابَ «إلهي نامه» للحكيم [أي «حديقة الحقيقة» للحكيم سَنائي] ومنطق الطير لفريد الدّين العطّار و«مصيبت نامه» له، ويتلذّذون بتلك الأسرار، وكان ذلك الطرازُ من المعاني الغريبة يثير إعجابَهم ودهشتهم. وعندئذ طلبَ فرصةً (لأنَّ الفُرَص تمرّ مرّ السّحاب)، وعندما وجد في إحدى الليالي حضرةَ مولانا في خلوة، أطرق رأسَه وقال: «كثرت دواوينُ الغزليّات، وأحاطت أنوارُ تلك الأسرار بطرفي البرّ والبحر وحاشيتي الشّرق والغرب. لكنّه ولله الحمْدُ والمِنّة، كلامُ كلّ هؤلاء المفوّهين يعجِز عن مضاهاة عظَمة كلامك. وسيكون في غاية المرحمة والعناية أن يوجد كتابٌ على طراز «إلهي نامه» للحكيم أو على وزن منطق الطير لكي يبقى بين أهل الدنيا تذكرةً ويصبحَ مؤنسًا لأرواح العاشقين والمتحرّقين. وهذا العبدُ يريد أن يتوجّه الأصحابُ الوجهاءُ من جميع الوجوه توجّهًا كلّيًا إلى وجهكم الكريم وأن لا يُشغَلوا بشيء آخر. والباقي مرتبطٌ بعناية مولانا وكفايته».

[٤٣٤] وفي الحال أخرجَ مولانا من عِمامته المباركة جزءًا كان فيه شرحٌ لأسرار الكلّيات والجزئيات، وأسلمَه إلى چلبي حسام الدّين، وكُتِب فيه ثمانية عشر بيتًا من أوّل المثنويّ مطلعها:

استمعْ إلى هذا النّاي كيف يشكو   إنّه يتحدّثُ عن أنواعِ الهَجْر والفراق

إلى قوله:

لـن يـدركَ حـالَ النّضـج أيُّ غِرّ   ولهذا لابدّ من اختصار الكلام، والسّلام

وقد نُظِمت على بحر الرَّمَل المسدَّس المحذوف والمقصور.

كذلك على عُهدة سِراج الدّين، يواصل الأفلاكيّ إخبارَنا بأنّ الرّوميّ كان اللهُ سبحانه قبْلُ قد ألهمه هذه الأبياتَ وفكرةَ تأليف كتابٍ كهذا قبْلَ أن يفاتحه حُسامُ الدّين بها (Af 741).

مريدون آخرون مذكورون في الأفلاكيّ منهم كمالُ الدّين التبريزيّ، رئيسُ خَدَمِ المرقد (Af 427)؛ والشيخُ بهاءُ الدّين الخيّاط، الذي خَدَم في المرقد (Af 933)؛ وبهاءُ الدّين بحري، وهو رجلٌ مثقّف جدًّا خدَمَ إمامًا في المرقد (Af 442) وكان يجلسُ في محضر الرّوميّ ليدوِّن أقوالَه كما يصنعُ «كاتبُ الأسرار» (Af 188). وقد أراد أخي أمير أحمد (الپاپيورتي)، الذي عاش في پاپيورت، أن يسافر إلى قُونِية ويعلن أنّه مريدٌ عندما كان الرّوميّ ما يزال حيًّا، ولكن لأنّه كان ما يزالُ صغيرًا في ذلك الوقت، لم يأذن له والداه بذلك. وكان سلطانُ وَلَد يدعوه «الأخَ» و«الصّاحبَ»، مثلما أوضحَ أخي أمير أحمد عندما سافر أولو عارف چلبي إلى پاپيورت (Af 390-92). ومن ناحية أخرى، يذكر الأفلاكيُّ أنّ مغنيًا، اسمُه كمالُ القَوّال، غنّى للرّوميّ وطلبَ أن يُدْفَع له مقابلَ ذلك. وفيما بعد أصابه العمى (Af 454)، وكان المفهومُ من ذلك أنه كان عليه أن يستعملَ حرفتَه في تنشيط الإرادة (كون الإنسان مريدًا لشيخٍ) لا أن يطلبَ مكافأةً ماليّة.

الچلبيون: الأجيالُ الأولى

أصبحت إدارةُ الطّريقة المولويّة المسؤوليةَ المتوارثة للمنحدرين من الرّوميّ على امتداد المسيرة نزولًا إلى يومنا الحاضر، مع انقطاعاتٍ صغيرة فقط. وإبّانَ الجيل الأوّل بعد الرّوميّ، كان المنحدرون من سلطان وَلَد يُسمَّون « الولَدِيّين» وأولئك المريدون

الذين كانوا في حضرة الرّوميّ كانوا يُسمَّون «المولَويّين». أمّا فيما بعدُ فإنّ كلّ أولئك الذين دخلوا رسميًّا في الطّريقة المولويّة بإذنٍ من شيخٍ صاروا يُعرفون بـ «المولَويّين». أمّا «چلبي»، وهو لَقَبٌ يعني «السّيِّد» أو «الإمام»، فقد أُطلق أوّلًا على حسام الدّين، برغم أنه لا نصيب له في رابطة الدّم مع أحفاد الرّوميّ. وفي نهاية حياة سلطان وَلَد، صار لقَبُ «چلبي» يشير إلى أحفاد الرّوميّ من ظهر سلطان وَلَد، واقتصر لقَبُ «الچلبيّ الكبير» على الشيخ الكبير للطريقة المولويّة، المقيم في مدينة قُونية. ولاشكّ في أنّ طرقًا أخرى، منها البكتاشيّة، استعملت أيضًا لقَبَ «چلبي»، ولكن من غير المعنى الدقيق الخاصّ الذي أخذته الكلمةُ في دوائر المولويّة.

أولو عارف چلبي:

وُلِد أولو عارف چلبي (٧ حزيران ١٢٧٢ ـ ٥ شباط، ١٣٢٠م) في الأسبوع الأوّل من حزيران عام ١٢٧٢م لسُلطان وَلَد وفاطمة خاتون. جَدُّه لأُمّه [٤٣٥] الشيخُ صلاحُ الدّين، وافته المنيّةُ قبلَ ولادته بما يقرب من أربعة عشر عامًا، أما جَدُّه لأبيه، جلالُ الدّين الرّوميّ، الذي عاش إلى أن بلغ حفيدُه سنةً ونصفًا من العمر، فلابدّ من أنّه حَمَلَ الصّغيرَ على ذراعيه. ويقول لنا سپهسالار (Sep 162) إنّه عندما وُلِد أولو عارف لفّ الرّوميّ الصبيَّ بكُمّه الواسع وأمر بأن يؤدّى السّماعُ في الاحتفال. ويحكي لنا الأفلاكيّ (Af 828) أنّ هذا استمرّ لثلاثة أيام بلياليها، ويقدّم تفاصيلَ إضافية. وقد كان الرّوميّ قلقًا جدًّا على صحّة فاطمة خاتون إبّانَ حَمْلها لأنّها كانت قد فقدت أطفالًا كثيرين قبلُ وكانت أعمارُهم عند وفياتهم بين الستة أشهر والسنة (6 – Af 825). وعندما تلقّى الرّوميّ بُشرى وليدِ

صحيح الجسم، اندفع إلى حجرة الولادة و«نَثَر حفنةَ دنانير ذَهَب على رأس فاطمة خاتون»(Af 827). وقال الرّوميّ لسلطان وَلَد إنّه رأى نُورَ سبعة أولياء في الطّفل: بهاء الدّين وبرهانِ الدّين وشمسِ الدّين وصلاحِ الدّين وحسامِ الدّين ونوره هو نفسه ونور وَلَد أيضًا. «والحقُّ أنّ عارفَنا جامِعُ أنوار الأقطاب». وسمّاه الرّوميّ عندئذ «جلال الدّين فريدون»، وهو تركيبٌ من لقبه هو والاسمِ الأوّل للجَدّ الآخر للوليد، صلاح الدّين.

ويُورِدُ الأفلاكيّ غزليّةً نُظِمت من أجل أولو عارف لازِمتُها أو رديفُها كلمةُ «فريدون»، وينسبها إلى الرّوميّ (Af 829). ومهما يكن، فإنّ هذه الغزليّةَ لا تظهر في معظم نسخ ديوان الرّوميّ والأكثرُ ترجيحًا أنها تأليفٌ لسلطان وَلَد (Af 92 n.2). ومهما يكن، فقد أمرَ الرّوميُّ بأنّه مثلما كان والدُه قد سمّى جلالَ الدّين محمّدًا ليس باسمِه بل بلقَب خداوندگار (مَوْلى)، على سلطان وَلَد أن يلقب الطّفلَ بلقَب «أمير عارف» [أي الأمير العارف] (Af 828). المرادفُ التركيُّ لـ «أمير» كان «أولو»، ويظهر أنّ الناس كانوا عادةً يشيرون إليه بـ «أولو عارف» أو «چلبي» فقط.

ويروي لنا الأفلاكيُّ عددًا من الحكايات المثيرة المصمَّمة لعَرْض البسالة الرّوحيّة للصبيّ، برغم أنها تبدو مليئةً بالمبالغات الخاصّة بالحديث عن المناقب. ومن ذلك مثلًا أنّه في سنّ الستة أشهر بدأ أولو عارف يكرّر كلمةَ «الله» (Af 830)، وهو الذّكْرُ المؤثر لعائلة ولَد. وعلى النحو نفسه، امتنع عن الرّضاعة لمدة ثلاثة أيام إثر وفاة الرّوميّ، لكنّه عندما أعطته أمُّه الثّديَ أخيرًا سطع نورُ الوِلاية متألّقًا حوله حتى أصبحت هي مريدةً لولَدها (Af 831 – 2).

لعبَ الرّوميُّ مع الطِّفل الصغير وأضحكه، موضحًا أنّ حضرة النبيّ ضربَ المثل في

إبهاج قلوب الصّغار(Af 833). وفي مناسبةٍ أخرى، عندما كان أولو عارف في سنّ السبعة الأشهر وتورّم حَلْقُه إلى درجة أنّ الأطباء عجزوا عن معالجته وخشي الجميعُ من أنّه قد يموت، رسمَ الرّوميُّ سبعةَ خطوط عمودية وسبعة خطوط أفقيّة على المنطقة الملتهبة على سبيل الترقية فشفاه الله [سبحانه]. فسّرَ الأصحابُ هذا بمعنى أنه سيعيش لمدة سبع سنين أو ربما سبعين سنة، لكنه في النهاية عندما وافته المنيّة في سنّ التاسعة والأربعين، غدا واضحًا أن الرّوميّ قد بشّر بسبعٍ في سبعٍ من السنين (٧×٧=٤٩سنة) (Af 836 -7).

كان الطّفلُ جميلًا جدًّا (Af 834) وكان يذكّرُ سلطانَ وَلَد بشمائل والده (Af 838). وعلى النحو نفسه، يُروى أنّ الرّوميّ رأى نفسَه في الصبيّ وعندما كان يحضنه ما كان يرغب في أن يعيده إلى أبيه [٤٣٦] (Af 910). حُسامُ الدّين أيضًا استمتع باللّعب معه وتمنّى أن يُسنَد إليه تدريبُه وتربيته في طريق العرفان (Af 912).

سمّى سلطانُ وَلَد طفلَه «شيخَ الأرواح» وكان يقرأ له أشعارَ الرّوميّ (Af 958). وكان يقول: «لا أظنُّ أنّ أحدًا مِثْلَه جاء إلى العالم» (Af 900). وكان مُؤثَرًا أيضًا عند جدّته من جهة أبيه [الزوج الثانية للرّوميّ التي لم تكن أمَّ سلطان وَلَد] كِرّا خاتون وعند عمّته ملكة خاتون (Af 911). أسند سلطانُ وَلَد تعليمَ الطفل إلى واحدٍ من خاصّةِ مريدي الرّوميّ، هو صلاحُ الدّين الملَطيّ الذي كان له تمكّنٌ قويّ من العربية حتى إنه عُرف بـ «سيبويه الثاني»، وربّما كان فقيهًا (Sep 383). وفي سنّ السادسة كان يدرس القرآنَ على صلاح الدّين هذا (Af 837). ومثلما يشير تحسين يازيجي (EIr ، «Āref Çelebi»)، لابدّ أنّه امتلك أيضًا ثقافةً أدبيةً، لكنه بسبب كثرة الاحترام والاهتمام الذي أبداه له المولويّون أظهر «شيئًا من فساد الخُلُق».

وعندما شبّ الولَدُ، رغّبه سلطانُ وَلَد بالزّواج لكي تبقى رياسةُ الطّريقة المولويّة في سلسلة المتحدّرين من الرّوميّ. آثر أولو عارف أن يظلّ عَزَبًا، لكنّه وافق في النهاية (Af 842 -3) وتزوّجَ من دولت خاتون، ابنة أمير قيصر التبريزيّ. وُلِد من هذا الزّواج ولدانِ ذَكَران؛ ويذكر لنا الأفلاكيّ (843) أنّ سلطانَ وَلَد سمّى الولَدَ الأكبرَ بهاءَ الدّين الأميرَ العالِم، والأصغرَ مظفّرَ الدّين الأميرَ العادِل (برغم أنّ مظفّر الدّين هذا لا يمكن أنه كان ابنَ الرّوميّ الآخر، الذي توفّي في عام ١٢٧٢م). أنجب أولو عارف أيضًا فتاةً، هي ملكة خاتون، لكنّ گلبينارلي (GM 94) يزعم أنّ أولو عارف ربّما توفّي قبل ولادتها.

أولو عارف وطِباعه:

لم يكنِ الزواجُ الموضوعَ الوحيد الذي اختلف في شأنه الوالدُ والولَد. فقد آثر سلطانُ وَلَد لأولو عارف أن يكون مريدًا له ويعيدَ تعاليمه، لكنّ أولو عارف أصرّ على الحديث عن الرّوميّ (Af 910 -11). وفي مناسبةٍ أخرى نجد أنّ أولو عارف إثرَ شجارٍ حدَثَ مع سلطان وَلَد يذهب إلى ضيافة أبيه وبإشارةٍ منه يظلّ يعزف على آلةٍ وينشد الأشعارَ حتى الصّباح (Af 955 -7).

وحدثَ ذاتَ مرّة أنْ رأى أولو عارف رجلًا في سيواس طويلَ أظافر اليدَيْنِ والرّجلين جدًّا وقَذِرَها، وكان يثرثر بكلامٍ لا معنى له وهو يلعبُ بحجارة صغيرة. وقد اجتمع الناسُ حوله يستمعون إليه باحترامٍ ويقدِّمون له هدايا الطعام والحلوى؛ كان الناسُ يسمّونه «خواجه إِرْزُروم» [سيّد أرض الرّوم] ويعتقدون أنه رجلٌ صالح.

تقدّم أولو عارف وصفعه ثلاثَ مرّات، مُلْقيًا إياه على وجهه وقائلًا له: اذهبْ واعمَلْ

في تجارة. وقد سبّب هذا اهتياجًا بين الناس، فقُبض على أولو عارف، لكنّه بدعمٍ من قوّات الحاكم المحلّي، عرب نُويان حاكم سيواس، ومساعدة رُنُود [مُجّان] قُونِية وقيصَريّة أُطلق سَراحُه وتقدّم إلى تَوقات (Af 852-5). توفّي خواجه إرْزُروم بعد أسبوعٍ وعند عودة أولو عارف يقال إنّ كثيرين من أشياع خواجه السابقين تعهدوا بأن يكون ولاؤهم لأولو عارف. ويروي لنا الأفلاكيّ (856) أنه عندما عاد أولو عارف إلى قُونِية هنّأه سلطانُ وَلَد على توبيخه لهذا الرجل.

[٤٣٧] في رحلةٍ إلى مَرَنْد في أَذْرَبِيجان الإيرانية، ربّما قبْلَ عام ١٢٩٥م ببعض الوقت، تنازع أولو عارف مرةً أخرى، وهذه المرّةَ مع شخصٍ اسمُه الشيخُ جمال الدّين إسحاق المَرَنْديّ. هذا الصوفيّ الزاهدُ كان مبجّلًا كثيرًا في المنطقة وكان ينظم الشعر، وكان أحيانًا يجيب أشعارَ الرّوميّ ويقول: «أنا مَظْهَرُ مولانا الرّوميّ». فعَلَ الشيخُ إسحاق هذا في محضر أولو عارف، غيرَ عارفٍ أنه كان حفيدَ الرّوميّ، فتلقّى صفعةً بسبب ادّعائه. وقال له أولو عارف: «لستَ حتّى سِرًّا لكلاب حَيّه؛ أين أنت من هذا التفاخر الكاذب؟». فتتابع الصّراعُ والصّفعُ أكثرَ فأكثر فما كان من أهل المدينة إلّا أن يهبّوا للدّفاع عن الشيخ إسحاق. فانسلَّ أولو عارف من بينهم وانطلق نحو تَبريز. ومهما يكن، فإنّه بعد ثلاثة أيّام يُقال إنّ هذا الشيخَ نفسَه استبدّت به حالٌ صوفية فسقطَ من السّطح أثناءَ دورانه في حالٍ من الوَجْد وفارق الحياة. وعند عودة أولو عارف من تَبريز، أصبح معظمُ أهل مَرَنْد مريدين له (Af 849-51).

سافر أولو عارف كثيرًا، برغم أنّه سكنَ قربَ مرقد الرّوميّ، ربّما في المحلّة المعروفة بـ «حوزة الجلبي». وفي معظم أسفاره كان الأفلاكيّ يصحبه، مدوّنًا أقوالَه

وأعمالَه، وهكذا يكون لدينا مصدرٌ مباشر لبعض ما جرى له، مهما يكن متحيّزًا ومُتَّجِرًا بالكرامات. وقد كان أولو عارف هو الذي شجّع الأفلاكيَّ على تأليف تاريخه. ومهما يكن، فإنّ الأفلاكيّ، لسوء الحظّ، مهتمٌّ فقط بجزئياتٍ قصصيّة، وليس بتفاصيل تاريخية أو بتعيين التواريخ الدقيقة لمسار أسفار أولو عارف أو أهداف هذه الأسفار. والظاهرُ أنّ أولو عارف قام بهذه الأسفار مستجيبًا لمتعة السياحة في جزءٍ وباذلًا الجهودَ لتوسيع الطّريقة المولويّة وتعزيزها في جزءٍ آخر. فإنّنا نجده في سيواس، يؤدّي السَّماعَ ويصل إلى زاوية المريدين المولويّين هناك (Af 852). وسافر أيضًا في كلّ الاتجاهات على امتداد الأناضول، إلى لارِنْدة ونكيدة وآق سراي وسيواس وتَوقات وأماسِيَة ودنيزلي ومَنْتَشا وآق شَهْر وبک شَهْر وقره حصار وأنطاكية وأَرْزَنجان وپايپورت (بايبورد) وإِرْزُروم، وإلى غربيّ إيران، ومن بين الحواضر التي زارها هناك مَرَنْد وتَبريز (GM 97). زار أولو عارف سيواس وتَوقات وتَبريز عندما كان والدُه ما يزال حيًّا، والظاهرُ أنّ ذلك كان بعْدَ عام ١٢٩٥م، عندما اعتلى غازان خان عرشَ الإيلخانيّين (GM 98).

اتّصالُه بحُكّام عصره:

في غضون أسفار أولو عارف اتّصَل برجالٍ ونساءٍ أقوياء مختلفي المشارب والاتجاهات. وكان گيخاتو (كيغاتو)، وهو أخٌ للحاكم الإيلخانيّ أرغون، دخَلَ قُونِية في عام ١٢٩٠م على رأسِ جيش. وعندما تُوفّي أرغون في أيار من عام ١٢٩١م، حاول گيخاتو انتزاعَ العرش، وإبانَ ذلك أغار على مناطق إِرِگلي، ومدينة لارِنْدة ودنيزلي ومنطقة مَنْتَشا، وأدخل الهَلَعَ في قلوب مواطني قُونِية من تشرين الثاني عام ١٢٩١ إلى

شباط عام ١٢٩٢م (CaT 298). في إرْزُروم كان لدى گيخاتو هذا زوجةٌ اسمُها باشا خاتون، لم تعدّ أولو عارف شيخَها فحسب بل كانت أيضًا مُحِبّةً له، على الأقلّ وفقًا لمصادر الأفلاكيّ. وقد ألزمت أولو عارف بالبقاء هناك، ربما أثناءَ عودته من تَبريز، برغم رسائل أبيه التي تدعوه إلى العودة إلى قُونِية. وعندما وافتها المنيةُ تأثّر أولو عارف تأثّرًا كبيرًا؛ وقد حضر المراسمَ [٤٣٨] التي أقيمت عند قبرها بمناسبة مرور أسبوع على وفاتها وكذلك بمناسبة مرور أربعين يومًا على هذه الوفاة ونظَمَ رُباعيّةً في كلٍّ من هاتين المناسبتين قبل عودته إلى قُونِية (Af 889-91).

حاكِمٌ إيلخانيّ تالٍ، هو غازان خان (حكَمَ ١٢٩٥ – ١٣٠٤م)، إثرَ سماع روايةٍ عن الطاقات الرّوحيّة لدى أولو عارف، عَبّر عن شوقه إلى لقائه، لكنّ أولو عارف تردّد، واعِدًا بدلًا من ذلك بأن يدعو للسلطان من بعيد. ولم يكن من هذا إلّا أنّه زاد إصرارَ غازان على لقائه. وفي آخِرِ الأمْرِ، رتّبت زوجُ غازان إيلتُرْمِش خاتون لمجلس سماعٍ كبيرٍ ودعتْ أولو عارف إليه. فجاء إلى خيمتها وبعد قراءة شيء من القرآن وإنشاد بعض الغزليّات، أدّى السّماع (7- Af 846). وكلٌّ من إيلتُرْمِش وغازان تعلّق به تعلّقًا شديدًا. ويذكر لنا الأفلاكيّ (٨٤٨) أنّ غازان خان كان يطلب من الشّعراء والصّوفية الذين يأتون إلى بلاطه، مثل قُطْب الدّين الشيرازيّ (تـ ١٣١١م)، وهُمام التّبريزيّ (تـ ١٣١٤م) ورشيد الدّين (تـ ١٣١٨م)، أن يتحدّثوا عن الرّوميّ وعن أشعاره. بل إنّ غازان أمر بأن تُخاط بعضُ أبيات الرّوميّ التي تتحدث عن تحوّل التّتار إلى الإسلام، التي اعتقد غازان أنها تنطبق عليه، بخيوطٍ من ذهب على واحدٍ من أرديته السلطانيّة (Af 838-9). وعلى النحو نفسه، تمخّض التأثيرُ المولويّ في غازان عن تعيين علاء الدّين بن فرامرز كيقُباذ

الثالث في عام ١٢٩٧م حاكمًا للأناضول، في قاعدة المُلْك في قُونِية. وقد كرّم علاءُ الدّين الممتنّ سلطانَ وَلَد وأولو عارف على النحو الذي يمليه الإحساسُ بالواجب (Af 839).

خليفةُ غازان خان، أولجايتو (حكَمَ ١٣١٤ – ١٧م)، اعتنق الإسلامَ مثل غازان، لكنّه آثرَ مذهبَ الشيعة الإمامية. وقد منَعَ ذِكْرَ أصحاب النبيّ السُّنّة في صلوات الجمعة في الأناضول وأراد أن يُخرج جسَدَ أبي بكر من القبر ويبعدَه عن مجاورة قبر النبي (Af 858. أراد سلطانُ وَلَد أن يرسل أولو عارف إلى سُلْطانيّة، العاصمةِ المغوليّة الواقعة إلى ناحية الغرب من زنجان في إيران، لكي يحاولَ مَنْعَ أولجايتو من هذا التصرّف. كان أولو عارف على وشْك أن يبدأ الرحلةَ عندما تُوفّي والدُه، الأمرُ الذي سبّبَ إرجاءً في هذه المهمّة إلى عام ١٣١٥م، وفقًا لما يقول الأفلاكيّ (٨٥٩). توقّف في پايپورت لكي يرى أخي أمير أحمد الپايپورتي، أحَدَ شيوخ المولويّة، في شهر رمضان (تشرين الثاني ١٣١٥م). وحسبَ التواريخ التي يقدّمها الأفلاكيّ (Af 860)، تلكأ أولو عارف هناك (أو على الطريق في قَيْصَرية وسيواس) على الأقلّ حتّى حلول عيد الفطر في عام ٧١٦ هـ (كانون الأوّل ١٣١٦م). وبعد الوصول إلى أَخْلاط على بحيرة وان تلقّى نبأً في الأوّل من ذي القِعْدة (١٥ كانون الثاني من عام ١٣١٧م) يفيد بأنّ أولجايتو تُوفّي (Af 860). تقدّم إلى سُلطانيّة في أية حال، حيث وصلَ في ٢١ شباط من عام ١٣١٧م. بقي في سُلْطانيّة لمدة سنةٍ تقريبًا وأقامَ السّماع (T.Yazıcı، EIr)، الأمرُ الذي أزعجَ الوزراء والأكابر الآخرين، الذين كانوا ما يزالون في الحِداد (Af 861).

في مَنْتَشا، لفتَ أولو عارف انتباهَ الحاكم المحلّي مسعود بيگ، الذي أقامَ مجلسَ سَماع على شرفه. أهدى مسعود بيگ أولو عارف عددًا من الهدايا النّفيسة وأصبح مريدًا

له مع شجاع الدّين أورخان (تـ ١٣٢٩ م تقريبًا، ابن مسعود بيگ (Af 852). شجاعُ الدّين، وهو إيناج بيگ، أمير دنيزلي (أو لاذِق، لوديشيا القديمة)، أقام أيضًا مأدبةً تكريمًا لأولو عارف (Af 864). وعلى النحو نفسه، [٤٣٩] التقى أولو عارف الأميرَ يعقوب بيگ الگرمياني، الذي قدّم له هو وابنتُه قدرًا كبيرًا من الاحترام في كوتاهية (Af 947). ويعقوب بيگ هذا تخلّى أخيرًا عن أراضيه الزراعية كلّها واقِفًا إيّاها لأولو عارف (GM 138). وفي إحدى المناسبات وجد أولو عارف أنّه من الضروريّ أن يكتب إلى الأمير بدر الدّين إبراهيم بيگ (حكَمَ ١٣١٥ – ٣٤م) في شأن إرجاع حَوْضٍ مرمريّ كان قد أُرسِل هديّةً من كوتاهية للخانقاه عند مرقد الرّوميّ في قُونية ثم صادرَه بطريق الحيلة والتسلّط جلال كوچك قرامان (Af 906-7). ويمكن القولُ باختصار إنه كان هناك عددٌ قليل من الحكّام المحلّيين في الأناضول لم يكن لأولو عارف معهم نوعٌ من الاتّصال أو التّعامل (انظر GM 104 في شأن قائمةٍ أكثر اكتمالًا).

علاقاتُ أولو عارف بالزوّايا المولويّة والصّوفيةِ الآخرين:

لم تكن أسفارُ أولو عارف كلُّها تقصد إلى زيارة الملوك والحكّام. ولأنّه رئيسُ الجماعة المولويّة في قُونِية، كان يزور الزوّايا المولويّة (أو المولويخانات) في مدنٍ أخرى. فعندما كان أولو عارف في سُلطانيّة في عام ١٣١٧م زار زاويةَ الشيخ سُهراب المولويّ (Af 896). وفي أماسِية التقى النائبَ الذي عيّنه حُسامُ الدّين، علاءَ الدّين الأماسيويّ، وعقَدَ مجلسَ سَماع حضره الأصحابُ المولويّون جميعًا، وأكمل ذلك بقراءات من القرآن والمثنويّ والغزليّات. والواضحُ أنّ أولو عارف شَعَر بأنّ علاء الدّين كان مستقِلًا جدًا

فسخر من مقامه الرّوحيّ الوضيع أمامَ مُريديه، قائلًا له إنه برغم أنه قرأ المثنويّ لم يفهم منه شيئًا. وفي آخِر الأمر اشتعلت النارُ في زاوية علاء الدّين مرّتين وصار معظمُ مريديه مُريدين لأولو عارف (على الأقلّ في رواية الأفلاكيّ، ٨٧٧ – ٩).

ظهورُه في بايبورت أفضى في الظاهر إلى أن يصبح كثيرٌ من الرّجال والنّساء مريدين له، ولا ينطبق هذا يقينًا على السّكّان جميعًا رجالًا ونساءً، مثلما يحاول الأفلاكيّ (Af 390) أن يقنعنا. وفي دنيزلي، عيّن مولانا كمالَ الدّين ومولانا مُحيي الدّين وتاجَ الدّين مُنْشِدَ المثنويّ لإدارة الشؤون المولويّة. وفي تَوْقات، كانت له خليفةٌ من النساء اسمُها عارفة خوش لقاء القُونويّة، وكان لها مريدون كثيرون. وفي قَرَمان أعطى الخلافةَ لأخي محمد بيگ ولعلّه هو الذي أنشأ مقابرَ لوالدة الرّوميّ وزوجتِه الأولى وأخيه، هناك (GM 118).

لم يقصر علاقتَه بالصّوفية على المولويّين فقط. فعندما كان أولو عارف في سُلطانيّة زار مقامَ بَراق بابا، وهو درويشٌ سَيّاحٌ من تَوقات ظفِرَ بتأييد أولجايتو وكان له أتباع. مضيفُه في المقام البَراقيّ، حيران أميرجي، ردَّ الزيارةَ فزار قُونية (Af 860). أدّى أولو عارف أيضًا السَّماعَ مع غير المولويّين، من مثل أخي أحمد شاه قزّاز في تَبريز (Af 894)، وصَحِبَ الرِّفاعيّةَ والصّوفية الآخرين (GM 114-16)[٣].

رواياتٌ كثيرة في كتاب الأفلاكيّ تزعم أنّ أولو عارف كان يتعاطى الشَّراب، ويخمّن گلبينارلي أنّه ربّما كان مُدْمِنًا (GM 107-13). قِصَصٌ كثيرة أيضًا توحي بأنّ النّساءَ كُنَّ يقعن في حُبّه بسهولة (GM 113-14). ولعلّ هذا في جزءٍ منه كان ذا صلةٍ بقُربه من التصوّف الملامَتيّ، وارتباطِه بأمثال بَراق بابا وخليفته حيران أميرجي.

[٤٤٠] يُدينُ واحدي في تاريخه الذي كتبه في عام ٩٢٠هـ/ ١٥٤٤م بعنوان «**مناقب خواجهٔ جهان ونتيجهٔ جان**»، باللغة التركية، إدانةً شديدةً دراويشَ من قبيل طائفة بَراق بابا الذين كانوا يتصرّفون تصرّفًا مخالفًا لأعراف المجتمع وأخلاقه، ويتحدّثُ عن جماعةٍ يُعرفون بـ «الشمسيّين التّبريزيين» كانوا يحلقون رؤوسَهم وذقونَهم ويمشون حُفاةً ويرتدون ألبسةً صوفيةً وقَلانسَ سودًا أوبيضًا. ويُزعَم أنّهم، إضافةً إلى العَزْف على الآلات الموسيقية والغناء، كانوا أيضًا يشربون الخمرة. وليس ثمّة مصدرٌ آخر يذكر هذه المجموعةَ، وعلى افتراضِ صحّةِ أهداف واحدي الجدلية (إذ نجدُه يُثني على المولويّين الملتزمين بالشّرع)، يحار المرءُ في شأن إلى أيّ حدّ يمكننا أن نعتمد على هذه المعلومات. لكنّ أحمد قره مصطفى يحاول أن يثبت على هذا الأساس، في كتاب «**أحبّاء الله المتمرّدون** God's Unruly Friends (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994) أنّ الطّريقةَ المولويّة احتوت دائمًا على «شَكْلَين متضادَّينِ من الروحانيّة»، ذراع سلطان وَلَد، الذي يلتزم بالشّريعة الإسلامية، و«المنحرفين الاجتماعيين»، الذين كانوا يعتقدون أنّ تجاربَهم الوَجْديّة تجعلهم خارجَ حدود الشريعة. ويعتقد قره مصطفى أنّ أولو عارف چلبي يمثّل هذا المشربَ الإباحيّ في الطّريقة المولويّة الذين يَعُدّ شمسَ الدّين التّبريزيّ مُقتداه (قره مصطفى، ٨١-٢).

أمّا مريدُ أولو عارف، الأفلاكيّ، فلا يصوِّرُ شمسَ الدّين في صورة فَرْدٍ من أهل الإباحة المتمرّدين على الشّريعة. ويبدو أنّ هذه النزعةَ راجعةٌ على نحوٍ أكثر ترجيحًا إلى تأثير طُرقٍ صوفيّة أخرى ودراويشَ سَيّاحين، مثل بَراق بابا، الذي ارتبط به أولو عارف، ثم في سنواتٍ لاحقة إلى تأثير الحُروفيّين والقَلَنْدَريّين وتأثيراتٍ شيعيّةٍ لديوانه محمّد (انظر بعْد).

وفاة أولو عارف چلبي:

تُوفِّي أولو عارف، وفقًا لسپسهالار (Sep 152) والأفلاكيّ (Af 971)، في يوم الثّلاثاء ٢٤ من ذي الحِجّة عام ٧١٩هـ، الموافق للخامس من شباط عام ١٣٢٠م. وهو مدفونٌ في الجانب الأيسر الأعلى من مرقد مولانا، أمامَ قبر الشيخ كريم الدّين مباشرةً، لكنّه ليس هناك كتابةٌ على تابوته (GM 123).

ينثرُ الأفلاكيُّ أمثلةً من رُباعيّات أولو عارف على امتداد نصّه. وتتضمّن إحدى مخطوطات «مناقب العارفين» في المولويخانه في يني قابو اختيارًا من ٨٢ غزليّةً و ٨٠ رُباعيّةً، كلُّها بالفارسية، منسوبًا إليه. ومعظمُ هذه الغزليات مُحاكَيات لغزليّاتِ الرّوميّ أو استجاباتٌ لها (GM 123)، لكنّها أدنى كثيرًا ممّا نُسِجت على منواله. وقد نَشَر فريدون نافذ أوزلوق مجموعةً من رُباعيّات أولو عارف بالتركية والفارسية بعنوان:

Ulu Ârif Çelebinin rübaileri (Istanbul: Kurtulmuş, 1949).

شمسُ الدّين أمير عابد چلبي:

قبلَ أن يُتوفّى أمير عارف عَيّن أخاه غيرَ الشّقيق شمسَ الدّين أمير عابد چلبي، ليخلفَه في رياسةِ الطّريقة المولويّة (Af 975). وقد نَظَمَ سلطانُ وَلَد عِدّةَ أبيات في وصْف أمير عابد (GM 129)، برغم أنّه وُلِد في الظّاهر بعد وفاة الرّوميّ ولم ينعَم بحلاوة محضَر جَدّه. ومثلما هي الحالُ في شأن أولو عارف، يصف الأفلاكيُّ أميرَ عابد بأنّه صوفيّ قَلَنْدَريّ، «متحرِّرٌ من قيود صُيود العالَم» (Af 976)، أي إنه لا يهتمّ بظواهر الشّرْع والعُرْف، وبأنه كان عنيدًا (GM 130). وقد عَرفَ الأفلاكيّ أميرَ عابد وخدَمه [٤٤١] شخصيًا، لكن لا يبدو مرتبطًا به ارتباطًا قويًا. ولا يبدو سپهسالار (Sep 153)

يعرفه جيّدًا ويمرّ به مرورًا سريعًا، مؤثِرًا الحديثَ عن أخَوَيه غير الشقيقَيْنِ، أمير زاهد وحُسام الدّين واجد، «أكبر الأقطاب»، اللّذَين التزما بمنهج جَدّهما. وحتّى الأفلاكيّ، الذي يبدو أنّه صَحِبَ عابد چلبي في بعض الأوقات، يقدِّمُ معلوماتٍ قليلة نسبيًا عنه.

عاش أميرُ عابد في زمان سَلْطنة أبي سعيد بهادرخان الإيلخانيّ (حكَمَ ١٣١٦ ـ ٣٥م)، الذي أسلمَ فعليًا معظمَ الشؤون في الأناضول إلى تيمورتاش (قُتِل عامَ ١٣٢٧م). انتزعَ تيمورتاش حُكْمَ قُونِية من القَرَمانيّين في عام ١٣٢٠م، وأعلنَ نفسَه أخيرًا نوعًا من «المَهْدي» لكلٍّ من السُّنّة والشّيعة (CaT 302). وخلافًا لمعظم مشاهير المدينة وكُبرائها، نادرًا ما حضَرَ أمير عابد چلبي مجالسَ هذا الرجل القاسي والمتحمّس، برغم أنّ گلبينارلي يعزو نفورَ تَيمورتاش من أمير عابد چلبي في المقام الأوّل إلى مُعاقرته الشّرابَ (GM 131). ومهما يكن، فإنّ أَرْتَنا، أحَدَ نوّاب تيمورتاش السابقين، عيَّن أميرَ عابد سفيرًا سياسيًا له في بلاط أمراء أوج. ولم يرغبْ أمير عابد بهذه الوظيفة، التي كانت تتطلّبُ منه تَرْكَ قُونِية، لكنّه أحسّ بأنّه مضطرٌّ إلى قبولها (Af 978). عاد إلى قُونِية بعد عام ١٣٢٧م (GM 132) وأخيرًا وافته المنيّة، وفقًا للأفلاكيّ (Af 992)، في الخامس من شهر محرّم عامَ ٧٣٩هـ الموافق للرّابع والعشرين من تموز، عامَ ١٣٣٨م.

في القرن السادسَ عشرَ الميلاديّ كان المؤسِّسون للطّريقة المولويّة في أول عهدها، على الأقلّ حتّى هذا الوقت، معروفين بأسمائهم خارجَ قُونِية، ويذكر حسين الكربلائي «السِّلْسلةَ الشّريفة» للأئمّة الرّوحيّين للطّريقة، راجِعًا إلى بهاء الدّين وبرهان الدّين وشمس الدّين قُدُمًا إلى صلاح الدّين وحُسام الدّين وسُلطان وَلَد وچلبي عارف وأمير عابد چلبي.

الرّحّالةُ المشهورُ ابنُ بطّوطة (١٣٠٤ – ٦٩م أو ١٣٧٧م) مرّ بقُونِيـة في عـام ١٣٣٢م

تقريبًا، وهو يصفُها بأنّها مدينةٌ عظيمة ذاتُ أبنيةٍ جميلة، وشوارعَ واسعة جدًّا، ومياهٍ وافرة، وجداول وبساتين وفواكه (Bat 293). ويلاحِظُ أنّ أسواقَ قُونِية كانت حسَنةَ التنظيم، وكان أصحابُ كلِّ حِرْفةٍ يجتمعون في موضعٍ خاصّ بهم. وقد أقام هو نفسُه عند القاضي ابن قلمشاه في زاويته أثناءَ إقامته في قُونِية. والظّاهرُ أنّ هذا القاضي، الذي كان يُزعَمُ أنّ نسَبَه الرّوحيّ يصلُ إلى الإمام عليّ [كرّم الله وجهه]، رَأَسَ طريقةً للفُتُوّة، كما هي حالُ حُسام الدّين، وكان لديه مريدون كثيرون يرتدون سراويلَ خاصّة. وهذا على الأقلّ يخبرنا بأنّ المولَويّين لم يحتكروا السّوقَ للتصوّف في قُونِية، إذ واصلت طرقٌ وزوايا أُخَر العملَ في هذا الوقت، وهذه الطّريقةُ ربّما لاءمت فئاتِ الحِرْفيّين.

ولأنّ ابنَ بطّوطة في الظاهر فقيهٌ مالكيّ ذو مَيْلٍ إلى التصوّف، كان لديه بعضُ الاطّلاع على هذا المحيط الخاصّ. ومن عَدَم التوفيق، برغم ذلك، أنّ تاريخَه لم يدوَّن إبّانَ رحلاته، بل حُوِّل إلى قصّةٍ في المرحلة مابين عامي ١٣٥٤ و١٣٥٧م، بعد عدّة سنوات من عودته إلى مدينة فاس. فإن كان أخذ أيّةَ ملاحظاتٍ إبّانَ رحلاته، فإنّ تلك المرتبطةَ بالأعوام التي سبقت عام ١٣٤٥م (ومن ضمنها، لذلك، زيارتُه إلى قُونِية) فُقِدت أثناء هجوم [٤٤٢] قراصنة، وهكذا يبدو أنّ ابنَ بطّوطة أملى وصْفَه لقُونِية من الذّاكرة. لا يلتزم وصْفُ رحلته بخطّ رحلته في شكل يوميّات، إذ يقدِّمُ بدلًا من ذلك وصْفًا مركّبًا لكلّ الأماكن التي زارها، وبعضُها زاره أكثرَ من مرّة، لأنّه كان يمرّ بالمكان ثم يعود إليه هكذا عددًا من المرّات. أحسّ ابنُ بطّوطة بأنّه مضطربٌ في أسلوب كتابته، ولهذا السبب أملى خواطرَه على كاتبٍ، هو ابنُ الجَوْزيّ، الذي يومئ إلى أنّه لم يلتزم برواية ابن بطّوطة التزامًا حرفيًا. وهناك أخطاءٌ كثيرة في الوقائع، مثلما يمكن أن نتوقّع

من مؤلّفٍ يجوب بلادًا لا يعرفُها حيث يُتحدَّث بلُغاتٍ أجنبية (تمكُّنُ ابنِ بطوطة من الفارسيّة والتركيّة أمرٌ مشكوكٌ فيه)، ويعترف أحيانًا بأنّه لا يستطيع أن يتذكّر أسماءَ الأشخاص أو الأمكنة. وفي بعض المواضع، كان ابنُ الجَوْزيّ على نحوٍ واضح يعتمد على رحلاتٍ أو آثارٍ جغرافيّة أقدمَ عهدًا، من مِثْل رحلة ابن جُبير. بعضُ المؤلّفين الذين جاؤوا بعْدُ، مثل ابن خلدون، عبّروا عن اعتقادهم بأنّ ابن بطوطة بالغ كثيرًا في روايته.

إحدى الحقائق الرئيسة في شأن قُونية مما يخبرنا به ابنُ بطوطة (Bat 294) وجودُ «تُربة الشيخِ الإمام الصّالح القُطْب جلال الدّين المعروف بمولانا صاحب المقام العظيم». ويذكرُ وجودَ مجموعة في «أرض الرّوم» يعدّون أنفسَهم أتباعًا لهذا الشيخ وهم معروفون باسمه ـ الجلاليّة. ويقدِّم ابنُ بطوطة تبريرًا نظريًا لهذه التسمية موضِحًا أنّ اسْمَ الطّريقة مأخوذٌ من الاسم الأوّل لمؤسِّسها، مثلما هي الحالُ في الأحمديّة (المعروفة اليوم بالرِّفاعيّة) في العراق والحَيْدَريّة في خُراسان. وإذ نأخذُ في الحسبان مِسافةَ العشرين سنةً التي كُتِب فيها الكتابُ والمشكلاتِ المحتملة التي يمكن ابنَ بطوطة، المتحدِّثَ بالعربية، أن يكون قد لَقِيَها في فهم محاوريه الفُرْس والتّرك، تكون دقّةُ ذاكرته وضبطُها من هذه الناحية مشكوكًا فيهما كثيرًا. وإنّ وجودَ مخطوطات للمثنويّ ولأعمالٍ أخرى من مرحلة ما قبلَ زيارةِ ابن بطوطة أو مرحلة قريبة منها موقَّعةٍ بتوقيعِ أشخاصٍ مشهورين بلقب «المولويّ» يثبت في الحدّ الأدنى أنّ بعضَ أتباع الرّوميّ اشتهروا في ذلك الزمان بلقَب المولويّ (مِوْلِوي Mevlevi في النّطْق التركيّ). أحَدُ المقاطع في «مناقب الأفلاكيّ» (Af 958) يتحدّث أيضًا عن زاوية المولويّين في مقطعٍ مرتبطٍ بدورة خلافة أولو عارْف چلبي، الأمرُ الذي يُرجِع استعمالَ هذا التعبير إلى عام ١٣٢٠ م، أو إلى ما قبلَ ذلك، أو في أيّة حال،

حتى إذا كان مصطلحُ «المولويّ» يُستعمَل هنا على نحوٍ منطوٍ على مفارقةٍ تاريخية، إلى ما قبْلَ عام ١٣٥٣م عندما أكمل الأفلاكيّ مؤلَّفه. يؤكّد وصفُ ابن بطّوطة أنّ المولويّين كانوا في ثلاثينيّات القرن الرابع عشر الميلادي ينشطون على غرار ما تنشط الطرق الأخرى؛ كانوا مشهورين ليس فقط في قُونِية، بل أيضًا فيما يبدو في أجزاء أخرى من الأناضول، برغم أنّ ابن بطّوطة لا يصف لقاءهم في مكان آخر.

يتحدّث ابنُ بطّوطة عن زاويةٍ كبيرةٍ مبنيةٍ على المرقد، مفتوحةٍ لكلّ من يأتي ويذهب. ولا يقدِّم تفاصيل، في أية حال، عمّن يرأسُ الطّريقة، أو بماذا يعتقد المولويّون أو كم من المريدين يتردّدون على المرقد. ويروي قصّةً يأخذها من مصادر غير محدَّدة، مُفتتحة بـ «يذكر أنه». وهذا يبعث في نفس المرء انطباعًا بأنه ربّما لم يقم بزيارةٍ شخصية للمرقد؛ وإن كان قد زاره فإنّه لا يبدو يتذكّر الكثيرَ عنه.

[٤٤٣] وواضحٌ من ملاحظاته، في أيّة حال، أنّ شعر الرّوميّ تمتّع بغير قليلٍ من الشّهرة في قُونِية بسبب عمقه. ويقول لنا ابنُ بطّوطة إنّ الناس في المنطقة يبجِّلون كتابًا ألفّه «باللّغة الفارسية وعلى وَزْنِ المثنويّ»، لكنهم لا يستطيعون فهْمَه. وفي ليالي الجُمَع يفسِّرون كتابَ المثنويّ في زواياهم ويدرسونه ويقرؤونه (Bat 294). وجديرٌ بالملاحظة أنّ ابنَ بطّوطة لا يعلّق على شعر معاصر الرّوميّ، العِراقيّ، أو مريدي صَدْر الدّين القُونَويّ. ويذكر، في أيّة حال، قبرَ الفقيه أحمد الذي يُقال إنه أستاذُ جلال الدّين. والفقيهُ أحمدُ هذا يُذكَر أيضًا عدّةَ مرّاتٍ في «مناقب» الأفلاكيّ، حيث يوصف بأنّه مريدٌ لبهاء الدّين، برغم أنّه في الظاهر اشتهر بالورَع. وعندما وافته المنيةُ في عام ١٢٢١م، يُزْعَم أنّ الرّوميّ الشابّ أقام عليه صلاة الجنازة (Af 420)[٤].

بعد عابد چلبي:

تولّى حُسام الدّين واجِد، وهو ابنٌ آخر لسلطان وَلَد وأخٌ غيرُ شقيق لعابد چلبي، إدارةَ الطّريقة للسّنوات الأربع اللّاحقة، إلى أن وافته المنيّةُ في مطلع شباط من عام ١٣٤٢م (نهاية شعبان من عام ٧٤٢هـ). ويقدّم الأفلاكيُّ ستةَ أسطر فقط في شأن هذه الشخصية، وفي مقدورنا أن نفترض أنّ المؤلّف إمّا أنّه لم يكن يعرفه معرفةً واضحة وإمّا أنّه لم يكن يهتمّ به اهتمامًا كبيرًا (Af 992). اللّاحقُ في سلسلة الوراثة كان ابنًا لأولو عارف، هو بهاءُ الدّين أمير عالِم چلبي. أعطاه سلطان وَلَد اسْمَ الأمير العالم، إلى جانب لقب «أمير» (شاهزاده [بالفارسية]، Af 843)، وهكذا نستطيع أنّ نستنتج أن أمير عالِم وُلِد قبل عام ١٣١٢م. رأَسَ أميرُ عالِم الجماعةَ المولويّة على امتداد السّنوات الثماني اللّاحقة اسميًّا فقط، ذلك لأنّه أمضى معظمَ الوقت بعيدًا عن قُونِية (3- Af 992). مسألةُ أنّه كان منهمكًا في نَشْرِ الطّريقة وتقويتها في نواحٍ بعيدة ليس في مقدورنا أن نعرفها، لكنّ گلبينارلي يشير إلى أنّه نظرًا إلى أنّ المرقدَ المولويّ لا يتضمّن شاهدةَ قبرٍ تحدّد مكان دَفْنه، ربّما يكون تُوفِّي خارجَ قُونِية. والمرجّحُ كثيرًا أنّه كان يصحب والدَه، أولو عارف، في أسفاره الكثيرة، فاختار أن يبقى في مكانٍ ما أو طُلِب منه ذلك (GM 132). وعندما كان بعيدًا، يظهر أنّ المولويّين في قُونِية اعتمدوا على أخيه، أمير عادل چلبي، ليرأَسَ الطّريقة (Af 993). وأميرُ عادِل، ابنُ أولو عارف الأصغر، سمّاه سلطان وَلَد أيضًا، إذ سمّاه مظفّر الدّين (Af 843). ومرّةً أخرى، في مقدورنا أن نستنتج أنّه وُلِد قبل عام ١٣١٢م، عندما كان سلطانُ وَلَد على قيد الحياة. ويقدّم گلبينارلي تاريخَيْنِ مختلفين لوفاته، ١٣٦٨م (GM 199) و ١٣٨٣م (GM 133).

أميرُ عالِم الثّاني، ابنُ عابد چلبي، أصبحَ شيخَ المولويّين بعد وفاة أمير عادل چلبي في عام ١٣٦٨م. ويحكي لنا ثاقب دده أنّ أهلَ قُونِية كانوا يطلبون من أمير عالِم الثاني هذا أن يسمّي لهم أبناءهم الذين يُولَدون حديثًا. وعندما وافته المنيّةُ في عام ١٣٩٥م خلَفَه عارف چلبي الثاني، ابنُ أمير عادل، في رياسة الطّريقة المولويّة وترأّسَ الدراويشَ الدّوارين إبانَ حُكْم تيمورلنگ. سافر أميرُ عالِم الثّاني، مثل جَدّه أولو عارف، كثيرًا قبْلَ أن توافيه المنيّةُ في عام ١٤٢١م (GM 134). وفي هذا الوقت، تولّى ابنٌ لأمير عالِم الثاني اسمُه پير عادل چلبي الثاني قيادةَ الجماعة [٤٤٤] المولويّة. وكان يُزْعَم أنّه إبانَ خلافة پير عادل چلبي الثاني بدأت الاحتفالاتُ المولويّة تتّخذ صورةً طقسية، بعد تبنّي بعض المؤثّرات النّقشبنديّة (GM 134-5). وبعد هذا، وبرغم أنّ الطّريقة بقيت مترَكّزةً عند المرقد في قُونِية، ازداد تأثيرُ زوايا إستانبول عندما انتقلت سياسةُ الأناضول إلى الإمبراطورية العثمانية.

التاريخُ اللّاحق للمولويّين

المصادر:

المعلوماتُ التي نمتلكها عن أبناء سلطان وَلَد وأحفاده يأتي معظمُها من الأفلاكيّ الذي أكملَ تأليفَ كتابه «المناقب» في عام ١٣٥٣م (GM 174). تُوفّي الأفلاكيّ في عام ١٣٦٠م وليس لدينا تواريخُ معاصرة لولاية الأجيال اللّاحقة من الچلبيين وشيوخ المولويّة الآخرين. ويقدّم لنا الأفلاكيّ معلوماتٍ شحيحة جدًّا في شأن واجِد وعالِم وعادل الچلبيين وحتّى هذه تُظهِر إضافاتٍ متأخّرة إلى النصّ. ونجدُ قدرًا كبيرًا من

المعلومات المباشرة في شأن بعض الشخصيّات المهمّة في التّاريخ المولويّ في «گُلْشنِ اسرار» لِشاهدي، وهي سيرةٌ ذاتية شعرية فارسية نُظِمت في عام ١٥٤٤م، عندما كان المؤلِّفُ في سنٍّ متقدّمة. ولسُوء الحظّ، لأنّه ينطوي على ذِكْر شُرْبِ المولويّين الخمرةَ وتعاطيهم الأفيون، حدَثَ ابتداءً من القرن السابع عشر تقريبًا أن صار فعليًّا ضمنَ فهرسٍ غير رسميٍّ للكُتب المحظورة بين دراويش المولويّة. ولهذا السّبب، مخطوطاتُه نادرةٌ جدًّا (GM 174).

تاريخُ المولويّين المعروفُ الذي جاء بعْدُ كتبَه ثاقب مصطفى دده (ساكب دده)، الشيخُ المولويّ للزاوية (المولي خانه) في كوتاهية، الذي توفّي في عام ١٧٣٥م. وهذا يتابعُ تاريخَ الچلبيين في قُونِية حيث يتوقّفُ الأفلاكيّ، ويضيف قسمَيْنِ إضافيين، أحدهما حول شيوخ الزوايا المحليّة والآخر حولَ الدراويش المولويّين المشهورين (GM 25). وقد نُشِر هذا الكتابُ في القاهرة في مجلّد من ٦٤٥ صفحة بعنوان: «سفينهٔ نفيسهٔ مولويان» (القاهرة: الوهبية ١٢٨٣ هـ/ ١٨٦٦م). ويبدو يعتمد على معرفة تقليدية شفهية شائعة بين المولويّين. ونظرًا إلى تأخّر هذا المصدر، ليس في مقدور المرء أن يضع قدرًا كبيرًا من الثقة فيه على الأقلّ في شأن القرون الثلاثة التي أعقبت القرنَ الثالث عشر الميلادي؛ فهو حافلٌ بالأغلاط التاريخية ويقدّم گلبينارلي (GM 133-4) أمثلةً للخَلْط الذي وقع فيه ثاقب دده في شأن شخصياتٍ تاريخية من القرن الرابع عشر. وبرغم ذلك، هو المصدرُ الوحيد الذي يقدِّم تاريخًا للمرحلة كلّها (GM 26).

يوجد أيضًا عددٌ من الكتب المكمّلة، ومن ذلك تذكرة الشعراء المولويّين لأسرار محمّد دده (أسرار دده، ١٧٤٨ – ٩٦م)، الذي هو نفسُه عضوٌ في الطّريقة المولويّة وشاعر.

دخلَ أسرار دده الزاويةَ المولويّة في غَلَطة في إستانبول في سني شَبابه ثمّ في العَقْد الأخير من القرن الثامن عشر، تحت إشراف الشيخ غالب، أصبح رئيسَ المِرْجَل «قازانچي باشي» في زاوية غَلَطة، مسؤولًا عن تسليك المبتدئين الملتزمين بخدمة الألفِ يومٍ ويومٍ في المطبخ، التي يُمضونها غالبًا في الخلوة والصّيام. وأيُّ عثمانيّ مثقّف في هذه المرحلة لابدّ أنه درَسَ الفارسية والعربية، إضافةً [٤٤٥] إلى لغته التركية الأمّ. أمّا أسرار دده الاستثنائيّ الجدير بالملاحظة فقد تعلّم أيضًا اللاتينيةَ والإيطالية ونشَرَ معجمًا تركيًا إيطاليًّا، إضافةً إلى تأليفه غزلياتٍ بالتركية (OLP 257-8) تحت تأثير ديوان الرّوميّ. وبتحريض الشيخ غالب أسعد دده (١٧٥٧ – ٩٩م، وانظر في شأنه القسْمَ الذي يحمل العنوان «البلاد العثمانية» في الفصل١١)، الذي انحدر أيضًا من عائلةٍ من المولويّين، عقَدَ أسرار دده العزمَ على تحديث كتاب ثاقب دده وتقديم اختيارٍ من أشعار مشاهير الشعراء المولويّين. ومن عدَمِ التوفيق أنّه يُدخِل في كتابه بعضَ الشّعراء الذين ليسوا مولويّين وأنّه على جهة العموم غيرُ موثوقٍ بالدرجة التي كان عليها ثابت (GM 26).

روايةٌ ملخّصةٌ لكتاب أسرار دده نشَرَها علي أنور بعنوان: «سماع خانۀ أدب» (إستانبول: عالم، ١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م). وقبْلَ هذا بعقودٍ قليلة، ألّف شريف زاده سيّد محمد فاضل باشا (تـ١٨٨٢م) كتابًا حول تاريخ الطّريقة المولويّة عنوانُه «شرح حقائق أذكار مولانا» (إستانبول: مُحْرَم أفندي بُوسنوي، ١٨٦٦م). وبعد ذلك بوقت، ألّفَ محمّد ضياء احتفالچي (١٨٦٥ – ١٩٢٧م) تاريخًا للزاوية المولويّة في يني قاپو (إستانبول: كاروان، ١٩٧٦م)، التي أسّسها في عام ١٥٩٧م كمال أحمد دده (تـ١٦١٧م) (انظر GM 23-28).

وإنّ هذه المصادرَ، ومصادرَ أُخَر قليلة، تؤلّف الأساسَ لتاريخ عبد الباقي

گلبينارلي المدهِش عن «المولويّة بعد مولانا»، الذي اعتمد عليه هذا الفصلُ اعتمادًا كبيرًا في معلوماته. ويمثّل هذا الكتابُ المجلّدَ الثاني في سيرة حياة الرّوميّ لگلبينارلي ويركّز على سلطان وَلَد، وتاريخ الچلبيين، وتاريخ الزوايا المولويّة المختلفة وطقوسها وألبستها وموسيقاها. نُشِر الكتابُ بالتّركية بعنوان:

Mevlânâ dan sonra Mevlevîlik (Istanbul: Inkilap, 1983, 2nd ed.1983).

ترجمةٌ فارسية لهذا الكتاب أعدّها توفيق سبحاني بعنوان: «مولويه بعد از مولانا» (طهران: كيهان، ١٩٨٧م). ويقدّم آيتِن لِرْمِيأوغلو Ayten Lermioglu مقدّمةً موجزةً ومحكمة علمياً للشخصيات الكبيرة في الطّريقة المولويّة في دورها المبكّر ولبعض أتباعها الذين جاؤوا بعدُ في أثره:

Hz. Mevlana ve Yakinlari (Istanbul: Redhouse Yayinevi 1969).

مصدرٌ مفيدٌ آخر في تاريخ المولويّين وطقوسهم يكتبه مؤلّفٌ إيرانيّ دُعِي إلى قُونية في إطار تبادل ثقافي بين إيران وتركية، هو أبو القاسم تفضّلي. كتابُه في موضوع طقوس المولويّين، «سماعِ درويشان در تربت مولانا» (طهران: مؤلّف، ١٣٧٠ هـ.ش/ ١٩٩١م)، يستعير كثيرًا من گلبينارلي، لكنّه يضيف بعضَ ملاحظاته الخاصّة بوصفه شيخًا مولويًّا ممارسًا. ويقدِّم كتابانِ مؤلَّفان بالإنكليزية، هما «الدّراويشُ الدّوّارون The Whirling Dervishes» من تأليف إيرا شمس فريدلاندر

Ira Shems Friedlander (New York: Macmillan, 1975; Albany; NY: SUNY Press,1992)

و«مولانا جلال الدّين الرّومي والدّراويش الدّوّارون Mevlana Celaleddin Rumi and The Whirling Dervishes» من تأليف طلعت سعيد هلمن ومتين أند Talat Sait Halman and Metin And (Istanbul: Dost, 1983; 2nd ed., 1992) مقدّماتٍ مهمّةً وشائقةً في شأن المولويّين واحتفالاتهم.

تأثيرات شيعية في المولويّين:

والِدُ إبراهيم دده شاهدي (١٤٧٠ – ١٥٥٠م)، المؤرِّخُ المذكورُ قبْلُ، درَسَ في إيران وتولّى شيخية خانقاه في مغلة، [٤٤٦] حيث وُلِد شاهدي. تُوفّي الوالدُ عندما كان شاهدي في سنّ العاشرة فقط، وأصبحَ تاجرَ حرير مبتدئًا لبعض الوقت. وأخيرًا ذهب لمتابعة الدراسة في مدرسةٍ في إستانبول، لكنه ترك دراساتِه مشمئزًا من دُنْيويّة المدرِّسين وغرورهم. والحقيقةُ أنّ ذلك أفضى به إلى شُرْب الخمر. وحين عاد إلى مُغْلة أصبح مُريدًا للشيخ بدر الدرين، ثم أصبح مُريدًا مولويًّا في سنّ الرابعة والعشرين من خلال انجذابه إلى باشا چلبي، وهو سليلٌ للرّوميّ (لكنّه ليس واحدًا من الچلبيين في قُونية). صحب شاهدي درويشًا مولويًّا إلى الزاوية المولويّة في اللاذقية، قرْبَ قُونِية، حيث دخل الطّريقةَ وأصبح مربّيًا لابن باشا چلبي، برغمِ أنه لم يستطع أن يتوبَ التوبةَ النّصوح من شرب الخمر. وفي مرحلةٍ متأخّرة نظَمَ قصيدةً في ذكرى اعتلاء أحد الأمراء العثمانيين العرْشَ في منسيا، الأمرُ الذي أفضى بالأمير إلى أن يخصَّ المولويّين بأوقافٍ كثيرة (Holbrook, in LLM 111, 115-18). وإضافةً إلى تاريخ شاهدي الحاكي عن سيرة حياته، ألّف عددًا من المؤلّفات الأخرى بالفارسية والتّركية (انظر الفصل ١١).

لقي شاهدي ديوانه محمّد چلبي (توفّي بعد ١٥٤٥م) في كوتاهية وأصبح مريدَه الخاصّ. هذا «المجنونُ» [ديوانه تعني المجنونَ بالفارسية] محمّد چلبي، وهو حفيدٌ لسلطان وَلَد من خلال ابنته مطهّرة، كان شاعرًا تركيًّا مهمًّا ويبدو أنّه ضمّ العقائدَ الشّيعيّة والحُروفية والقَلَنْدرية إلى ممارساته المولويّة (GM 137-61, LLM 118). زار قبرَ ابن عربيّ وزار أيضًا الزاويةَ البكتاشية في قَرَمان وأخذ عددًا من الدراويش البكتاشيين

معه إلى المزارات الشّيعية في النّجف وكربلاء، ثم من هناك انطلق إلى مقام الإمام الرضا في مَشْهَد (GM 147). ووفقًا لما يقول ثاقب دده، أُهْدِي ديوانه محمّد عَلَمَيْن وقِدْرًا كبيرةً وبعضَ الصّحون من مقام الإمام (آستانه قدسِ رضوى [بالفارسية] أي: العتبة الرّضوية المقدّسة). وقد جلَبَ هذه القدرَ والصّحون، التي بُيِّن بكتاباتٍ عليها أنها جزءٌ من وَقْف مقام الإمام الرضا، إلى قُونِية. واستُعمِلت هذه الأواني في طبخ حلوى خاصّة، شُلّه زرد [بالفارسية]، كلَّ سنة في شهر محرَّم (GM 154). وهكذا من خلال ديوانه محمّد چلبي تخلّل تأثيرُ التشيّع لأوّل مرة الطّريقةَ المولويّة.

في أسفارٍ أخرى، كان ديوانه محمّد يتجوّل في الجبال والوديان، أحيانًا أشعث الشَّعَر وأحيانًا حليقَ شَعر الرأس والوجْه وحتّى الحاجبين، مرتديًا فقط ثوبًا فضفاضًا طويلًا مفتوحَ الصّدْر (التنورة، في التركية)، وعباءةً قَلَنْدَريّة، وأحيانًا قَلَنسُوةً مولوية، وأحيانًا تاجًا من اثنتي عشرة طيّةً يُنسَب إلى شمس تبريز (Tfz 71-4). وباختصارٍ، كان شخصًا متمرّدًا جدًّا يتعاطى الحشيشَ ويشربُ حتّى في المسجد ويسكب الخمرةَ على الجدران بسبب عقائده الملامتيّة (GM 148, 156-7). كان كثيرَ التّرحالِ، ويُزْعَم أنّه أنشأ الزوايا المولويّة في حلب.وبوردور وآكريدور ومصر والجزائر وميديلّي وأماكن أُخَر (GM 161). كذلك حرّرَ إبراهيم كُلْشني من السّجن في مصر (GM 148).

نظَمَ ديوانه محمّد عددًا من القصائد بالتّركية، يعرض گلبينارلي مجموعةً منها (GM 567-96). إحدى هذه القصائد تُبيّن المبادئَ المولويّة للدّوران، وقد تُرجمت إلى الفرنسية بعناية ماريجان [٤٤٧] موله في:

«La Danse extatique en Islam», Les Dances sacrées (Paris: du Seuil, 1963, 248-51)

وإلى الإنكليزية في:

E.de Vitray-Meyerovitch's Rumi and Sufism (Sausalito, CA: Post-Apollo, 1987, 49-51).

وعندما تُوفِّي ديوانه محمّد، حوّل شاهدي زاويةَ السيّد كمال في مُغْلة، حيث كان والدُه شيخًا، إلى زاوية مولوية. تُوفِّي شاهدي في عام ١٥٥٠م في قره حصار ودُفِن بقُرب ديوانه محمّد چلبي، الذي وافته المنيةُ قبلَ ذلك بسنوات (GM 178).

كان سِنانُ الدّين يوسف سينه چاك (تـ ١٥٤٦م) مريدًا آخر لديوانه محمّد چلبي، وكان شيعيًّا مثْلَه. وقد أصبحَ الشّيخَ المولويَّ في الزاوية في ينيجه في مقدونية، حيث وُلِد. وعندما اعترض سينه چاك على محاولةِ لحاكم المدينة لمصادرة الأوقاف المولويّة، أُلقِيت جثّةُ ميّت في بهو الزاوية فأدرك سينه چاك أنّه من الخير له أن يترك المدينة (GM 165). سافر مدةً طويلة، وأصبح مُريدًا لإبراهيم گلشني (تـ ١٥٣٣م) في مصر لبعض الوقت، ثم واصلَ السّفَرَ إلى بيت المقدس حيث بقي بعضَ الوقت في الزاوية المولويّة. ثم من هناك زارَ أضرحةَ أئمّة الشّيعة الاثني عشر، ومن ذلك كربلاء ومشهد (GM 166). وفي عودته ذهب إلى قُونِية، حيث أصبح شيخَ الطّريقة المولويّة. وعندما استقرّ أخيرًا، كان ذلك في إستانبول، حيث وافته المنيّةُ في عام ١٥٤٦م في ناحيةٍ معزولة تسمّى سوتليجة. ويُظهِر شعرُه الفارسيّ الذي لم يُنشَر إلى الآن تأثيرًا حُروفيًّا وشيعيًّا في تفكيره (يازيجي، «دده يوسف سينه چاك» EIr).

وفي العاشر من محرّم عامَ ٩٥٤هـ (٢ آذار، عام ١٥٤٧م)، وهو أوّلُ عاشوراء يلي وفاةَ سينه چاك، مشى تلاميذُه، وعددٌ قليل من المولويّين الآخرين إلى قبره في مقبرة جعفر آباد يحملون معهم نقودًا جُمِعت من كُبراء إستانبول. وهناك أدّوا السّماعَ

المولويّ وشرعوا بإقامة حفلات العزاء الشّيعيّ للإمام الحسين، ومن ذلك ضَرْبُ أنفسهم بالسيوف والخناجر (قمّه زنى ـ بالفارسية) ليجروا دماءهم حزنًا على الإمام الشّهيد. بعد القرن السادس عشر، في أيّة حال، لا نعود نقرأ عن مجالس السّماع التي تُعقَد خارجَ الزوايا (Tfz 73-4).

ألّفَ سينه چاك كتابَيْنِ رائجَيْنِ عند المريدين المولويّين: منتخَبًا من «رباب نامه» لسلطان وَلَد ومنتخَبًا من مثنويّ الرّوميّ. العملُ الثاني، «جزيرة المثنويّ»، وهو اختيارٌ من ٣٦٦ بيتٍ من المثنويّ جمَعَها في عام ١٥٧١م، لقي رواجًا كبيرًا. عددٌ من الشّروح بالتّركية أُعِدّ لاختيار سينه چاك بعناية مؤلّفين من مثل الدرويش الملامتي عبد الله البوسنويّ (تـ ١٦٤٤م)؛ وشيخ المولويّة في سورية عِلْمي دَدِه بغداديّ (تـ ١٦٦١م)؛ والشيخ المولويّ في زاوية غَلَطة غالب أسعد دَدِه (تـ ١٧٩٩م). اختيارٌ آخر من أربعين بيتًا من هذا العمل أَعدَّه إبراهيم جوري (تـ١٦٥٥م تقريبًا)، وشرحَ فيه كلَّ بيتٍ من اختيار سينه چاك بخمسة أبياتٍ من شَرْحه؛ ونُشِر هذا في صورة جزءٍ من كتابٍ عنوانُه «شرح انتخاب» (إستانبول: عامرة، ١٢٦٩هـ/ ١٨٥٢م).

أشعارُ سينه چاك تُظهِره متأثرًا بعِرْفان ابن عربيّ في موضوع وحدة الوجود. إضافةً إلى ذلك، ربّما يُضمِر أيضًا تعاطفًا [٤٤٨] إزاءَ بعضِ عقائد الحُرُوفية (GM 167,596 – 605، وخاصّةً النظْمَ في الصفحة ٥٩٩). ويبدو كذلك أنّه ألهمَ عددًا من مريديه وأتباعه موهبةَ نَظْم الشّعر (GM 167-8).

اعتقادُ المولويّين بمولانا:

في البلدان الإسلامية، كثيرًا ما استُعمِل القرآنُ في الاستخارة أو نوعًا من الأداة لكَشْف الطّالع قبل مباشرة الأسفار أو المعاملات المهمّة أو اتخاذ قرارات أو في حال المرض. فبعد إعلان نيّة الاستخارة، يفتح الإنسانُ المصحفَ من دون قَصْدٍ إلى صفحة معينة ويقرأ آيةً، يكشف إيحاؤها العامُّ أو محتواها العملَ الذي عليه أن يُقْدِم عليه أو يحجم عنه. وقد جرت عادةُ الإيرانيّين على أن يستعملوا ديوانَ حافظ الشيرازيّ: الملقَّب بـ «لسان الغيب»، لأَخْذ الفأل، أمّا بين المولويّين فإنّ المثنويّ وديوان شمس كانا يؤدّيانِ هذا الهدفَ الشعبيّ.

في مخطوطة مكتبة چستربيتي لديوان شمس حاشيةٌ تقول إنّه في عام ١٥٨٥م مَرِضَ درويشٌ اسمه غنچه (فارسية بمعنى «برعم»)، كان لديه تلميذٌ لقبُه بنفشه (فارسية بمعنى «بنفسج») في مصر في بيتٍ شخصٍ اسمُه «محيي». جاء المولويّون هناك لعيادته وبعد محادثةٍ قليلة، قرّروا أخْذَ الفأل لكلّ من حضَر من «ديوان حضرة مولانا الأعظم»، بادئين بالدّرويش المريض «غُنْچه» (Dviii): «فتحْنا الكتابَ فظهرت لنا هذه الصفحة. كلٌّ منّا صاح وحتّى الدرويشُ غنچه ، الذي كان واهنَ الجسم، نهض وبدأ الدورانَ في السّماع. وبعد البدء بالتعرّق، تماثل للشفاء». لماذا؟ لأنّ الديوان فُتِح عندَ بيتٍ يتضمّن ذكرًا لكلّ من «البراعم» و«البنفسج»: فأل رائع، حقًّا.

الچلبيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر:

في القرن الخامس عشر الميلاديّ تُوفّي أحفادُ سلطان وَلَد الكبار وسلّموا الطّريقةَ للجيل اللّاحق. تولّى ابنُ پير عادِل چلبي الثاني، جمالُ الدّين چلبي، الطّريقةَ في عام

١٤٦٠م وبقي متوليًا المهمّةَ لمدّة اثنين وستّين عامًا، حتى عام ١٥٠٩م. وفي عام ١٤٦٦م استولى العثمانيون على قُونِية ومنذ ذلك الوقت عاش الچلبيون والمولويّون تحت الحكم العثمانيّ حتى تأسيس الجمهورية التّركية بعد الحرب العالمية الأولى. والظّاهرُ أنّ جمالَ الدّين چلبي احتفظ بعلاقات مودّة مع السّلطان العثمانيّ بايزيد الثاني (حكَمَ من ١٤٨١ إلى ١٥١٢م)، الذي قام بإصلاحاتٍ وتجديدات لمرقد الرّوميّ في قُونِية وقدّم أيضًا قُماشًا نفيسًا لكي يوضع فوق القبر. وتُظهِر كتابةٌ على القماش النفيس الذي لُفّ به صندوقُ القبر أنّ شخصًا اسمُه مولوي عبد الرحمن بن محمّد الحلبي هو الذي أنجزَ النقشَ أو الكتابة. وهذا منسجمٌ مع السّياسة العامّة لبايزيد في تقديم مراكزَ للطّرق المختلفة (LDL 6).

وهذه السياسةُ كان لها تأثيرها. ويروي دولتشاه الذي ألّف كتابَه في عام ١٤٨٧م أنّ خانقاه مولانافي قُونِية كان أحدَ المراكز الصّوفية الأكثر رونقًا وجمالًا. كان مرقدُ الرّوميّ «مقصِدًا للزوّار وعند الروضة المباركة لمولانا كانت تُهيّأ على الدّوام سُفرةُ الطّعام وتُبسَط الفُرُش وتوقد المصابيح». ويذكر دولتشاه أنّ سلاطين الرّوم وقَفُوا أوقافًا كثيرة على تلك البقعة (Dow 222).

[٤٤٩] السّلطانُ سليمٌ الأوّل (حكَمَ ١٥١٢ ـ ٢٠م) والسّلطانُ سليمان (حكمَ ١٥٢٠ ـ ٦٦م) حكما إبّانَ ولاية خسرو چلبي، حفيد جمال الدّين. وقدّم السّلطانُ سليم عددًا من الأوقاف للمولويّين وزوّدَ المرقد بالماء من خلال نظام الأنابيب. وبنى السّلطانُ سليمان قاعةَ سَماع [سماع خانه ـ بالفارسية] ومسجدًا للمولويّين. كذلك نصَبَ «صندوقًا من المرمر على مرقد مولانا وابنه، ونَقَل الصّندوقَ الخشبيّ لمرقد مولانا وجعَلَه فوق قبر والده، سلطان العلماء» (GM 200-1). ونتيجةً للرّعاية العثمانية نَعِمَ المولويّون، خاصّةً خسرو چلبي، بفترة رفاه وتنعّم.

وعندما تُوفّي خسرو في عام ١٥٦١م، خلَفَه ابنُه فرّوخ چلبي وأُضيفت مدرسةُ قَرَطاي التي كان الرّوميّ يدرّس فيها إلى مِلْكية الچلبي الكبير. ومن ثَمّ، كان الچلبيون الكبار يدرّسون هنا، يتلقّون مُرَتّبًا إضافةً إلى المرتَّب الذي تُدِرّه عليهم أوقافُ الممتلكات المولويّة. السّلطانُ مُراد الثالث (حكَم ١٥٧٤ ـ ٩٥م) رمّمَ أيضًا المجمّع في قُونِية وأنشأ زاويةً مولويّة في أدرنه (GM 202-3؛ Godfrey Goodwin في: LDL, 62). وقد أفضى تبذيرُ فرّوخ چلبي إلى استنفادِ جزءٍ كبير من دُخُول الأوقاف المولويّة وتوجّهِ الچلبيين إلى أملاكٍ وَقْفيّة أخرى حول قره حصار. وفي النهاية، توسّلَ أفرادُ عائلة چلبي الآخرون إلى الحكومة ونجحوا في جَعْلها تقلّص قدراتِ فرّوخ لمدة ثمانية عشر عامًا. ومهما يكن، فالظّاهرُ أنّه بقي شيخًا للطّريقة، من دون أن يُشرف على الإنفاق، حتّى وفاته في عام ١٥٩١م.

ولم يؤثّر هذا، في أيّة حال، في موقف السلاطين العثمانيين الودّيّ إزاء الرّوميّ. فقد نظَمَ السّلطانُ أحمد الأوّل (حكَمَ ١٦٠٣ – ١٧م) قصيدةً بالتّركية تشير إلى أنّه قد قرأ مثنويّ الرّوميّ وتزيّن بمعانيه الشبيهة بالجوهر كما يُزدان بالقُرْط. ويبدو أنّ السّلطانَ أحمد هذا شاركَ في السّماع وشجّع آخرين على متابعة الرّوميّ، سُلطانِ عالَمِ المعنى. بُستان چلبي، الذي كان الچلبيَّ الكبير من عام ١٥٩١ إلى ١٦٣٠م، سافر إلى إستانبول ليتلقّى أفضالَ السّلطان أحمد الأوّل، الذي يبدو أنّه رأى بُستانًا هذا في منامٍ ولهذا السّبب أجلّه إجلالًا كبيرًا (GM 204). ويُزْعَم أنّ بستانًا، خلافًا لما كانت عليه حالُ والده، أنفق أموالًا كثيرة على الفقراء وعلى نَشْر الطّريقة والحفاظ عليها. وقد وسّع المولوي خانه في سورية وعيّنَ قِرْتال دَدِه رئيسًا له، وأمر ببناء المولوي خانه في يني قابو من أجل الشيخ كمال أحمد دده (تـ ١٦٠١م)، والمولوي خانه في گليبولي من أجل الشيخ آغازاده محمّد دده (تـ ١٦٥٣م). وقد نظَمَ رسوخي الأنْقِرويّ، شارحُ

المثنويّ، قصيدةً في مدح بُستان الذي يبدو أنّه كان يحبّه حبًّا جمًّا. وإبّانَ خلافته توسّعت الطّريقةُ توسّعًا كبيرًا، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى رواج طقوس السّماع المولويّ التي تبلورت وأخذت صورتَها في ذلك الوقت، وكان الچلبيون الذين فرّقتهم أساليبُ فرّوخ چلبي وتصرّفاته التبذيرية قادرين على العودة إلى قُونِية (GM 205-6).

وابتداءً من أبي بكر چلبي، ابن فرّوخ چلبي ورئيس الطّريقة المولويّة بدءًا من عام ١٦٣٠م، انقطعت العلاقاتُ الطيّبة مع السّلاطين العثمانيين. ويُزْعَم أنّ ذلك كان بسبب جهوده لإيقاف مُراد الرابع عن الاندفاع [٤٥٠] حولَ مرقد الرّوميّ بطريقة مُهِينة ومُذِلّة، لكنّ الأرجح أنّه بسبب نزاعٍ أكثر تعقيدًا نُفِي أبو بكر چلبي إلى إستانبول، حيث بقي حتّى وفاته في عام ١٦٣٨م (GM 206-14). وحوالي هذا التاريخ، جُلِبت نسخةٌ قديمة جدًّا من رسائل الرّوميّ إلى إستانبول من المرقد في قُونِية، ويبدو أنه أسلمَها مريدٌ مولويّ إلى المولوي خانه في يني قابو في صورة وَقْف.

وفي هذه المرحلة حُوّلت إدارةُ شؤون المولويّين إلى عارف چلبي الثالث من قره حصار، الذي كان من أحفاد الرّوميّ من جهة أمّه، لكنّه من ناحية أخرى لم يكن مرتبطًا بأبي بكر چلبي، مؤلّفًا هكذا الانقطاعَ الأوّل في النّسب الأُسْريّ لشيوخ المولويّين الكبار (GM 213). تولّى قيادةَ الجماعة لأربع سنوات امتدّت حتّى وفاته في عام ١٦٤٢م، وهو الوقتُ الذي أُرجعت فيه وظيفةُ الچلبيّ الكبير إلى حفيدٍ لفرّوخ چلبي، هو حسين چلبي. ومرّةً أخرى، تُشير المصادرُ إلى جدالٍ ونزاعٍ حول خلافته (GM 214-15).

وعندما تُوفّي حسين چلبي في عام ١٦٦٦م، تولّى عبدُ الحليم چلبي بعد ذلك مباشرةً إدارةَ المولويّين حتّى وفاته في عام ١٦٧٩م. وإبّانَ خلافته استطاع بعضُ علماء الدّين إيقافَ

حفلات السَّماع في الزوايا الصّوفية المختلفة لبعض الوقت. وبعده جاء بستان چلبي الثاني، أو الچلبي الأسود (قره بستان)، وهو وصفٌ لبشَرته السوداء. وإبّانَ ولايته، في عام ١٦٨٤م (١٠٩٥هـ)، أُعطِي إذنٌ بالسَّماع من جديد (GM 215-18). ومهما يكن، فإنّه بسبب الشكاوي من أنّ الچلبيّ لا يدفع الضرائب، دُعِي بُستان الثاني أخيرًا إلى الالتحاق بالجيش من جانب السّلطان سليمان الثاني. ولم يهدّئ هذا الوضعَ في أية حال؛ فإنّه نتيجةً للشكاوي المستمرّة لخصومه، أُلغِي المرتَّبُ والوظيفةُ التدريسية المأجورة للچلبيين ونُفِي بُستانُ الثاني إلى قبرص. خلَفَه عمُّه جلال چلبي في رياسة الطّريقة، لكنّه بعد ثمانية عشر يومًا فقط ثبَتَ عدَمُ كفايته وحلّ محلَّه صدْرُ الدّين چلبي. وبعد انقضاء أربعين يومًا فقط في قبرص، تلقّى بستان چلبي الثاني عفوًا وعاد إلى قُونِية (GM 218-19).

وعلى نحوٍ ساخِر، هيّأت هِزّة أرضية لرَأب الصَّدْع في علاقة الچلبيين بالحكومة العثمانية. فعندما تصدّعت القُبّةُ القائمة فوق مرقد الرّوميّ في قُونِية، أمر السّلطانُ مصطفى الثاني بأن يُعمّر البناءُ على نفقة الحكومة. وقد أُكملت هذه الترميماتُ في عام ١٦٩٨م (GM 220).

المولويّون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر:

تولّى صدْرُ الدّين چلبي، ابنُ بستان الثاني، قيادةَ الجماعة المولويّة عند وفاة أبيه في عام ١٧٠٥م. ومرةً أخرى وجدَ الچلبيّ الكبيرُ نفسَه على نزاع مع الحكومة، وهذه المرّةَ حول استعمال الصّوف أو الحرير في القلانس الاحتفالية. دُعِي صدْرُ الدّين إلى إستانبول لكنه أحسّ بالمرض وهو في الطّريق، ثم في أثناء العودة إلى قُونِية توفّي في عام ١٧١١م (GM 220).

تاريخُ ثاقب دَدِه ينتهي قريبًا من هذا التاريخ، وبرغم أنّه يقدِّم قدرًا كبيرًا من المعلومات المغلوطة في شأن أمورٍ لم يكن شاهِدَ عيانٍ لها، يزوّدنا على الأقلّ ببعض الرّوايات الأسطورية. وليس لدينا روايةٌ عامّة أخرى في شأن المولويّين في السّنين اللاحقة.

ينجح گلبينارلي [٤٥١] في تجميع ثروةٍ من المعلومات من المصادر الوثائقيّة والمكتوبة الأخرى، ومن اليقينيّ أنّه بمساعدة السّجلّات العثمانية والسّجلّات الخاصّة بالزوايا المولويّة وروايات الرحّالة الأجانب والمراقبين المعاصرين سيكون ممكنًا تقديمُ توثيقٍ دقيق مقبول عقليًّا لتاريخ المولويّين في القرون الثلاثة التي أعقبت القرن السابع عشر.

إحدى الوثائق تُظهِر لنا أنّه بعد وفاة أبي بكر چلبي الثاني، نشب خلافٌ حول من سيصبح الچلبيَّ الكبير اللّاحق، مع ادّعاء ثلاثين أو أربعين عضوًا من السلالة الچلبية هذا الحقَّ. وفي يوم الأحد الثاني والعشرين من أيّار عامَ ١٧٨٥م انعقدت محكمةٌ مؤلّفةٌ من الصّدر الأعظم العثمانيّ شاهين علي باشا (تـ١٧٨٩م) وقضاةٍ كثيرين في إستانبول في حضور المدّعين المتنافسين. مُنْشِدُ المثنويّ في قُونِية رُفِض بسبب أنّه كان غنيًّا جدًّا. الشّيخُ المولويّ لقَرَمان رُفِض بسبب أنّه كان مستقِلًّا جدًّا من الناحية السياسيّة. فزكّى كلاهما الحاجَّ محمّد أفندي، ابنَ إسماعيل، الذين عُيّن الچلبيَّ اللّاحق. أولئك الذين خالفوه أُرسِلوا إلى المنفى (GM 221).

كان محمّد چلبي محظوظًا في إدارة شؤون الطّريقة المولويّة إبانَ حكم السّلطان سليم الثالث (حكَمَ ١٧٨٩ ـ ١٨٠٧م)، الذي هو نصيرٌ وداعِمٌ قويّ للمولويّين. وبرغم ذلك عارضَ إصلاحاتِ السّلطان سليم الثالث وطالب بأن يستأثر بدُخولِ الأوقاف المولويّة، التي سُلّمت في النهاية إلى المولويّين (GM 222-6). وفي هذا الوقت، استَعملت

الزوايا المولويّةُ في إستانبول فعليًّا نفوذًا أكبر من زاوية قُونِية، بفضل قربها من العاصمة العثمانية والتيارات العقلية السائدة آنئذ.

عندما توفّي محمّد چلبي، خلَفَه ابنُه سعيد هَمْدَم چلبي في ١٨ آذار من عام ١٨١٥م. وبعد ثلاثة أسابيع ذهب إلى إستانبول ليقابل الصّدرَ الأعظم، الوزير العثماني، الذي منحَ عددًا من ألبسة الفَرْو الجميلة للچلبيين إضافةً إلى مبلغٍ من النقود. ثم بعد حوالي شهر، تقدّم همدم چلبي إلى أسْكُدار مع عددٍ من الشيوخ والدراويش المولويّين (GM 226). وعندما ذهب العثمانيون إلى الحرب مع روسية، ترك سعيد همدم صالحَ دده، شيخَ بورصة، على سياسة المولويّين ورأَسَ هو فريقًا رمزيًّا من تسعة دراويش للقتال في الجيش. عددٌ إضافيّ من الدراويش المولويّين من قره حصار وبورصة التحق أيضًا بالجيش (GM 227).

يؤكِّد شريف ماردين (OxM) أنّه بعد أن بدأ العلماءُ العثمانيون يمنعون تدريسَ الفارسية في المدارس التّركية، ربّما وقع المولويّون تحت شبهة دَعْمِ الصفويّين الأعداء في إيران. وابتداءً من القرن السابع عشر، في أيّة حال، كان المولويّون مؤثِّرين في البلاط العثمانيّ وفي دوائر القَصْر. وفي القرن التاسع عشر، كان الچلبيُّ الكبير للطّريقة المولويّة «مقلِّدَ سيف الفروسية» في حفل تنصيب كلّ سلطانٍ عثمانيّ جديد.

وقد أحسّ السّلطانُ سليم الثالث (حكَمَ ١٧٨٩ ـ ١٨٠٧م) بانجذابٍ قويّ إلى المولويّين حتى إنه ألّف أحدَ الأدوار الموسيقية المصاحبة من أجل الطّقوس المولويّة، وهو دَوْرُ «سوزِ دل آرا»، الذي دوّنه على «النّوته» الشيخُ عبد الباقي ناصر دده (١٧٦٥ – ١٨٢١م) في عام ١٧٩٤ م (Walter Feldman في LDL، ١٨٩). وقد تمتّع [٤٥٢] المولويّون على النحو نفسه بعطْف السلطانَيْنِ عبد المجيد (حكَمَ ١٨٣٩ – ٦١م) وعبد الحميد الثاني

(حكَمَ ١٨٧٦ ـ ١٩٠٩م)؛ أمّا السلطانُ عبد العزيز (حكَمَ ١٨٦١ – ٧٦م) فقد كان هو نفسُه عضوًا ممارسًا في الطّريقة المولويّة، برغم أنّه بعد أن زار أوروبّة الغربية راقه النموذجُ الفرنسيُّ في التعليم العامّ أكثرَ من النماذج الإسلامية التقليدية. وبرغم ذلك، استمرّ الدّعمُ العثمانيّ الرسميّ للمولويّين حتى تحت حكم محمّد الخامس (حكَمَ ١٩٠٩ ـ ١٨م)، برغم أنّ بعض المولويّين يبدو أنّهم دعموا الأتراكَ الشّبان في انتفاضتهم في عام ١٩٠٨م.

لم يكن العثمانيون محبّين للطّرق الصّوفية كلّها على نحوٍ متساوٍ. ففي عام ١٨٢٦م، وتحت الإصلاحات العسكرية للسلطان محمود الثاني (حكَمَ ١٨٠٨ – ٣٩م)، قُمِع الإنكشاريون والبكتاشيّون وحُوِّل كثيرٌ من وظائفهم العامّة والعسكرية إمّا إلى المولويّين وإمّا إلى النقشبنديّين (Raymond Lifchez، في LDL,7). الأوقافُ التي قَدّمت الصيانةَ والمحافظة على كثير من التكايا والمدارس والممتلكات الأخرى تأذّت أيضًا إبّانَ حكم السّلطان محمود الثاني والإصلاحات اللّاحقة المسمّاة «التنظيمات». إصلاحاتٌ أخرى اشتملت على استبدال الطربوش بالعِمامة وذلك جزءٌ من قانون لباسٍ أحدث وأكثر دلالةً على المساواة. الإحساسُ بأنّ الدراويش مثّلوا نوعًا من «الطبقة الطفيلية» (ج.ر.بيرنز J.R.Barnes، في 41 – 40 LDL)، بأوقافهم المربحة التي تستنزف الخزينةَ العامّة، سيفضي في أَخرةٍ إلى إلغاء الطّرق الصّوفية كلّها تحتَ حُكْم أتاتورك في عام ١٩٢٥م.

أنشأ همْدَم چلبي، ربّما استجابةً لهذا النّوع من الامتعاض، مكتبةً عامّةمن الكُتب التي كانت قبلُ في المجموعة الخاصّة للچلبيّين (GM 228). وبعد وفاة همدم چلبي في عام ١٨٥٨م، حلّ محلّه ابنُه محمّد صدر الدّين چلبي الثاني رسميًّا في ١٢ نيسان من عام ١٨٥٩م. وعندما تُوفّي هذا الأخيرُ في عام ١٨٨١م، أرسلَ الچلبيون برقيةً يطلبون فيها أن

يعيِّن شيخُ الإسلام أخاه الأكبر، إبراهيم فخر الدّين، الذي كان شيخَ المولويّين في مغنيسيا، في مرتبة الچلبيّ الكبير. لكنّ إبراهيم تُوفّي بعد سنةٍ واحدة فقط فتولّى أخوه، مصطفى صفوت، مباشرةً وظيفةَ الچلبيّ الكبير حتى وفاته في عام ١٨٨٧م. فخلَفه عبدُ الواحد چلبي، وهو ابنٌ آخر لهمدم، وعَلَويّ مخلص. واشتهرَ عبدُ الواحد بـ «أبي الفقراء» بسبب سخائه في الصّدقات؛ إذ كان يزور البيوتَ الفقيرة متستّرًا كلَّ شهر ليقدِّم المعونات المالية. وتقدِّمُ صورةٌ زيتية لحفل سماعٍ في زاوية غَلَطة أقيم في ٢٤ تموز من عام ١٨٨٨م وحضره كثيرٌ من شيوخ المولويّة الكبار، وكذلك بعضُ موظّفي الحكومة، صورةً لعبد الواحد چلبي (استُنسخت بالأسود والأبيض في LDL 277).

وفي هذا الوقت أصبح المولويّون منهمكين جدًّا في المسائل السياسية التركية. كان محمّد رشاد، أخو عبد الحميد الثاني، عضوًا في الزاوية المولويّة في غَلَطة وفي إستانبول. في عام ١٨٩٦م قامت جمعيةُ الاتّحاد والترقّي بانقلابٍ فاشل لإحلال محمّد رشاد محلَّ عبد الحميد على عرش السّلطنة. وقد عمِلَ المولويّون في غَلَطة قناةَ اتصالٍ للتّوفيق بين جمعية الاتّحاد والتّرقّي، وهي ذراعٌ للأتراك الشّبان، ومحمّد رشاد. المولوي خانه في يني قابو كانت أيضًا [٤٥٣] توزّع منشوراتِ جمعيّة الاتّحاد والترقّي. وفي عام ١٨٩٩م تحالف شيخُ المولويّة في إزمير، رشاد أفندي، مع الأتراك الشّبّان فاعتُقل ونُفِي بسبب إزعاجاته. في حوالي عام ١٩٠١م حاول الدرويشُ المولويّ طاهر دده أن يواصلَ نَشْرَ الصحيفة المحظورة رسيمْلي گزت Resimli Gazete، الناطقة باسم الأتراك الشّبّان. شيخٌ مولويّ آخر، هو محمّد أفندي، نُفِي هو وأصحابُه من الأتراك الشّبّان إلى أنْقِرة. وفي عام ١٩٠٨م مضى الچلبّي الكبير، الخائفُ على حياته، إلى حدّ أن يطلب اللجوءَ السياسي من نائب القنصل البريطانيّ في قُونية.(٥)

على التقدير الأقلّ، نجحت ثورةُ الأتراك الشّباب في عام ١٩٠٨م في حَمْل السّلطان عبد الحميد الثاني على أن يعترف من جديد بالدستور المعلّق. وفي السابع عشر من كانون الأوّل عامَ ١٩٠٨م بدأ البرلمانُ التركيّ بالانعقاد وفي النهاية، في ٢٦ نيسان من عام ١٩٠٨م خُلِع عبدُ الحميد من عرش السّلطنة. ونُصِّب أخوه، محمّد رشاد الخامس، وهو عضوٌ في الزاوية المولويّة في غَلَطة، سلطانًا للحكومة الدستورية.

نعود الآنَ إلى خلافة الچلبيين داخلَ الطّريقة المولويّة، إذ توفّي عبدُ الواحد في عام ١٩٠٧م وخلَفَه ابنُه عبدُ الحليم چلبي الثاني. وبعد سنواتٍ قليلة فقط، عُزِل عبدُ الحليم، بسبب أسلوب حياته الشخصية، كما يقول گلبينارلي . فحلَّ محلَّه في عام ١٩٠٩م محمّد بهاء الدّين ولَد چلبي، الذي يُفترض أنّه سليلٌ للرّوميّ فقط من جهة أمّه، برغم أنّه كان يحاول إثباتَ غير ذلك (GM 228-9). أيّدَ بهاء الدّين وَلَد چلبي جمعيّةَ الاتّحاد والترقّي وكان له فيما بعد أن يقود فريقًا من المولويّين إلى سورية إبانَ الحرب العالمية الأولى، لم يحقِّق أكثرَ من المرض والوفاة لعددٍ من شيوخ المولويّين. ومع هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى ووفاة محمّد رشاد الخامس (حكَمَ ١٩٠٩ – ١٨م)، نُحّي بهاءُ الدّين وَلَد چلبي من رياسة المولويّين وأُرْجِع عبدُ الحليم مرّةً أخرى الچلبيَّ الكبير (GM 230) في الثالث من حزيران عامَ ١٩١٩م (GM 233).

الاضطرابُ السياسيُّ الذي شهدته هذه المرحلةُ يُعْكَس في الظروف القلقة لإدارة شؤون الطّريقة المولويّة، برغم أنّ النزاعات على التحكّم بالأوقاف التي يديرها المولويّون كانت أيضًا ذاتَ تأثير (GM 323-4). وتعبّر مُسَوَّدةُ رسالةٍ كتبها عبدُ الحليم ووجّهها فيما يبدو إلى القوّات البريطانية عن عدم رضاه عن مشاركة المولويّين في الجهد الحربيّ،

مُوضِحًا أنّ المولويّين لا ينبغي أن يورّطوا أنفسَهم في نزاعات عِرقيّة ودينية، بل عليهم أن يركّزوا بدلًا من ذلك على الخدمة الاجتماعية والفكرية للعالَم (GM 232). وتَدينُ رسالةُ عبد الحليم أيضًا جمعيةَ الاتّحاد والترقّي وتُوضِح أنّه، برغم أنّه تعاونَ مع الأتراك الشبّان لما يقرب من ستة أشهر، أدرك حالًا أنّهم يسيرون في الاتّجاه الخاطئ. ويشكو عبدُ الحليم أيضًا من أنّه قد عُزِل من دون أيّ تبريرٍ دينيّ أو شَرْعيّ، و يحاول أن يُثبت أنّه يتمتّع بتأييد أهل قُونِية (GM 232-3). وقد أعلنت الصّحفُ نبأَ إعادته إلى منصب الچلبيّ الكبير في آخر الربيع من عام ١٩١٩م.

[٤٥٤] اختيرَ عامل چلبي، ابنُ يعقوب چلبي، لتولّي المنصب في عام ١٩٢٠م، لكن المنيّةَ وافته في تلك السنة نفسها فاستعاد عبدُ الحليم وظيفةَ الشّلبيّ الكبير، ليُخْلَع مرّةً أخرى في عام ١٩٢٥م لمصلحة بهاء الدّين ولَد. وكلٌّ من عبد الحليم وبهاء الدّين انتُخب للبرلمان العثمانيّ لبعض الوقت، لكن تركية أُعلِنت جُمهوريةً بعد وقت قصير من ذلك وحُظِرت الطّرقُ الصّوفية في عام ١٩٢٥م. فانتهت وظيفةُ الچلبيّ الكبير عند هذه النقطة، برغم أنّ الوظيفةَ نُقِلت إلى سورية لبعض الوقت، قبل أن تُطرد من هناك. بعضُ المولويّين مارسَ بعد ذلك نوعًا من التأثير السّاحِر للجماهير في قُونِية أو إستانبول، برغم أنّ البِنيةَ الهرميّة للمولويّين قد تقوّضت أركانُها على نحو طبيعيّ منذ أن مُنعت الطّرقُ الصّوفية من العمل. الشّخصياتُ الرئيسة في النصف الثاني من هذا القرن تتمثّل خاصّةً في سليمان لوراس دده (تـ ١٩٨٥م)، وجلال الدّين چلبي (تـ ١٩٩٦م)، وحسين توپ (پوست نشين ـ لقب فارسيّ بمعنى «الجالس على الجِلْد») ونائل كيسوفا (شيخ غلَطَة) والشيخ الحاليّ من قُونِية، فاروق هَمْدَم چلبي.

انتشارُ المولويّة وعلاقتُها بالطُّرق الأخرى:

انتشرت شعبيةُ الرّوميّ على امتداد العوالم الناطقة بالفارسية والتركية ليس من خلال البِنى المؤسَّسية، بل بفضل شِعره. ولم تنتشر الطّريقةُ المولويّة على نطاق واسع مثلَ كثير من الطّرق الصّوفية المهمّة وبقيت محصورةً في جزئها الأعظم في البلاد العثمانية. وبرغم أنّ الرّعاية الرسمية قد تكون مفيدةً جدًّا للطّريقة الصّوفية باجتذاب مريدين ذوي نفوذ وبتقديم العَوْن في اكتساب ممتلكاتٍ أو أوقاف، يمكن أيضًا أن تُحدِث بعضَ القيود. ويعزو جمال إلياس (OxE) عجْزَ الطّريقة المولويّة النسبيّ عن اجتذابِ مريدين رسميين جديدين وإنشاءِ مراكز خارجَ الدّيار العثمانية إلى اشتهارها بأنّها حليفٌ للدولة العثمانية. وعندما أنشأ الصفويّون قوّةً في إيران في القرن السادس عشر، معتمِدين في المقام الأول على المحيط الصوفيّ في نصرتهم، لُطِّخ المولويّون بارتباطهم بالبلاط العثمانيّ. ولعلّ هذا الأمر، مضافًا إلى كون الرّوميّ سُنيًّا، أفضى إلى أن ينظر الصفويّون المتحمّسون للتشيع إلى نشاط المولويّين بارتياب. ومهما يكن فإنّ هذا لا يفسِّر على نحوٍ مقنع مبعثَ عدَمِ انتشار الطّريقة المولويّة شرقًا وصولًا إلى إيران أو الهند في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، قبل أن تغدو شديدةَ الارتباط بالبلاط العثمانيّ.

أنشئت الزوايا المولويّة في المناطق التي فتحها العثمانيون، مثل اليونان والبوسنة وأجزاء أخرى من البلقان. بل أُنشئت الزوايا المولويّة في طرابلس والقدس، برغم أنّه في المشرق عمّق المولويّون جذورَهم فقط في دمشق، حيث درس الرّوميّ وحيث توارى شمسٌ في غَيبته الأولى، وفي المناطق القريبة من حمص وبيروت.

وفي عشرينيات القرن العشرين، يلاحظ س.و. زويمر S.W.Zwemer في سياق

ملاحظاته حولَ الطّريقة البكتاشية في بُلغارية أنّ المولويّين أيضًا كانوا نشِطين في هذه المنطقة («الإسلامُ في جنوب شرقيّ أوروبة»، The Moslem World ١٧ [١٩٢٧م] : ٣٣١ – ٥٨).

[٤٥٥] ومهما يكن، فإنّه وفقًا لما يقول ناتالي كلاير Nathalie Clayer في:

Mystique, état et sociéte: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours (Leiden: Brill, 1994)

لم يكن للمولويّين نفوذٌ واسعُ الانتشار في بلاد البلقان (ص ٣٥). فرعُ الطّريقة الخَلْوتيّة الذي تبلور حول إبراهيم گلشني صار ذا تأثير في إستانبول وفي جنوبيّ اليونان وكريت (ص٩٦). واحتلّت الطّريقةُ الخَلْوتية منزلةً متوسّطة بين خوارق الطّريقة الرفاعيّة وابتداعيّات البكتاشيين وتوجّه المولويّين نحو العِلْية والصّفوة. جاء گلشني إلى ديار بكر من تَبريز بعد غلَبة الصفويّين ثم دعاه فيما بعدُ إلى إستانبول السّلطانُ العثمانيّ سليمان. وهناك ألّف كتابًا اسمُه «المعنويّ» على غرار «مثنويّ» الرّوميّ، أهداه، بعد التحقّق من خُلوّه من البِدَع، إلى شيخ الإسلام كمال باشا زاده. وهكذا، وبرغم أنّ المولويّين لم ينتشروا فعليًّا انتشارَ بعض الطّرق الأخرى، كان معظمُ الطّرق الصّوفيّة العثمانية في أيّة حالٍ مدينًا للرّوميّ على نحوٍ أو آخر.

وقد أحصى أوليا چلبيّ (١٦١٤ – ٨٢م)، الذي جمعَ إحصاءاتٍ عن الأبنية في إستانبول في عام ١٦٣٥م بطلبٍ من السّلطان محمّد الرابع، أكثرَ من ٥٠٠ تَكيّة (لابدّ من أنّ بعضها كان بدائيًّا تمامًا) فيها ما مجموعُه ٦٠٠٠ حُجرة للدراويش (Lifchez, in LDL,89). وتبعًا للتقارير الإحصائية التي أعدّها كلاوس كريزر Klaus Kreiser، كان هناك بين ٢٠٠٠ و ٣٠٠٠ تَكيّة على امتداد الأناضول ورومليا في القرن التاسع عشر، و٣٠٠ تكيّة في إستانبول، كان معظمُها معمورًا دائمًا. وفي إحصاء عام ١٨٧٠م تبيّن أنّ ١٨٢٦ رجلٍ إستانبوليّ ـ ربّما ١٪ من مجموع

السّكان الرّجال البالغين ـ مسجَّلون بوصفهم مُقيمين في حُجَر الدّراويش في إحدى الزوايا المختلفة. وتتوزّع الأرقامُ على النحو الآتي، مشيرةً إلى أنّ المولويّين كانوا ثانيةَ كُبرى الطّرق في إستانبول: ٥٢٥ من النقشبنديين، و ٣٠٠ من المولويّين، و ١٩٩ من السُّنْبُليين، و ١٧٣ من القادريّين. كان ٦٠,٠٠٠ رجلٍ إستانبوليّ مرتبطين بالطّرق، لكنّهم لم يكونوا يعيشون في زاوية. الزّاويتانِ المولويّتان في الباب الجديد (١٣٩ مقيم) وغلَطَة (٨٥ مقيمًا) مصنّفتانِ أكبرَ زاويتي إقامة في إستانبول (LDL 49.51-2).

وبين عامي ١٨٢٠ و ١٩٢٠م ، وفقًا لإحصائيّات العضوية في تكايا إستانبول، لم يكن هناك إلّا ما يقرب من ألفي عضو رسميّ في الطّرق الصّوفية، ممثّلين بذلك حوالي ٣ ٪ من السكان المسلمين في المدينة. ومن هؤلاء، كان ٣٠ ٪ من النقشبنديين و ٢٠ ٪ من المولويّين و١١ ٪ من السُّنْبُليين و ٧ ٪ من الرفاعيّة و٥ ٪ من الخَلْوتية. وتشيرُ هذه الأرقامُ إلى أنّه في المتوسّط كان في إستانبول في هذه المرحلة أربعُ مئة مولويٍّ فعّالٍ على نحو مستمرّ تقريبًا.

وعلى النحو نفسه، اختفى المولويّون في جنوبيّ أوروبة، ما عدا ما عليه الحالُ في يوغسلافية. وآخِرُ ذِكْرٍ للطّريقة المولويّة في ألبانية يرجع إلى عام ١٩٠٧م. وفي البوسنة والهرسك كانت هناك تكيّة مولويّة في ناحية بباسا في سارايِيفو (تكية نه بندباشي) أُهمِلت في عام ١٩٢٤م تقريبًا ثم هُدِمت أخيرًا في عام ١٩٥٩م. وفي يوغسلافية، يُتحدَّث عن مراكز مولويّة بعد العثمانيين في اسكوپلجه Skoplje وشتيب Štip وبيتولج Bitolj وفلس Veles، لكنّه في عام ١٩٣٩م لا يُذكَر إلّا مركزٌ واحد في مقدونية. إسماعيلُ، آخِرُ شيخٍ مولويّ في زاوية بك Pec، ذهب إلى [٤٥٦] تركية بعد عام ١٩٤١م، وحقّي، آخِرُ شيخٍ مولويّ في اسكوپلجه، هاجر إلى تركية في عام ١٩٥٤م. وبرغم أنّ المولويّين لم يعودوا

فعّالين في اليونان، يذكر فروزانفر أنّه كان ما يزال هناك خانقاه في قبرص يُطبّق منهجَ الرّوميّ في السّماع في هذا الوقت تقريبًا[٦].

وفي فلسطين وسورية في القرن السابع عشر الميلادي، كان المولويّون يعملون على نحوٍ فعّال جعَلَهم يستحقّون رسالةً من إحدى وأربعين صفحةً خاصّة بهم، كتبها الشّيخُ عبدُ الغني بن إسماعيل النّابلسي (١٦٤١ – ١٧٣١م) ونُشِرت بعنوان **«كتابُ العقود اللؤلئية في طريق السادة المولويّة»** (دمشق: التّرقّي، ١٩٣٢م؛ وهناك طبعة ثانية). نشطت مراكزُ مولويّة في حلب وطرابلس واللاّذقية وأنطاكية وحمص ودمشق والقدس.

وفي أوائل عام ١٥١٦م زار السّلطانُ سليم الشّيخَ أخفش زاده، شيخَ الزاوية المولويّة في القدس، التي يَظهر أنّها بُنيت في موقع كنيسة القدّيس أغنس St.Agnes الصّليبية. ويحتوي هذا المركزُ المولويُّ على مسجدٍ ومدرسة ومطبخ. وفي عام ١٥٨٦م بنى خُداوردي أبو صَفَّين «خانقاه» فوقَ المسجد، كان المولويّون المقدِسيّون يؤدّون فيه السّماع. وقد زار النابُلسيّ هذه «التكيّة» المولويّة في عام ١٦٩٠م. وشاهد سماعَ المولويّين من كرسيّ التّشريف وبعد ذلك ذهب إلى المقهى. وإذ تأثّر كثيرًا بالتجربة وبالفنّ المعماريّ والزّينة اللّذين شاهدَهما في هذا المركز، نظَمَ قصيدةً لإحياء ذكرى هذه التجربة.

يذكرُ أوليا چلبي هذا المسجدَ المولويّ نفسَه في مدينة القدس القديمة، في المنطقة العثمانية المجاورة قربَ بوّابة دمشق. وتكشفُ السّجلاّت عن أنّ الجماعة المولويّة هنا كانت تعيش في رَغَد نسبيًّا في القرن السابع عشر. وقد وقَفَ الحاكمُ العثمانيُّ محمّد باشا بستانًا للمولويّين، وعيّن أحمد أفندي، شيخَ المولويّة في القدس، قيّمًا عليه. وفي عام ١٦٨٨م كان لدى المولويّين في القُدْس دَخْلٌ يفوق ٢,٠٠٠ قرش من أوقافهم من الدّكاكين والبيوت.

كان شيخُ المولويّين في القُدْس يُعَيَّن عادةً من طرابلس في لبنان. وقد رُمِّمت زاويةُ القدس في عام ١٧٢٥م وبقي وقْفٌ مُهِمّ يُرْصَد لهذه المِلْكية في عام ١٨٤٣م عندما رَأَسَ الشّيخُ محمّد الجماعةَ المولويّة. وواصل المولويّون في القُدْس إجراءَ السّماع في هذا المركز الخاصّ في أيّار من عام ١٩٦٧م، لكن قواتٍ إسرائيلية احتلّت المنطقةَ المجاورة في حزيران من تلك السنة إبّانَ حرب الأيام السّتّة. شيخُ المولويّين المقدسيين في ذلك الوقت، عادل بن أحمد، تَرَكَ المدينةَ نهائيًا وبقيت جماعةُ المولويّين من دون مرشد. النّشاطُ المولويّ في القُدْس توقّف حالًا، برغم أنّ الجامعَ المولويّ ما يزال موجودًا والمدرسةُ المولويّة المرتبطة به تُتّخذ الآنَ مدرسةً ابتدائية(٧).

التكيّةُ المولويّة في دمشق واصلت عملَها حتّى عام ١٩٦٥م تقريبًا، عندما تُوفّي شيخُها فائق بيك(٨). والحقيقةُ أنّه بعدَ إغلاق الزوايا في تركية في عام ١٩٢٥م، جاء الچلبيُّ الكبير للمولويّين محمّد باقر چلبي، ابنُ عبد الحليم، إلى حلب وأنشأ سُلطةً لإدارة الزوايا المولويّة خارجَ تُركية. اتهمتْه حكومةُ سورية بالتجسّس أو بالعمل عميلًا لتُركية وطردتْه في عام ١٩٣٧م.

[٤٥٧] أخوه، سليمان واحِد چلبي، رأَسَ المولويّين السّوريين بعد هذا. وعندما تُوفّي محمّد باقر في إستانبول في عام ١٩٤٣م، لم تُقِرَّ الحكومةُ السّورية الجديدة سليمانَ واحِد وأُلغيت وظيفتُه رئيسًا للطريقة رسميًّا في عام ١٩٤٤م (GM 234).

زار حشمت مؤيَّد الأستاذ في جامعة شيكاغو زوايا المولويّين في سورية في عام ١٩٩٣م. ويَذكر أنّ الزّاويةَ في دمشق، في الجانب الآخر من محطّة السكك الحديدية، تودّي الآنَ وظيفةَ جامعٍ صغير. وقد وَجَدَ مؤيّد شيخَ المولويّين، أو مرشدَهم، وهو من

سُلالة الرّوميّ، جالسًا خارجَ المبنى يبيع سِلَعًا وأدواتٍ ضئيلة القيمة. وعندما سُئِل الشّيخُ، عبّر عن التشاؤم في شأن العدد القليل من المولويّين الباقين في دمشق وفي شأن إمكانية أن يصبحوا فعّالين من جديد. وفي حلب تُتَّخذ الزاويةُ المولويّة «المولوي خانه»، الواقعةُ في شارعٍ مزدحم قربَ «فندق السَّيّاحين»، جامعًا صغيرًا اليومَ أيضًا. وفي المقبرة المجاورة للبناء مدفونٌ عشرةٌ أو خمسة عشر تقريبًا من شيوخ المولويّة، ترسُمُ شواهِدُ قبورهم جميعًا ملامحَ قَلَنْسُوة درويشٍ مولويّ منحوتة.[٩] الدّائرةُ الصغيرةُ للمولويّين السّوريين لا تشاء إظهارَ نفسها للنّاس وتبدو محترسةً من دخول الأغيار إلى جَمْعها، وربما يرجع ذلك إلى اعتباراتٍ سياسية.

ليس المسلمون جميعًا لديهم نظرةٌ إيجابية إلى المولويّين، حتى في الأزمنة الحديثة. وقد رأينا كيف أنّ كثيرين من العلماء في القرون الوسطى عارضوا السَّماعَ، وإنَّ كثيرين يواصلون فِعْلَ ذلك اليومَ، شاعِرين أنّ ممارسات الصّوفية غيرُ لائقة وغير محترمة. المفكِّرُ المصريّ محمّد رشيد رضا (١٨٦٥ – ١٩٣٥م)، وهو سياسيٌّ مثيرٌ للجماهير ولكنّه محافظٌ دينيًّا، يصف دعوةً تلقّاها من المولويّين في القاهرة لحضور حَفْل السّماع في زاويتهم بعد صلاة الجمعة. ويحكي لنا رضا أنّ هذه الاجتماعات كانت تبدأ في كلّ عام في الربيع وأنّ مِنطقةً كانت تُخصَّص للمتفرّجين. ومثلما يبيّن رضا، كان الدراويشُ يمشون مرتدين تنانيرَ بيضاء كالثلّج تشبه ألبسةَ العرائس، بينما كان شيخُهم يحتلّ مكانَ التشريف. كانوا يدورون على صوت الناي، فتنتفخ أرديتُهم في دوائر، مبتعدًا كلٌّ منهم عن الآخر بمسافة واحدة. ومن دون أن يتعدّى أحدُهم على مكان دورانِ الآخر، كانوا يمدّون أيديَهم ويحنون رقابَهم، مارّين الواحدَ تلْوَ الآخر من أمام الشيخ ومنحنين له. وعندما سأل رضا ماذا الذي كان

يحدث، أُجيب بأنّها العبادةُ الطقسية في الطّريقة المولويّة التي أوجدها الرّوميّ، مؤلّفُ المثنويّ. لم يستطع رضا المغضَبُ أن يضبط نفسَه ويقف ليتفرّج فصرَخَ في وسط قاعة السّماع قائلًا إنّ الرّقْصَ حرامٌ ووبّخَ كلَّ أولئك الذين كانوا يؤدّونه بالآية القرآنية الكريمة: «وذَرِ الّذينَ اتّخذوا دينَهم لعِبًا ولهوًا..» (الأنعام / ٤٠). ثمّ قامَ، وأمرَ الجميعَ بالانصراف، وسأل الله أن يغفر لهم، وخرج غاضبًا. وبرغم أنّ فئةً قليلة من الناس تبعتْه في الخروج من المكان، يعترف بأنّ الأكثرية بقيت وراءه لتشارك في الحفل برغم صرخته(١٠).

لم يكن لدى المولويّين مراكزُ نشطة خارجَ القاهرة في القرن التاسع عشر. وقد دُعي واحدٌ وعشرون مولويًّا للاشتراك في إحياء ذكرى ولادة محمّد علي في كانون الأول من عام ١٨٧٠م ، وعُدَّ حسن أفندي، [٤٥٨] شيخُ التكية المولويّة، الممثّلَ للطّريقة. ومهما يكن، فإنّ الحكومة في الظاهر عدّت التكيةَ المولويّة مؤسّسةً فريدة وليست طريقةً قومية مصرية؛ لأنّ المولويّين لم يُدرَجوا على قائمة محافظ القاهرة للطّرق المعترفِ بها والمؤيَّدة رسميًّا.

ولعلّ الموقفَ الحَداثيّ والعقلانيّ من الدّين في القاهرة أسهم في انحدار الطّريقة المولويّة في مصر. وفي عام ١٨٩٨م، وهو العامُ الأوّلُ الذي بدأت فيه مجلّةُ المنار للشيخ رشيد رضا بالصّدور، نشرت هذه المجلّةُ مقالًا ينتقد الاستغلالَ التجاريّ للمراسم الدّينية الإسلامية أمامَ الأوروبيين. ولاشكّ في أنّ الأوروبيين الحسَني الاطلاع على المولويّين في إستانبول كانوا أيضًا يأتون لمشاهدة الدراويش الدوّارين في تكيتهم في شارع السيوفية في القاهرة.(١١)

لم يؤسّس المولويّون موطئ قدَمٍ لهم في آسية الوسطى وبرغم أنّ طُرُقًا صوفية كثيرة واصلت عملَها في الاتّحاد السّوفييتي برغم عداء الحكومة، لم تكن الطّريقةُ المولويّة بين هذه الطرق(١٢).

الزّوايا المولويّة:

أدار المولويّون زوايا صوفيةً فعّالةً ونابضةً بالحياة في مدن عثمانيّة كثيرة. وكان المولويّون على جهة العموم يبنون زواياهم في أطراف المدن، برغم أنّه يحدث في أحيانٍ كثيرة، عندما يزداد عددُ السّكّان، أن يجدوا أنفسَهم مندمجين في المناطق التوسّعية المجاورة للمدينة. وكانت الزاويةُ الكبيرة تتألّف نموذجيًّا من مُجمَّعِ حدائق، ومحلٍّ لسَكَن الشّيخ وعائلته، وقاعةٍ لأداء السّماع، وجامعٍ صغير، ومقبرة. ويشتمل مُجمّعُ الزاوية المولويّة أيضًا على حُجُراتٍ صغيرة لسَكَن الدّراويش، ومكتبة، ومطبخ، وحجرة طعام، وحوض ماء، وحمّامات. الشّيوخُ والموسيقيون والدّراويش كانوا يُدفَنون في مقبرة الزاوية، وتُميَّز قبورُهم عادةً بشواهدَ طويلة، بطولِ قامة شخصٍ تقريبًا، منقوشةٍ بكتابةٍ بالتّركية ومتوّجةٍ بحجر منحوت على صورة القَلَنْسُوة المولويّة التقليدية.

البابُ المدخِلُ إلى قاعة السّماع موجَّهٌ إلى القِبلة، وحولَ القاعة كان يضاف قسمٌ، وأحيانًا شرفةٌ، يستطيع الزائرون أن يشاهدوا منه الحفْلَ الدّورانيّ.

وتشتملُ القاعةُ عادةً على منبر ومحلٍّ يجلس فيه الموسيقيون. ويجعل المولويّون قاعاتِ سَماعهم بيضويةَ الشّكْل، مع وجود خطّ متخيَّل أسفلَ الوسط، ويكون في مركزها «نقطةُ القطب»، التي ترمز إلى مركز الكون. وفي نهاية كلّ حفْلٍ دورانيّ (سَماع) يُقرأ شيءٌ من المثنويّ ويفسَّر؛ ولأنّ الأغلبية الواسعة من المولويّين كانت من المتحدِّثين الأصليين بالتّركية، كانت الزّوايا المولويّة تقدِّم عمومًا حلَقاتٍ لدراسة اللّغة الفارسية لكي يستطيع المريدون فهْمَ تعاليمِ الرّوميّ على نحوٍ أفضل (GM 413-15)[١٣].

واعتمادًا على ما يقول گلبينارلي (GM 405-6)، كانت الزّوايا المولويّة على نوعين.

فمن «العَتَبات» الكبيرة [آستانه ها ـ بالفارسية والتّركية]، التي كان المريدُ المبتدئ يُمضي فيها مدّة ١٠٠١ يوم، كان هناك أربع عشرة عتبةً، إضافةً إلى الضّريح في قُونِية. وهذه العتبةُ الأولى [مزار مولانا الرّوميّ في قُونِية] تبعتْها عتباتٌ في قره حصار ومانيسا (مغنيسيا) وحلب. أربعُ زوايا مولوية إضافية (من خمسٍ) في إستانبول عملتْ عمَلَ العتبات، مع الزوايا الأخرى في بورصة وأسكي شهر وگليبولي وقَسْطَمُونية وكوتاهية والقاهرة وروملِية. النوعُ الآخَر [٤٥٩] من الزوايا كان يُسمّى «زاوية»، وكان منها سِتٌّ وسبعون زاويةً، ولا تشتمل هذه على الزوايا في القرى الصغيرة. ولكلٍّ من العَتَبات والزوايا شيوخُها، لكنّ شيوخَ الزوايا أدنى مرتبةً في التسلسل الهرميّ من شيوخ العَتَبات. وقد وُجِدت الزوايا على امتداد الأناضول وكذلك في مكّة والمدينة في شبه جزيرة العرب؛ وفي بغداد والموصل في العراق؛ وفي تَبريز في إيران؛ وفي اللّاذقية وحمص وحماه في سورية؛ وفي قبرص؛ وكذلك في أَدِرْنه وسالونيك وبلغراد في أوروبة. الأكثرُ أهميّةً بين الزوايا جميعًا، في أية حال، كانت زاوية قَرَمان (لارِنْدة)، حيث يُحتَفظ بقبر والدة الرّوميّ على نحو متقَن، إلى جانب قبور أخرى كثيرة (GM 406). وقد جمَعَ د. علي گلكن D.Ali Gulcan مادّةً عن الزاوية المولويّة في قَرَمان وتاريخها في كتابه:

Karaman Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Karamanli Mevlevi Veliler (Konya: Mader-i Mevlânâ Cami Koruma Derneği,1977).

وبرغم أنّ الزّوايا من الوجهة النظرية كانت تتمتّع بأوقافٍ مستمرّة، كثيرًا ما يحدث أنّ نفقات إعمالٍ أودُخولًا أخرى تُصرَف في غير محلّها. وفي بعض الأحيان كانت زوايا طريقةٍ معيَّنة تُحوَّل إلى تحكّم طريقةٍ منافسةٍ لها بسبب استعمالِ الموارد في غير الغرض المخصَّصة له أو اختلاسِها أو بسبب عاملٍ آخر. ومن ذلك مثلًا أنّ وثيقةَ وَقْفٍ

ترجع إلى زمان السّلطان محمّد الفاتح (تـ ١٤٨١م) تخصِّصُ وَقْفًا لزاوية «القَلَنْدَرخانه» في إستانبول، وهي كنيسةٌ حُوّلت إلى مسجد. وتُوضِحُ هذه الوثيقةُ أنّ السّماعَ ينبغي أن يؤدّى والمثنويَّ ينبغي أن يُدرسَ هنا بعد صلاة الجمعة. لكنّه يبدو أنّ هذه الزاوية فقدت صفة الخانقاه المولويّ بعد ذلك بوقت قصير (GM 407-8). وفي عام ١٨٤٧م اعتمدت الزوايا المولويّة في إستانبول على رِيُوعِ مزارعَ وحاصلِ أموالٍ غير منقولة من القرى في الأناضول وتراس Thrace، وكذلك على دُخولٍ من الحمّامات العامّة. بعضُ زوايا إستانبول تلقّت أيضًا حِصَصَ طعامٍ من الأوقاف في مساجد السليمانية ولاله لي؛ زوايا أخرى تلقّت مبالغَ ثابتة من الجمارك وضرائب الرؤوس. وكالاتٌ حكومية كثيرة أيضًا قدّمت طعامًا إلى زاوية غَلَطة؛ بعد عام ١٨٤٧م استُبدِل بالحوالاتِ المختلفة من الضّرائب والجمارك ورسوم الإيجارات مُرتَّباتٌ شهرية من خزينة الدولة للشّيوخ والتكايا. وكانت الزّوايا المولويّة في إستانبول تتلقّى ما يقرب من ١٢,٠٠٠ إلى ١٣,٠٠٠ قرش في السّنة في هذا الوقت (Klaus Kreiser, in LDL, 52-3).

أنشأ ديوانه محمّد چلبي فيما يبدو زاويةَ غلَطة، أو «پرا»، في عام ١٤٩١م، التي سُمِّيت باسم المنطقة المجاورة للمنطقة التي بنيت فيها (كوله قاپوسي). وهذه كانت الزاويةَ المولويّة الأولى تحديدًا في إستانبول (GM 408)، ويبدو أنّها أنشئت في موقع صومعة القِدّيس تيودور البيزنطية (LDL 101). وكان صفائي دَدِه سينوبي (تـ١٥٣٣م) شيخَ هذه الزاوية في وقتٍ من الأوقات، لكنّه بعد قليل تولّت أمورَها الطّريقةُ الخلوتية إلى أن اشتكى عبدي دَدِه (تـ١٦٣١م) إلى السلطات الحكومية وأعادها إلى المولويّة. ونتيجةً لذلك تولّى إسماعيل الأَنقِرويّ (تـ١٦٣١م)، المفسِّرُ المشهور لـ «المثنويّ»، منصبَ

الشّيخ في هذه الزاوية ودُفِن هناك (GM 408). وعندما زار أوليا چلبي هذه الزاويةَ، كانت تحتوي على مئة حجرةٍ لإقامة الدراويش، ولا يوجد لها أثرٌ في المجمّع الحاضر.

[٤٦٠] احترقت زاويةُ غلَطة في حريقٍ في عام ١٧٦٦م، لكنّ السّلطانَ مصطفى الثالث قام بترميمات، مثلما فَعَلَ السّلطانُ سليم الثالث ومحمود الثاني وعبد المجيد الأوّل (والأخيرُ بعد حريقٍ آخر في عام ١٨٥٥م)، مثلما تُبيّن النقوشُ. البناءُ الحاليّ يرجع تاريخُه إلى عهد قدرت الله دَدِه، الذي تولّى منصبَ الشّيخ في غلَطة من عام ١٨١٨ إلى ١٨٧١م. وهو مدفونٌ في المقبرة داخلَ مجمّع زاوية غَلَطة، وهي منطقةٌ معروفة باسم خاموشان (أي «الصّامتون»، بالفارسية)، حيث يُدفَن عشراتُ المولويّين من القرن التاسع عشر، برغم أنّ أرضَ الدفن اليومَ أصغرُ كثيرًا مما كانت عليه في وقتٍ من الأوقات. ويحتوي ضريحٌ بُني قربَ مدخل المجمّع في عام ١٨١٨م على سبعة توابيت تحدِّد مكانَ دَفْن أعضاء مشهورين آخرين في هذه الزاوية، وتحديدًا الشاعرَين الشيخَ غالب (تـ١٧٩٩م) وأسرار دَدِه (تـ١٧٩٦م). وفيما مضى كان هناك أبنيةٌ إضافية كثيرة على هذه المِلْكية، تشتمل على مكتبةٍ، ومحلٍّ لإقامة الشيخ، ومهجعٍ للدّراويش وهلمّ جرًا. ناحية پرا Pera في غلَطة، في إستانبول، كانت محبّبةً جدًّا إلى الرّحّالة الغربيّين في القرن التاسع عشر، وكثيرٌ منهم تركوا أوصافًا لزياراتهم إلى الزّاوية المولويّة في غلَطة.

زاويةُ غلَطة، القريبةُ من جادّة غالب دَدِه في محلّة بيوغلو Beyoğlu في إستانبول، إلى الشّرق من بُرج غلَطَة بعدّة عمارات، تقومُ الآنَ بوظيفة «متحف الأدب العثمانيّ» (Divan Edebiyati Müzesi). ويشتملُ على عددٍ من الآلات الموسيقية المستعمَلة في السّماع (مثل القُدوم والنّوبة و الناي، إلخ..)، وعلى عدّة صُوَرٍ زيتية للسّماع رسمَها

أوروبيون في القرن التاسع عشر الميلاديّ، وبعض مخطوطاتٍ للمثنويّ (ومنها واحدةٌ يرجع تاريخُها إلى عام ١٤٦٦م بخطّ علي حافظ، وواحدةٌ يرجع تاريخُها إلى عام ١٤٧٨م بخطّ محمّد بن يوسف الدّين جم شاه). الحدائقُ الواسعةُ إلى يمين قاعة السّماع ووراءها لابدّ أنّها قدّمت ذاتَ يومٍ جوًّا رائعًا للقراءة والتأمّل؛ ومن المؤسف أنّ الحكومة التّركية لا تقدّم حاليًّا الاعتماداتِ المالية لبستانيٍّ يقوم على أمر هذه الحدائق ونتيجةً لذلك (في شهر أيار من عام ١٩٩٩م) غطّت الشّجيراتُ والأعشابُ الضارّة المكانَ. ويُعقَد مجلسُ سَماعٍ في الأحَد الأخير من كلّ شهر(١٤).

وألّفَ درويشٌ مولويّ كبير في النصف الأوّل من القرن العشرين، طاهر أولغون المولويّ (١٨٧٧ ـ ١٩٥١م)، كُتَيِّبًا عن زاوية يني قابو وشيوخها، عنوانُه:

Yenikapi mevlevihanesi postnişini şeyh Celaleddin merhum efendi,

وقد نُشر في إستانبول. وقد كتب أ.أتيلا شنتورك A. Atilla Şentürk سيرةَ حياةٍ لطاهر أولغون بعنوان:

Tahir ul – Mevlevi: hayati ve eserleri (Çemberlitaş, Istanbul: Nehir, 1991).

ونَظَم طاهر المولويّ عددًا من القصائد بالتّركية نَشرَها جمال قورناز وگلگون إريسين بعنوان:

Çilehane mektuplari: Tahirul – Mevlevinin Mevlevi ailesi hatirat ve tahassusatini havi olarak Ahmed Remzi Dede'ye mektuplar (Ankara: Akçağ, 1995).

وقد أنشأ مالقوج محمد بيگ زاويةَ يني قابو في عام ١٥٩٧م. وعُيِّن آغازاده محمّد دَدِه، منشئُ الزاوية المولويّة في گليبولي، شَيخًا في يني قابو. ورمّم السلطانُ سليم الثالث الزاويةَ في عام ١٨٠٤م (GM 411)، لكنّها احترقت إلى الأرض في الرّبع الأخير من القرن العشرين.

عُزِل سلطانُ زاده نعمان دَدِه بيگ، الذي كان لأربعة أعوامِ الشيخَ في غلَطة، في عام ١٧٩٠م، إذ انتقل إلى أسْكُدار (Scutari)، حيث بنى آخِرَ زاويةٍ مولويّة (عُدّتْ زاويةً، وليست [٤٦١] عتبةً) في إستانبول، استُعمِلت أيضًا دارَ ضيافةٍ للمولويّين المسافرين إلى إستانبول من الأناضول، والعكسُ بالعَكْس (GM 411-12).

الطقوسُ المولويّة:

ربّما أعطى سلطانُ وَلَد بِنيةً وتنظيمًا للطريقة المولويّة، لكنّه في زمان حفيده، پير عادل چلبي (تـ١٤٦٠م)، اتّخذت طقوسُ الطّريقة شكْلَها الأساسيّ (يازيجي، EI(2)). ومنذ ذلك الوقت، في أيّة حال، حدَثَ التغييرُ المهمّ الوحيد الذي نعرفه في الممارسة المولويّة إبان حُكْم سليم الثالث (١٧٨٩ – ١٨٠٧م)، وقد أثّر تأثيرًا كبيرًا في ظروف أداء السّماع ومكانه وتكرّره (OxE). ونتيجةً لإصلاحات أتاتورك العلمانية، طبعًا، أُغلقت الزوايا الصّوفية في عام ١٩٢٥م، وأُنهي التقليدُ بقوّة، برغم أنّ الحكومة التركية تسمح الآنَ بإجراء مراسم السّماع في قناع رقصٍ شعبي.

وقد كتب گلبينارلي ، الذي زار زاوية غلَطة بصفة مبتدئ للسّلوك الصوفيّ قبل إغلاق التّكايا في عام ١٩٢٥م، مفصّلًا القولَ في شأن طقوس المولويّة في كتابه المعنّن بـ «المولويّة بعد مولانا» (GM). ويصفُ جلالُ الدّين چلبي، سليلُ الرّوميّ والشيخُ الكبير للمولويّة قبلَ وفاته في عام ١٩٩٦م، الطقوسَ المولويّة كما تُمارَس في العَقْد الأخير من القرن العشرين في كتابه:

Hz. Mevlânâ'da ilim, gel çağrilari (Konya: I1 Kültür Müdürlügü).

كُتبُ شمس فريدلاندر، ومتين آند وطلعت هلمان، وأبي القاسم تفضّلي، تصف

كلُّها مراسِمَ السّماع بتفصيل كبير، بينما يقدِّم يازيجي في دائرة معارف الإسلام Encyclopaedia of Islam وإلياس في دائرة معارف أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World أوصافًا مختصرة. ولهذا السّبب لن ندخل في وصفٍ موسَّع لمراسم السماع الحديث هنا.

السَّماع:

يرجع تاريخُ ممارسة السّماع، مشتمِلةً على استعمال الموسيقيين ونَظْم الأشعار، إلى حياة الرّوميّ. ويمكن افتراضُ أنّ الأشعار المستعمَلة في السّماع كانت غزلياتٍ في المقام الأوّل، لكنّ الرّوميّ أو حُسامَ الدّين ينبغي أن يكون قد أنشدَ المثنويّ للمريدين. قراءةُ المثنويّ في الزوايا المولويّة في الجُمَع كانت طقسًا راسخًا عندما جاء ابنُ بطّوطة إلى قُونِية في أوائل العَقْد الرابع من القرن الرابع عشر الميلاديّ. ويشعر تحسين يازيجي (EI[2]) بأنّ صلاحَ الدّين زَرْكوب كان يدرِّب أفرادًا في طُرق السَّماع ويستنتج أنّ هذا الطقس الرئيس، لهذا السبب، يعود في جزئه الأعظم إلى الرّوميّ.

وفيما بعدُ، كان السّماعُ يُجرى على باحة الرّقص الخشبية في قاعة الدّوران («سماع خانه» في الفارسية و «Semahane» في التركيّة الحديثة). باحةُ السَّماعِ النموذجيّةُ، كما هي الحالُ في زاوية غلَطة، كانت نصفَ دائريّة أو حتّى ثُمانيةً في شَكْلها، برغم أنّه في الضّريح في قُونِية تتّخذ قاعةُ الدّوران شكلَ مربّع. والقُبّةُ التي تعلوها، مصحوبةً بالرمزية الكَوْنيّة التي يُغلَّف بها الاحتفالُ، تعزِّز الإحساسَ بالتدوير. رسومٌ وصوَرٌ زيتية مختلفة من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر رسمَها زائرون أوروبيون لإستانبول تجسِّم مشهدَ السّماع (انظر الفصلين ١٣ و

١٥). [٤٦٢] ويوجد على أطراف قاعة الدّوران [السّماع خانه] أماكنُ لإيواء النظّارة. ويمكن النساءَ أيضًا أن يحضُرْن، لكنّهنّ يدخلْن من مَدْخل مستقلّ ويجلسْنَ عادةً في الطابق الثاني فوق رؤوس الرّجال. وتحتوي قاعةُ السّماعِ أيضًا على محلٍّ خاصّ للموسيقيين (مطرب خانه) ومحلّ خاصّ للمريدين وكرسيٌّ مرتفع مربّع الشّكل لجلوس السّلطان.

أحدُ الدّراويش، ويسمّى «الميدانچي»، يدير الأمورَ في السّماع، فيضع الجِلْدَ الذي سيجلس عليه الشّيخُ في النهاية المقابِلة من الحجرة لجهة القِبْلة، المميَّزة في الزوايا المولويّة وفي المساجد بوجود محرابٍ مزخرف. وبعد أن يُرْفعَ الأذانُ للصّلاة، يدخل الشيخُ، ويتبعُه الدّراويشُ الذين يُسمّى الواحدُ منهم الـ «سماعْ زَنْ» [بالفارسية بمعنى المؤدّي للسّماع] (Semazen، بالتركيّة). وبعد الصَّلَوات، يجتمعُ مؤدُّو السَّماع حولَ شيخهم للاستماع إلى ترانيمَ وقراءاتٍ من المثنويّ، مصحوبةٍ بالموسيقا. يتلو الشيخُ بعد ذلك دعاءَ الجِلْد، أو «پوست دعاسي». ثم تأتي مراسمُ السّلامِ مصحوبةً بقرعٍ بسيطٍ والمشاركون ماشونَ في دائرة، أذرعُهم مبسوطةٌ تحت عباءاتهم، إلى ناحية الجِلْد. ينحنون للشّخصِ الذي أمامَهم والذي خلفَهم والشيخُ يتّخذ مقعدَه فوق الجِلْد. وبعدئذ يبدأ المؤدُّون بإدارة أجسامهم بعكس اتجاه عقارب الساعة، جاعلين محورَ ارتكازهم في أثناء الدّوران على القَدَم اليسرى. وهناك أربعةُ أقسام، أو سَلاماتٍ، لحفل الدّوران الكامل، مصحوبةٌ كلُّها بالموسيقا.

يمدُّ الدّراويشُ أذرعتَهم، موجِّهين إحدى اليَدَيْنِ إلى السّماء والأخرى إلى الأرض، رامزينَ بذلك إلى وَضْعِ الإنسان من حيث هو مخلوقٌ روحانيّ في العالَم الجسمانيّ المادّي، ويتمحورون على القَدَم اليسرى. ويُقال إنّ مَدارَ الدراويش يُشبه الموسيقا السماوية

للأفلاك. وكثيرًا ما وُصِف الحفلُ وصُوِّرَ فوتوغرافيًا (انظر مثلًا: Friedlander, The Whirling Dervishes، وكذلك صُوِّرَ سينمائيًا (انظر مثلًا: Fehmi Gerceker, Tolerance. وإنّ صورةً واحدةً أنطقُ من ألف كلمة والقُرّاءُ الشَّغِفون بمعرفة المزيد عليهم أن يشاهدوا الحفلَ عِيانًا (انظر «موسيقا المولويّين» و«الرّوميُّ على أشرطة الفيديو» في الفصل ١٥). ومهما يكن، فإنّ الوصفَ الآتي لمؤرّخٍ إيرانيّ، اسمُه خان مالِك ساساني، ذهبَ إلى إستانبول بوظيفة القائم بالأعمال الإيرانيّ من عام ١٩١٨ إلى ١٩٢٣م، على قدْرٍ من الأهمية. ففي مذكّراته المسمّاة «يادبودهاى سفارتِ إستانبول» (الطّبعة الثانية، طهران: بابك: ١٣٥٤ هـ ـ ش/ ١٩٧٥م، ١٦٦–٧٢)، يصف زيارةً إلى الاحتفالات المولويّة الرّسمية في زاوية غلَطة في إستانبول (Tfz 77-85):

في يومٍ عيد الأضحى ذهبتُ لحضور الرّسْم الشّريف إلى المولوي خانه في إستانبول. في ذلك الوقت كان الجلبيُّ الكبير [عبد الحليم چلبي]، سليلُ مولانا، في إستانبول وأُدِّيت الاحتفالاتُ في حضوره. وقبْلَ بَدْء الاحتفالات، عندما عرف الجلبيُّ أنّني كنت ممثّلًا لإيران، أظهر لي التكريمَ واحتفى بي ودخلْنا قاعةَ السّماع معًا. جلسَ في جانبٍ من القاعة الدائريّة على منصّةٍ مغطّاة بجلد أسود.

دخلَ الدّراويشُ القاعةَ واحدًا إثر الآخر، بعباءاتٍ سُودٍ وقمصانٍ طويلة بيضاء لا أكمامَ لها يُسمّى الواحدُ «تنّورة»، فجلسوا على رُكَبهم مواجِهين الجلبيّ. وقف أحدُهم وبدأ بإنشاد هذا الغزَل للرّوميّ بصوتٍ مرتفع:

اين خانه كه پيوسته در آن چنگ وچغانه است..

[انظر القصيدة ٢٤ في الفصل ٨]

[٤٦٣] بعد ذلك بدأ عازفا نايِ العزْف، أحدُهما بصوتٍ منخفض، فيجيبه ثانٍ بصوتٍ مرتفع. في هذا الوقت دخلَ شيوخُ الطّريقة، وخلْفَهم بعضُ الدّراويش الذين ارتدوا لباسًا احتفاليًّا وتقدّموا إلى حيث كان الجلبيُّ جالسًا ليقدِّموا آياتِ الاحترام والتّبجيل. وبعدئذٍ بدؤوا بالمشْي واحدًا واحدًا حول القاعة في رَتْلٍ واحد. ويسمِّي المولَويّون هذه الدورانات الثلاث «مقامات الروح»..

بعدئذٍ ذهبَ الجلبيُّ إلى رأس حلْقة المريدين... وتقدّم خطوتين أو ثلاثًا نحو المنصّة المغطّاة بالجِلد حيث يجلس شيخُ الطريقة، وسلّم. بعدئذٍ اندارَ إلى الدّراويش الآتين وراءه وحيّاهم بأدبٍ وتهذيب. دار حولَ القاعة معهم ثلاثَ مرّات ثم جلَس. أعطاهم الإذنَ بالرّقْص فخلَع الدّراويشُ واحدًا واحدًا عباءاتهم ورقصوا على الباحة. وبعد الانحناء إلى المنصّة المغطّاة على الأرض التي تمثِّل مكانَ مولانا، رفعوا أيديَهم كأنّهم كانوا يريدون الطّيرانَ، راحةُ اليدِ اليمنى متوجِّهةٌ نحوَ السّماء وراحةُ اليدِ اليسرى متوجِّهةٌ إلى الأسفل، كأنّها تتلقّى البركاتِ من السّماء فتمنحها إلى أهل الأرض. بدؤوا بالدّوران. التنّورةُ البيضاءُ، التي ترفعها الريحُ عندما يدورون، تنتفح مثْلَ زهرة الشقيق المقلوبة... بدأ المطربون بإنشاد [غزلية للرّوميّ] بمرافقة الآلات الموسيقية والنقّارة..

بعد ربع ساعة توقّفوا ليلتقطوا أنفاسَهم وداروا حولَ القاعة مرّةً واحدة. كان هناك عشرةُ موسيقيين. ومثل القاصّ في التّعزية الشِّيعيّة، كان شخصٌ يوضح للموسيقيين الصّيغةَ المطلوبة لكلّ قطعة. ومثالُ ذلك أنّ «السلامَ الثاني بـ (دَوْر) أصفهان» [متبوعًا بغزليات]؛ و«السلامَ الثالث بدَوْر نهاوند» [متبوعًا بغزليات]؛ و«السلامَ الرّابع بدَوْر الدوگاه» [متبوعًا بأشعارٍ، تشتمل على البيتين الأوّلين من الغزلية ٣٩ والبيت الأوّل من الغزليّة ١٤ في الفصل ٨]..

بعدَ كلّ دورة كانوا يستريحون لمدّة ربع ساعة بالمشي حولَ القاعة وبعدئذ كانوا يأخذون في الدّوران مرّةً أخرى. وفي نهاية كلّ أنشودة، كان هناك مقطعٌ موسيقيٌّ كبير بالدّف والنقّارة. الآلاتُ الموسيقية التي يعزفون عليها المقامات والألحانَ الإيرانيّة وينشدون ستٌّ هي : النّاي والسّيه تار والكمانجة والطّبل والسّنج كوچك والدفّ.

ابتداءُ السُّلوك:

كانت الزوايا المولويّة، برغم أنّها ليست مثلَ الصّوامع تمامًا، بيئةً للذُّكور في المقام الأوّل. ومن الوجهة النموذجية، يصبح الشّخصُ مبتدئًا بالطّريق عندما يكون شابًّا بالغًا ولا يمكن القبولُ إلّا بتزكيةٍ من مريدٍ أكبر منه. الرّاغبون بسلوك الطّريق تحتَ سِنّ الثّامنة عشرة لا يمكنهم العيشُ في التكيّة إلّا بعد الحصول على إذنٍ مكتوب من والديهم. إلّا أنّه كان هناك مستويانِ للارتباط بالطّريقة المولويّة. مبتدئٌ يمكن أن يعيش في التكيّة ويدخلُ في مجاهدة السّنوات الثلاث الشاقّة التي تسمّى «چلّه»، التي كان لأجلها يظفر بلقَب «دَدِه». وهذه المدّةُ الطّويلة من التّلمذة صفةٌ مميّزةٌ للممارسة المولويّة؛ وإبّانَ هذه الفترة يتعلّم المبتدئُ المثنويَّ والدوران.

وبدلًا من ذلك، في مستطاع مبتدئ أن يصبح عضوًا في الزاوية غيرَ مقيم، ويُسمّى عندئذ «مُحِبًّا». ولا يحتاج «المُحِبُّ» إلى إكمال مجاهدة السّنوات الثلاث و [٤٦٤] يمكنه أن يعيش حياةً عائلية عادية في بيته. أما الـ «دَدِه»، وهو عضوٌ مقيمٌ في الزاوية، فلا ينبغي أن يتزوّج، لأنّ النّساء لا يمكن أن يعشْن في التكيّة. ومهما يكن، فإنّ النّساءَ المولويات كان مأذونًا لهنّ بأن يشاهِدْن السّماعَ في ليالي الجُمَع وبعضُهنّ يمكن أن يؤدِّين طقسَهنّ الدّورانيّ في

ألبستهنّ العادية في حُجْرة أخرى (Friedlander, The Whirling Dervishes 109).

وإذا ما قبِلَ الشّيخُ، كان المبتدئ يأتي إلى التكيّة في يومٍ محدّد مرتديًا قَلَنْسُوةً مخروطية الشّكل (السِّكّة). كان يقبّل يدَ الشّيخ ويجلس على يساره، والاثنانِ متوجِّهانِ إلى القِبْلة. فيعلنُ الشّيخُ أنّهم سيقرؤون دعاءَ التّوبة. وعندئذٍ يأخذ قلنسوةَ المريد المبتدئ بكلتا يديه ويقرأ سورة الإخلاص (K 114) من القرآن، نافخًا ثلاثَ مرّاتٍ على القلنسوة. بعدئذٍ يجعلُ الشّيخُ القلنسوةَ باتجاه القِبْلة، ويقبِّلها ثلاثَ مرّات ويضعها على رأس العضو المرشَّح، موضِحًا أنّه بهذا الصّنيع كان يمثِّل مولانا. وبعدئذٍ ينهض ويوقِفُ المبتدئ في مواجهته ويقبِّله ويأخذه إلى الـ «دَدِه» في المطبخ ليدرسَ ويتعلّم آدابَ الطّريقة.

وفي وقتٍ ما قبلَ القرن التاسع عشر اتّخذت ملابسُ المولويّين مغزى طقسيًا. كانوا يلبسون قلانسَ صوفيةً يلفّ حولها الشّيوخُ عِمامةً. وعندما يُكمِل المبتدئ مدّةَ الألْف يومٍ ويومٍ المحدّدة لتعلّم آداب السلوك يُلبِسه الشّيخُ الخِرْقةَ الصّوفية (الكِسْوة) ويكافئه بحُجرة في التكيّة. وتشتملُ ممارستُهم، مثلما يقول معصوم عليشاه، على «الذِّكْر والفِكْر والمراقبة والأوراد والسَّماع وحلْقة الذِّكْر الجليّ» (Saf3/1: 456).

ومن أجل زيارة شيخٍ أو دَدِه في واحدةٍ من الزوايا المولويّة، يشير گلبينارلي إلى أنّه يكون على المرء أن يقدِّم هديّةً صغيرة إلى البوّاب على الشّارع، ويدخل في خلال الباب ويقفَ أمامَ مكانِ إقامة الشّيخ. ينقلُ البوّابُ طلَبَ الضيف الزيارةَ، وعندما تصل إليه الإشارةُ يقفُ عند العتبة ليطلبَ الإذن بأن يصيح: «دستور؟» فإذا ما أجابَ الشّيخُ بالإيجاب، بأن يقول: «هو»، دخلَ الزّائرُ الحجرةَ بقَدَمه اليمنى، وخَلَع نعليه، وبعدئذ يسلّم على الشّيخ وفق الآيين أو الرَّسْم المولويّ، أي إنّ عليه أن يؤدّي السّلامَ

بطريقة التّضرّع («نياز» بالفارسية)، وذلك بأن يقرّب إبهامَ القَدَم اليُمنى من إبهام القَدَم اليسرى، ويضعَ يدَه اليمنى مفتوحةَ الأصابع على قلبه حانيًا رأسَه. وعند هذه النقطة، يقول الزّائرُ «بسم الله»، ويمسكُ بيد الشّيخ، وينحني كلٌّ منهما ويقبِّلُ يدَ الآخَر في وقتٍ واحد. وربما يحتسيان القهوةَ وهما يتحدّثان (Lifchez, in LDL,112).

القمعُ الجمهوريّ والانبعاثُ المولويّ:

ألغت الجمهوريّةُ التّركيّةُ، التي أُنشئت في تشرين الأول من عام ١٩٢٣م بقيادة أتاتورك، الخلافةَ في آذار من عام ١٩٢٤م، ونفت السُّلطانَ عبد المجيد إلى سويسرة. ثمّ بعد شهر من ذلك أُغلقت المحاكمُ الشّرعية، وحُظِر ارتداءُ الزِّيّ الإسلاميّ ومُنعت النّساءُ من ارتداء الحجاب، وأُوقفَ تعدّدُ الزوجات، واتُّبع التقويمُ الميلاديّ. وُلُفت السّاعاتُ في تركية وفقَ توقيت غرينج، واتُّبع النّظامُ المتريُّ في القياس، وأُلغي استعمالُ الحرف العربيّ وحلّ محلّه الحرفُ اللّاتينيّ في كتابة اللّغة التركية.

[٤٦٥] في الثالث عشر من شهر كانون الأول عامَ ١٩٢٥م صدّق البرلمانُ التركيّ على القانون ذي الرقم ٦٧٧، الذي اقترحَه أتاتورك وعنّنه بـ «إلغاء المؤسّسات المتصلة بالأولياء والألقاب الدّينية، وحَظْر الجمعيات الصّوفية وعُروض الدّراويش وإلغاء الخوانق والزوايا والتكايا» (مقتبس في Tfz 87-91):

المادة١: كلُّ الزوايا والتكايا في الجمهورية التركية، سواءٌ أكانت أوقافًا أم أملاكًا خاصّة للشّيوخ، أم بأية طريقةٍ من الطّرق أنشئت، ستُغلَق، ويُعلَّق حقُّ امتلاكها. تلك التي تكون مستعمَلةً مساجدَ يمكن أن تستمرّ على ما هي عليه الآن. تُحظَر كلُّ الألقاب الدّينية: الشّيخ، الدّرويش، المريد، الدّده، الجلبيّ،

السيّد، البابا، النّقيب، الخليفة، العرّاف، السّاحر، الرّاقي، كاتب الأدعية لمساعدة الناس على الحصول على رغائبهم، وكلّ الأعمال التي من هذا القبيل، وكذلك ارتداء لباس الدراويش. قبورُ السّلاطين وأضرحةُ الدّراويش تُغلَق وتُبطَل حِرْفةُ القيّم على الضّريح. كلُّ الأشخاص الذين يعيدون فَتْح الزّوايا الصّوفية أو الأضرحة المغلقة، أو أولئك الذين يستعملون الألقابَ الصّوفية لاجتذاب أتباعٍ أو لخدمتهم، سيُحكَم عليهم على الأقلّ بالسَّجْن لمدّة ثلاثة أشهر وبغرامةٍ قدرها خمسون ليرة.

المادّة٢: يُنفَّذ هذا القانونُ حالًا.

المادة٣: ستكون الحكومةُ مسؤولةً عن تنفيذ القانون.

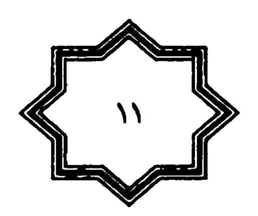
في نهاية مذكّرات خان ملك ساساني يكتب ما يأتي (Tfz 8.5):

لكنّه بصدور مرسوم الرابع من أيلول لعام ١٩٢٥م أُلغيت كلُّ تلك التشكيلات التي أفضت بالآلاف من النّاس إلى قراءةِ أشعار مولانا بالفارسية وعَزْفِ الألحان الفارسية والتطلّع إلى إيران. كلُّ التّكايا أُغلقت وأوقافُ الزوايا المولويّة صُودرت والتأثيرُ الرّوحيّ لإيران الذي امتدّ من جزيرة كريت إلى هنغارية ومن مدينة طيبة إلى تراقية والأناضول آل إلى انتهاءٍ ومُحي. ولا أحَدَ في إيران أدركَ ذلك أو قال كلمةً أو كتب عنه. كأنّه لم يحدث أيُّ شيء.

بعد ذلك بسنتين، أي في شتاء عام ١٩٢٧م، استثنى أتاتورك المولويّين، وسمَحَ بأن يُعاد فتْحُ ضريح الرّوميّ في قُونِية مُتحفًا، باسم «مولانا موزه سي»، على أن تقدِّم وزارةُ الأوقاف اعتماداته المالية. وقد فاتحَ سعدُ الدّين هِيار، الذي كان عازفًا على الطّبل (قُدوم زَنْ باشي) في التّكية المولويّة في يني قابو في إستانبول عندما أُغلِقت في عام ١٩٢٥م، رئيسَ بلدية قُونِية في عام ١٩٥٣م وأقنعَه بأن يسمح بإجراء السّماع علَنًا. وكان هذا بشرط أنّ يُقام الاحتفالُ بوصفه احتفالًا بشاعرٍ تركيّ كبير أكثر منه طقسًا دينيًّا،

برغم أن هِپار أصرّ على أنّه لابدّ من أن يُتلى القرآن. وفي كانون الثاني من عام ١٩٥٣م أُدّي السّماعُ المولويّ المرخَّص به الأوّلُ في ثلاثة عقود تقريبًا في إحدى دُور السّينما في قُونِية، واقتصر ذلك على ثلاثة موسيقيين وشخصين يدوران بلباسهما العاديّ. أُجري السّماعُ مرّةً أخرى في عام ١٩٥٤م، ثم في عام ١٩٥٥م أعلنت هيئةُ السّياحة في قُونِية عن الحَدَث، الذي اشتمل هذه المرّةَ على مشية سلطان وَلَد وارتداء التنانير والقلنسوة المولويّة. ثمّ في السنة التالية حدث [٤٦٦] احتفالانِ، أحدُهما في قُونِية والثاني في أَنْقِرة (Friedlander, The Whirhing Dervishes, 106-13).

أعلنت منظّمةُ اليونسكو عامَ ١٩٧٣م عامَ الرّوميّ في إجلال الذّكرى السّنوية السّبع مئة لوفاته. وعقدت الحكومةُ التركيّة «الحَلْقة النقاشية الدّولية لمولانا» في أنقرة من ١٥ إلى ١٧ كانون الأول، إذ انفضّ الاجتماعُ إلى قُونِية، حيث أُدّي السّماعُ في مبنى للألعاب الرياضية في المدرسة العالية في قُونِية، وهو موقعٌ اختارته الحكومةُ مفضّلةً إياه على ضريح مولانا، لتضمن أنّ الرّقصَ الدّورانيّ يُتصوَّرُ حدَثًا ثقافيًّا أو رياضيًّا، أكثرَ منه حدَثًا دينيًّا. وقد جلس شيخانِ على جِلْد التشريف، سلمان توزون، شيخ إستانبول، وسليمان لوراس دَدِه، شيخ قُونِية (Tfz 101-3). تخفيفُ الحكومة التركية القيودَ على أداء السّماع ساعد على إعادة تنشيط الطّريقة المولويّة وأسهم في انتشارها على امتداد العالَم. واليومَ يحضر ما يقرب من خمسين ألفَ شخص إحياءَ ذكرى وفاة الرّوميّ الذي يستمرّ لمدّة أسبوع في كانون الأول، من الأتراك ومن السائحين. وتشير إحصائياتُ الحكومة التركية الرّسمية إلى أنّه في عام ١٩٨٥م زار ما يقرب من ٢٩٠, ٤٧٧ شخصٍ من الأتراك و ١٠٥, ١٠٠ شخصٍ من الأجانب القبرَ، وأنّ العددَ يزدادُ مع كلّ سنة تمرّ (Tfz 9-10).



الرّوميّ في العالم الإسلاميّ

مثنــويّ معــنوى مــولـــوى	هســت قـرآنى بـه لفظ پهلوى
من نمى گويم كه آن عاليجنابْ	هست پيغمبر، ولى دارد كتاب*

[٤٦٧] تأثيرُ الرّوميّ في التصوّف والإسلام في إيران وفي البلدان التي كان يُتحدَّث فيها بالفارسية، أو يُقرَأ أو يُكتَب سابقًا، أمرٌ يستحيل تقديرُه، ويصعب التزيّدُ فيه. ومثلما يشير آربري في كتابه «الرّوميّ، الشّاعرُ والعارف Rumi, Poet and Mystic»: «كلُّ صوفيّ بعْدَه قادرٍ على قراءة الآثار الفارسية اعترفَ بإمامته التي لا يُنازِع فيها أحَدٌ». وزَعْمُ شيمل أنّه «سيكون من الصّعب أن يجد المرءُ عملًا أدبيًّا وصوفيًّا مؤلَّفًا بين إستانبول والبنغال لا يحتوي على إشارةٍ إلى فكر الرّوميّ أو اقتباسٍ من شِعْره» (ScB5) يضخِّمُ الأمرَ كثيرًا، أمّا حقيقةُ أنّ ملاحظةً كهذه يمكن إبداؤها حتّى على نحوٍ مبالَغٍ فيه، أو حقيقةُ أنّ بعضَ الدّراويش الذين لا يملكون شَرْوى نقيرٍ في السِّنْد يُزْعَم أنّهم تخلّوا عن كُتُبهم كلّها ما

* هذان بيتانِ بالفارسيّة لنُور الدّين عبد الرحمن الجامي، وهو أحدُ الشّعراء الفرس المشهورين الكبار، وتوفّي في عام ٨٩٨هـ/١٤٩٢م. ومعناهما:

المثنويُّ المعنويّ المولـــــــــــويّ	هو قـرآنٌ باللّغة الفارسـية
ولسـتُ أقـولُ إنّ هذا العالي الجناب	نبيٌّ، لكنّه أوتـــــي كتـابًا

[المترجم]

خلا القرآنَ ومثنويّ الرّوميّ وديوان حافظ، فتُثبت نفاذَ التأثير الأسطوريّ للرّوميّ في الثقافة الإسلاميّة كلّها، خاصّةً في تركية وإيران وشبه القارّة الهندية(١).

الرّوميُّ في الأدب:

برغم أنّ لغةَ القرآن والعلوم الإسلامية كانت العربيةَ، آثرَ الحكّامُ الأتراك المسيطرون على الهند المسلمة الفارسيةَ لغةً للتّعبير المهذَّب المصقول في بلاطاتهم. وقد رعى أباطرةُ المغول وأُسراتٌ حاكمة محلّية أُخَر في شبه القارّة الهندية اللغةَ الفارسية إلى قَدْرٍ جعَلَ [٤٦٨] كثيرين من أفاضل الشّعراء الفُرْس يتركون إيرانَ في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر الميلاديّين ويوجِدونَ أسلوبًا جديدًا للشّعر الفارسيّ، معروفًا باسْم «الأسلوب الهنديّ» [سَبْكِ هندى ـ بالفارسية] في دِهْلي. وإنّ عددًا ضخمًا من نُسَخ المؤلّفات الرئيسة في الفارسية القديمة نُسِخَ في الهند إبانَ هذه المرحلة، وبعضُها في نُسَخٍ محقَّقة رجَعَ الناسخُ في إعدادها إلى مخطوطات كثيرة. ولدى قرّاء الفارسية الهنود تعلّقٌ شديد بالآثار الصّوفية، وقد قدّم شُرّاحٌ كثيرون كتبًا إرشادية لشَرْح المعاني اللّغوية والرّمزية للمتون الفارسية، خاصّةً ديوانَ حافظ ومثنويّ الرّوميّ. وكان هذا صحيحًا أيضًا في البلاط العثمانيّ حيث كانت الفارسيةُ لغةً أدبيةً رئيسةً، برغم أنّ التّركيّةَ كانت اللّغةَ الأمّ.

إيرانُ والهند:

وجدت الطّرقُ الصّوفية الهندَ بيئةً مناسبةً لتأمّلها العِرْفانيّ ولاحترامها العامّ للأولياء. ويمكن القولُ على الحقيقة إنّه بفضل التبجيل الشعبيّ للطّرق الصّوفية انجذبت أعدادٌ كبيرة من عامّة النّاس في الهند إلى الإسلام. ويُقال إنّ الوليَّ الشاعر في بنيبت

Panipat، أبا علي قَلَنْدَر (تـ١٣٢٧م)، زارَ قُونِية والتقى الرّوميّ؛ ويبدو هذا غيرَ مرجَّح بعض الشيء، لكنّ مثنويّات أبي على قَلَنْدَر يُقال إنّها تُظهِر تأثيرَ الرّوميّ. وضمنَ مرحلة جيلٍ أو جيلين بعد الرّوميّ، يقتبس شرفُ الدّين ما نري (١٢٦٣– ١٣٥١م)، الذي عاش قربَ باتنة في الهند، من مثنويّ «مولانا الرّوميّ» في كتابه «مئة رسالة» (New York: Paulist Press, 1980,322)، وهي تأمّلاتٌ روحية كتبَها في عام ١٣٤٧م. وُلِد في الهند على الأقلّ طريقةٌ واحدة كبيرة، هي الچشتية، وإنّ هذه الطّريقةَ، وفرعًا للنقشبندية فعّالًا جدًّا أيضًا في الهند، برغم أنهما لا يتمتّعان بنسبٍ روحيّ إلى الرّوميّ، تُكِنّان تبجيلًا عظيمًا له.

وقد رأينا قبْلُ أنّ مريدي الرّوميّ كانوا يُنشدون المثنويّ في مجالس عامة أسبوعية في قُونِية عندما مرّ ابنُ بطّوطة بالمدينة في ثلاثينيّات القرن الرابع عشر الميلاديّ، وأنّ سلطان وَلَد عزّزَ شعْرَ الرّوميّ في الأناضول؛ بنَظْمِه شعرًا مشابهًا وبدَعْم نَشْر طريقة صوفية مخصّصة للرّوميّ. وفي هذه الأثناء، في إيران، يتحدّث علاءُ الدّولة السِّمنانيّ (١٢٦١–١٣٣٦م) عن «مولانا الرّوميّ» في مجموعة رسائله، «الرسالة الإقبالية»، قائلًا إنّه لم يسمع كلماتِ الرّوميّ من دون أن يشعر بالسّرور. وبرغم أنّ كمال الخُجَنْدِي (تـ١٤٠١م تقريبًا) وشاه نعمت الله وليّ (١٣٣٠ – ١٤٣١م تقريبًا) يذكرانِ الرّوميَّ، لا يبدو أنّ شعراء القرن الرابع عشر الميلاديّ مثل حافظ أو خواجو الكرماني عرفوا أشعارَ الرّوميّ (ME 1: 1 xxxi). وقد تغيّر هذا في القرن الخامس عشر، في أية حال، مع شَرْح المثنويّ لكمال الدّين الخوارزميّ (انظر بعدُ)، وثناء شاه قاسم أنوار (١٣٥٦ – ١٤٣٤م) على الرّوميّ. شاه داعي الشّيرازيّ (١٤٦٠م) اقتبس أيضًا من أشعار الرّوميّ في كتابه «عشق نامه» وكتب حاشيةً على المثنويّ (ME 1: lxxxi).

وقد جعَلَ جامي (تـ١٤٩٢م)، ولعلّه الشّاعرُ الفارسيّ الأكثر حظوةً بالاحترام والأكثر تأثيرًا في عصره، الرّوميَّ كلمةً مألوفةً بالثّناء عليه في سبعينيّات القرن الخامس عشر بلُغةٍ تكاد تجعله نبيًّا (انظر البيتين في مطلع هذا [٤٦٩] الفصل). ويُنسَب إلى جامي مقولةُ أنّ المثنويّ المعنويّ لمولوي هو القرآنُ باللّغة الفارسية، برغم أنّ هذا يُعزى أيضًا إلى الشيخ بهائي في صورة مختلفة. وفي كتاب جامي المسمّى «سلامان وأبسال»، الذي ترجمه فيتزجرالد إلى الإنكليزية، يقتبس من الرّوميّ على نحوٍ نستطيع فيه أن نستنتج أنّ مثنوي الرّوميّ قدّم الإلهامَ لهذا العمل. وإشارةً إلى الملاءمة الرائعة لبيتَيْنِ من «مثنوي مولانا» ـ يتعجّب فيهما الرّوميُّ من قدرته على مواصلة نَظْم الشّعر في الوقت الذي غاب فيه مصدرُ توازنه ـ يُوضِح جامي أنّ منظومتَه هذه [سلامان وأبسال] كلامٌ بليغٌ في الثّناء على الله، أُمنيَة قَلْبِه. ولأنّ جامي صوفيّ نقشبنديّ، جعَلَ الرّوميَّ مشهورًا تمامًا لدى المنتسبين إلى هذه الطّريقة.

وحتّى الشّيعةُ احترموا الرّوميَّ كثيرًا، كما يُظهِر المثنويّ المختصر «نان وحلوى» للشّيخ بهاء الدّين العامليّ (شيخ بهائي، ١٥٤٧ – ١٦٢١م)، الذي يُقرَأ على نطاقٍ واسعٍ في الهند لدى السُّنّة والشّيعة على السّواء، إذ يمثّل نوعًا من المقدّمة لمثنوي الرّوميّ. ويستعملُ الشّيخُ بهائي في هذه المنظومة الوزنَ الذي استعمله الرّوميّ، وكذلك في مثنويٍّ أطول عنوانُه «طوطى نامه»، يفصِّل القولَ في حكايات الببغاء التي يحكيها الرّوميّ في مثنويّه (المثنويّ، ١: ٢٤٧ وما بعد. و ١٥٤٧ وما بعد). وقبْلَ الشّيخ بهائي، ألّف شاعرٌ ومؤلّف أظهرَ تعلّقًا قويًّا بالتشيّع (حتّى إنه كتبَ روايةً مشبوبة العاطفة لاستشهاد الإمام الحسين، برغم أنّه لا يَعُدّ نفسَه شِيعيًّا متعصبًا، هو ملّا حسين واعظ كاشفيّ (تـ١٥٠٤م)، كتابًا

عنوانُه «لُبّ لباب مثنوي مولانا الرّوميّ»، وهو اختيارٌ مُحشًى من المثنويّ، وقد نُشِر في كابل، في أفغانستان، وفي طهران (والأخيرُ حقّقه نصْرُ الله طَقَسي (بنگه افشارى، ١٣١٩هـ.ش/ ١٩٤٠م). القاضي الشيعيُّ المذهب نورُ الله شوشتري (١٦١٠م) في أثره «مجالس المؤمنين» يذهب بعيدًا فيعدّ الرّوميّ بين الشّيعة المخلصين، كما يحكي ذلك عنه ميرزا محمّد باقر خوانساري (١٨١١ – ٩٥م) في كتابه «روضة الجنّات» (بيروت: الدّار الإسلامية، ١٩٩١م،٨، ٦٣)، وهي دائرةُ معارف لمشاهير علماء الدّين، تتحدّث عن الرّوميّ، وتصف المثنويّ بأنّه كتابٌ «مقدَّرٌ من الخاصّة والعامّة، شيعةً أو غير شيعة».

ويخمّن المرءُ أنّ الحكومة الصّفويّة، بتشجيعها القويّ للتشيّع بوصفه دينَ الدّولة وحتّى الدّينَ القوميّ لإيران، أوجدت دافعًا بين رجال الأدب لإنقاذ التقليد الطويل للشّعر والفلسفة الفارسيين السُّنِّيَيْنِ بزعم أنّهما شيعيّانِ. ولعلّ دراسةً لتقليد المخطوطات تُظهِر أنّ الأشعارَ الشّيعيّة الواضحة المنسوبة خطأً إلى الرّوميّ يرجع تاريخُها إلى القرن السادس عشر أو السّابع عشر، وهي المرحلةُ التي وقعت فيها الطّريقةُ المولويّةُ نفسُها تحت تأثير التشيّع بفضل يوسف سينه چاك، الذي هو نفسُه سافر من إستانبول عبر إيران إلى مَشْهَد (انظر الفصل١٠). ومن ناحيةٍ أخرى، حدثَ أحيانًا أن هاجم متعصّبون من الشّيعة في إيران المثنويَّ بوصفه عملًا سُنّيًّا ذا انحيازٍ هجوميّ عنيف؛ وحتّى في القرن العشرين يُتْلِف الشّيعةُ في مَشْهَد أحيانًا نُسَخ المثنويّ. ومع التسليم بشعبية شعر الرّوميّ والافتتان به، كان زَعْمُ أنّه مؤلّفٌ شيعيّ يقدّم حَلًّا أكثر قبولًا لدى العقل لهذا المأزق المذهبيّ. ولعلّ الدراسةَ الجديدة لتأثّر الرّوميّ بالتشيّع بقلم قُدْرَتْ صُولتي، وعنوانها: «معارف از تشيّع در مثنوى معنوى» (طهران: أبرون، ١٩٩٨م)، تتضمّن إجابةً لبعض هذه المسائل.

[٤٧٠] في غضون ذلك، وفي بلاط المغول السُّنّة، أصدر الإمبراطورُ الانتقائيّ المنفتِحُ العقل كثيرًا أكبرُ شاه (حكَمَ ١٥٥٦ ـ ١٦٠٥م) أمرًا يشير إلى أنّه عندما لا يكون موظّفو الحكومة في العمل عليهم أن يشغلوا أنفسَهم بقراءة كُتُبٍ أخلاقية ككُتب الغزاليّ ونصير الدّين الطّوسيّ، وكذلك «مثنويّ» الرّوميّ، لتحميهم من شهوات النّفس والحرص على جَمْع المال في إدارة شؤون الدولة. وتذكر شيمل «مؤرِّخا هنديًّا» كتبَ حتّى قبلَ هذه الفترة، أي قبل عام ١٥٠٠م بوقتٍ قصير، يقول إنه في أقصى شرقيّ البنغال كان المثنويُّ يُقرَأ حتى بين البراهمة الهنود (ScW32). الصوفيُّ سرخوش يُزْعَم أنّه لقي زاهدًا هندوسيًّا قربَ أجْميت ثم بعد سؤاله لماذا لم يصبح مسلمًا أنشد الهندوسيُّ بيتًا من المثنويّ:

فحينما أصبحَ اللّالونُ أسيرًا للّون

وقع موسى في حربٍ مع موسى *

(M 1: 2467)

وعنى بذلك أنّ التناقض الظّاهر في عقائد النّاس يختفي إذا ما نظر الإنسانُ بعْدَ عالَمِ المادة إلى عالم المعنى.

وبرغم أنّ أورنگ زيب (حكَمَ ١٦٥٨ – ١٧٠٧م) خالفَ نزعةَ التّسامح الدّينيّ عند الإمبراطور أكبر وتعصّبَ جدًّا للمذهب السُّنِّيّ حتى آخر عهد إمبراطورية المغول،

---

* أصلُه الفارسي:

چون كه بی رنگی اسيرِ رنگ شد موسى با موسى در جنگ شد

ويعني ذلك أنّ الأرواحَ قبْلَ حلولها في الأجسام تكون متوافقة، لكنّها حين تحلّ في الأجسام تأخذ في التصارع والنزاع [المترجم].

حتّى أورنگ زيب هذا لم يستطع مقاومةَ ألَق الرّوميّ ويُقال إنّه كان يبكي عند سماع أبيات المثنويّ[٢].

وفي القرن الثامن عشر اقتبس شاه وليُّ الله الدِّهْلويّ (١٧٠٢ – ٦٣م)، وهو شاعرٌ صوفيٌّ نَقْشَبَنْديّ، قصّةَ الفيل في الحجرة المظلمة في كتابه «حُجّة الله البالغة»، الذي ألّفه في عام ١٧٤١ م تقريبًا. الشّاعرُ والموسيقيُّ الصّوفيّ شاه عبد اللطيف البهتي (١٦٨٩ – ١٧٥٢م) نظَمَ قصيدةً فيها بيتٌ يكرَّر [هو ما يُسمّى بالفارسية «ترجيع بَنْد»] مأخوذٌ صراحةً من الرّوميّ، من عقائده وبحثه عن الحقّ سبحانه وعن الجمال. كذلك يعكس عبدُ اللّطيف تأثيرَ الرّوميّ في كتابه الذي ألّفه باللّغة السِّنْديّة «شاه جو رسالو». الشّاعرُ الأُورديُّ مير دَرْد الدِّهْلويّ (١٧٢١ – ٨٥م) يقتبس من الرّوميّ مرارًا في مؤلَّفه «عِلْم الكتاب»[٣].

كتابٌ من القرن التاسع عشر، عنوانُه «لَوْح سَلمان» وقد ألّفه بهاءُ الله (١٨١٧ – ٩٢م)، مؤسِّسُ البَهائية، يقتبسُ ويشرحُ بيتَ مولانا هذا الذي يتحدّث عن اللّالون الذي وقع أسيرًا في عالَم الألوان[٤]. بهاءُ الله الذي كان إيرانيًّا مُبْعَدًا إلى بغداد بسبب فِكَره الابتداعيّة، كثيرًا ما دمجَ أبياتَ الرّوميّ في آثاره التي ألّفها في خمسينيات القرن التاسع عشر وستينيّاته الأولى، مثل «هفت وادي» («الأودية السبعة»)، الذي يعدّه البهائيون وَحْيًا إلهيًّا. وعندما دعت السّلطاتُ العثمانية بهاءَ الله إلى إستانبول، حيث وصلَ في شهر آب ١٨٦٣م، ربّما شاهدَ الطّقوسَ المولويّة للمرّة الأولى. وعندما نُفِي أيضًا إلى مدينة أَدِرْنه، أقام في محلّة المراديّة قربَ الزاوية المولويّة في الأسبوع الأخير من كانون الأول عام ١٨٦٣م، وكان واحدٌ من بِطانته على الأقلّ على صلةٍ بالمولويّين هناك. وقد رسمَتْ سيّدةٌ بَهائيّة كندية، هي ماريون جاك، صورةً للزّاوية المولويّة عندما زارت

أدِرْنه في عام ١٩٣٣م. وفي أثناء إقامة بهاء الله في إستانبول في خريف عام ١٨٦٣م، ألّف كتابَه «المثنويّ المبارك»، [٤٧١] ربّما استجابةً لتبجيل المولويّين لـ «مثنوي» الرّوميّ.

الشّاعرُ الإيرانيّ الحديث مهدي إخوان ثالث (تـ١٩٩١م) عزّزَ وَعْيًا قوميًّا إيرانيًّا في أشعاره ومقالاته التي رجعت إلى تقاليد وأساطير زردشتية سابقة للإسلام. ويبدو أنّ إخوان ثالث يشير إلى بيت الرّوميّ في موضوع «عالَمِ اللّا لون » في قصيدته المشهورة «الشتاء» (زمستان، بالفارسية، ١٩٥٦م)، التي تبدو تحضّ على حيادٍ سياسيّ وتَعالٍ على ثُنائيّات الأسود والأبيض في الأيديولوجية:

نــه از رومـم نــه از زنگـــم   همــان بی رنگِ بـی رنگـم

أي:

لسْتُ من الرّوم، لسْتُ من الزّنج   أنا عَيْنُ عديمِ لونِ اللّا لون

البلادُ العثمانية:

ضمن رُبع قرنٍ بعد وفاة الرّوميّ، أي في الوقت الذي كان فيه سُلْطان وَلَد يشرف على نَشْر الطّريقة المولويّة، بدأت قوّةُ السّلاجقة تتضاءل وبدأ نجْمُ عثمان، المؤسِّس للإمبراطورية العثمانية الذي أخذت اسْمَها منه، بالطّلوع. وفي نهاية القرن الرابع عشر، بسطَ العثمانيون سلطانَهم على جُملة الأناضول وعلى شطرٍ كبير من البلقان. ويقال إنّ خليل باشا (١٥٧٠ – ١٦٢٩م)، مدرِّبَ صُقور الصَّيدِ [قوشچي باشي ـ بالتركية] الكبيرَ العثمانيّ وقائدَ الحرَس السلطانيّ المخوف، الجيش الإنكشاريّ، برغم أنّه من أتباع الطّريقة الخَلْوتيّة، توقّفَ في قُونِية عند قبر الرّوميّ في عام ١٦٠٧م في أثناء طريقه إلى

حلب لإخماد ثورة في سورية. ووفقًا لما جاء في «قضاء نامه»، هذه الزيارةُ القصيرةُ أبكت الجيشَ كلَّه وكتبَ خليل عدّةَ أبياتٍ بإلهامٍ من الرّوميّ. وفي كتاب سَفَر أولياء چلبي، يذكر الرّجلُ أنّ ملك أحمد باشا (١٥٨٨ – ١٦٦٢م)، وهو أبخازيٌّ تولّى عددًا من المناصب وأصبح أخيرًا نائبَ الصَّدْر الأعظم للعثمانيين، حَفِظَ عن ظهر قلب عدّةَ آلافٍ من أبيات مثنويّ الرّوميّ (ومن «پند نامه» للعطّار).(٥)

ولاشكّ في أنّه في مجال الأدب في الأعمّ الأغلب شعَرَ النّاسُ بتأثير الرّوميّ. ومن المسلّم به أنّ المنحدرين من الرّوميّ وأتباعَ الطّريقة المولويّة درسوا آثارَ الرّوميّ على أساسٍ منظّم مصحوب بتعلّق مبجّل، لكنّه لم يكن المولويّون هم وحْدَهم الذين نظروا إلى النماذج الشعرية عند الرّوميّ. فقد كان يونُس إمْرِه (١٢٣٨ – ١٣٢٠م)، برغم كونه شاعرًا عاميًّا وليس مولويًّا، حسَنَ الاطّلاع على شعر الرّوميّ. وقد شاركَ في سَماعٍ مولويّ واحد على الأقلّ وعبّر على نحوٍ واضح عن مديونيته للمثال الرّوحيّ للرّوميّ في أحد الأبيات (GB 402)، برغم أنّه عدّ نفسَه مُريدًا لـ «طابْدُق بابا» (GB 400 ؛ EI^2) . وحتّى الصّوفيون التُّرْك الذين لم يقرؤوا الرّوميّ مباشرة ربّما تشرّبوا فِكَرَ الرّوميّ على نحوٍ غير مباشر من خلال يونس إمْره المؤثّر، الذي نشر گلبينارلي ديوانَه (إستانبول: أحمد خالد، ١٩٤٣م). وجمَعَ أُمّي كمال، وهو شاعرٌ من القرن الخامس عشر مرتبطٌ بالطّريقة الصَّفَويّة في أردبيل قبلَ أن تتحوّل إلى الأمور السياسية والتّرويج للمذهب الشّيعيّ، ديوانًا تركيًّا يعكس تأثيرَ الرّوميّ؛ وينبغي أن يكون كمال قد قرأ قصّةَ الرّوميّ في شأن حبّات الحِمَّص المغلية في المثنويّ (M 4: 4159-65)، ذلك لأنّها تؤلّف الأساسَ والإلهامَ لواحدةٍ من [٤٧٢] قصائده (William Hickman, in LDL,204). وعلى النّحو نفسه،

ترجم مُعِيني، وهو شاعرٌ آخر من القرن الخامس عشر، الكتابَ الأوّلَ من مثنويّ الرّوميّ إلى اللغة التركية العثمانية بعنوان «مثنوى مُراديه»، وهذه الترجمةُ كتبها بالحرف اللّاتيني وحرّرها كمال ياوُز (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanliği,1982).

وكان الشّعراءُ المولويّون ذوي تأثيرٍ في إيجاد شِعْر الدِّيوان الذي يرعاه البلاطُ لدى العثمانيين، الذي كان يُنظَم بالتّركية على نماذجِ الغزليّات الفارسية، من جهة المحتوى ومن جهة العَروض والوزن (GM 530 -35). ويَعُدّ گلبينارلي كثيرًا من الشّعراء العثمانيين الأكثر شهرةً وتأثيرًا، ومنهم نَفْعي (١٥٧٢ ؟ – ١٦٣٥م) ونابي (١٦٤٢ ـ ١٧١٢م) ونديم (تـ١٧٣٠م)، مولويّينَ (GM 533-4)، برغم أنّ هذه ربّما لم تكن هُويّتَهم أو نسبتهم الأولى. ولأنّ شِعْر الدِّيوان العثمانيّ ازدهر أوّلًا في بيئة أرستقراطية تحت رعاية البلاط، ولأنّ الطّريقةَ المولويّة نمّت علاقاتٍ وثيقة مع السلاطين العثمانيين والطّبقة الأرستقراطية، كان معظمُ شعراء الغَزَل التّرك مطّلعين تمامًا على الرّوميّ. ومن ناحيةٍ أخرى، سارع كُتّابُ السِّيَر المولويّون كثيرًا إلى عَدّ الشّعراء المشهورين الأتراك بين المولويّين. فگلبينارلي، مثلًا، يحاول أنّ يثبت أنّ عثمان روحي (تـ١٦٠٥م)، برغم أنّ أسرار دَدِه في كتابه عن حيوات الشّعراء المولويّين يزعم أنّه مولويّ، واضِعًا إيّاه في زاوية غلَطة في إستانبول تارةً ثم بعد ذلك في ضريح الرّوميّ في قُونِية، كان على الحقيقة جُنْديًا، وحُروفيًا أكثر منه مولويًا (OLP 244 – 5; GM 26).

شاهدي (تـ١٥٥٠م)، الذي لقيناه قبْلُ داعيةً قويَّ التأثير للطريقة المولويّة في القرن السادس عشر (الفصل ١٠)، نظَمَ هو نفسُه قصائدَ، لم يبق منها إلّا أقلُّ من الخمسين. بعضُ هذه القصائد نظَمَه بالتّركية وبعضٌ آخر بالفارسية، لكنّ گلبينارلي اعتقد أنّ شعْرَه

الفارسيّ في غاية الضّعف والهلهلة (GM 183-4). وبرغم أنّ شاهدي لم يكن شاعرًا قويًّا في اللّغة التركية، امتلك قدرةً أفضلَ في النَّظْم التركيّ من جهة الكَمّ ومن جهة الأوزان. وقد حاكى وزْنَ مثنويّ الرّوميّ في مثنويّه القصير لعام ١٥٣٦م، المسمّى «گلشن وحدت» [بالفارسيّة بمعنى «روضة الوحدة»]، لكنّه يبدو هنا أكثرَ تأثرًا بالعَطّار وشَبَسْتَري منه بالرّوميّ (Victoria Holbrook, in LLM, 110) وألّفَ أيضًا رسالةً عربية، عنوانُها «مُشاهدات شاهدية»، وفيها يقتلُه شيخُه لكي يعرج إلى «العالَم المثاليّ لوادي مولانا»، حيث يلتقي الرّوميَّ، الذي يضع تاجًا فوق رأسه (Holbrook, in LLM, 112-13). وفي عام ١٥١٥م جمَعَ شاهدي معجمًا فارسيًّا تركيًّا مهمًّا، برغم أنّه صغيرٌ تمامًا، في شكلٍ منظوم (!)، اسمُه «التُّحفة»، وقد بقي متداولًا لبعض الوقت (Holbrook, in LLM, 109).

وكان عددٌ من الشّعراء المحترمين، في أيّة حال، شديدي الالتزام بالطّريقة المولويّة. فقد كان نَشاطي (تـ١٦٧٤م) من أَدِرْنه سالكًا تحت إشراف آغازاده محمّد دَدِه، شيخ الزاوية المولويّة في گليبولي ثم فيما بعد في إستانبول (بشكطاش). وعندما تُوفّي شيخُه في عام ١٦٥٢م، ذهب إلى قُونية لكنّه فيما بعْدُ أصبح شيخَ الزاوية المولويّة في أَدِرْنه.وكان نصيرًا للأسلوب الهنديّ في الشّعر الفارسيّ، الذي عمِلَ هو على إدخاله في اللّغة التركية، وعكَسَ فِكْرَ الرّوميّ في شعره. ولأنّه شيخٌ لزاويةٍ مولوية، لم يكن في حاجة إلى رعاية البلاط لدعم شعره، لكنّه برغم ذلك ظفر بإعجاب [٤٧٣] شعراء محترمين كثيرين (OLP 172). وقد حقّقَ أشعارَه محمود قبلان وصدرت بعنوان «نشاطى ديوانى» (إزمير: أكاديمي، ١٩٩٦م).

شيخ غالب (شيخ محمّد أسعد غالب، ١٧٥٧ – ٩٩م) انحدرَ من عائلةٍ مولويّة ـ

كان والدُه مصطفى رشيد (تـ ١٨٠١م) من المولويّين العالي المنزلة في زاوية يني قابو، لكنّه كانت لديه أيضًا ميولٌ إلى التصوّف الملامَتيّ، مثلما تكشف كتابةُ شاهدة قبره (GM 375). وبرغم أنّه تعلّم في البيت على يدَي والده وعلى المعلّمين المولويّين ـ يُزْعَم أنّه تعلّم الفارسيةَ بقراءة «تُحفة» شاهدي على والده (Holbrook, in LLM, 119) ـ اختار أن يتابع الجزءَ الآخَر من تراث والده شاعرًا وموظفًا مرتبطًا بالمجلس السّلطانيّ العثمانيّ. ما كان غالبٌ يحبّ أسلوبَ حياة شعراء البلاط المنحطّ، لكنّه خدَمَ الحكومة لبعض الوقت. ولأنّه شاعرٌ مبكّر النضج، كان قد جمع ديوانَ شعره الغزليّ في سنّ الرابعة والعشرين ثمّ في السّنة اللّاحقة نظَمَ منظومتَه العشقيّة المؤلّفة من ٢١٠٠ بيت، المسمّاة «حُسْن وعِشْق» (إستانبول: ألتين، ١٩٦٨م)، التي اشتملت على عِرفانٍ مولويّ ورسّخت شهرةً دائمة لغالب[٦].

في عام ١٧٨٣م تخلّى غالب عن خدمة الدّولة ليعود إلى جذور المولويّة، لكنّه ابتعد عن الزاوية المولويّة التي كان والدُه وجَدُّه يتردّدان عليها. وبدلًا من ذلك، ذهب إلى ضريح الرّوميّ في قُونِية ليقضي دَورةَ سلوك الألفِ يومٍ ويوم، لكنّه عاد إلى إستانبول وزاوية يني قابو لإكمال دَورة سلوكه سالكًا مبتدئًا.

وفي العام ١٧٩١م أصبح غالب شيخَ الزاوية المولويّة في غَلطة، حيث أقام صلةً قوية بالسّلطان العثمانيّ سليم الثالث. ومثلما رأينا قبْلُ، كان سليمان الثالث نفسُه شاعرًا وعضوًا في الطّريقة المولويّة، وألّف موسيقا للسّماع. كان يتردّد على الزاوية المولويّة في غَلطة، التي غدت تحت رعايته مركزًا للنشاط العقليّ في إستانبول؛ شقيقةُ سليم الثالث، الأميرةُ بيهان، أصبحت أيضًا صديقةً لغالب. وقد روّجَ الشّيخُ غالب لإصلاحات سليم الثالث في شعره المتأخّر،

حتّى وفاته المبكّرة متأثرًا بمرض السّلّ في سنّ الثانية والأربعين (OLP 258 -60).

كتب گلبينارلي عن الشّيخ غالب (Istanbul: Varlik, 1953) ونشَرَ شعرَه، لكنّه حديثًا حقّق محسن كال كِشِم شعْرَ غالب وصدر بعنوان Şeyh Gâlib Divani (Ankara: Akçağ, 1994). وكنّا قد لَقِينا قبْلُ صديقَ الشّيخ غالب، أسرار دَدِه (١٧٤٨ – ٩٦م)، الذي جمَعَ سِيَرَ حياةٍ للشّعراء المولويّين، في الفصل السابق. أسرار دَدِه، الذي كان شاعرًا مثل شيخه الرّوحيّ غالب، تُوفّي أيضًا في ريعان الشباب، فرثاه غالب بمرثيةٍ جميلة (انظر OLP 258 في شأن ترجمةٍ للأبيات الافتتاحية).

أعدّ سليمان نحيفي (تـ١٧٣٩م)، وهو كاتبٌ وخطّاطٌ جميلُ الخطّ ارتبط في أوقاتٍ مختلفة بالطّريقة المولويّة والطّريقة الخَلْوتية والطّريقة الحمزوية، ترجمةً رائعة للمثنويّ إلى اللّغة التركية، محافِظًا على أكثر الوزْن ومعبّرًا عن الأصل. وقد نُشِرت في مطبعة بولاق في القاهرة في عام ١٨٥٢م (إعادة طبع في إستانبول: سونمز). حقيقةُ أنّه لم تكن هناك محاولةٌ لإعداد ترجمةٍ تركيّة كاملة للمثنوي قبْلَ نحيفي تشير إلى المدى الذي استمرّ فيه المتحدّثون الأصليّون بالتّركية يقرؤون الرّوميَّ في الأصل الفارسيّ. والحقيقةُ أنّه حتّى في [٤٧٤] القرن العشرين، كانت صورةٌ من الفارسية ما تزال مستعمَلةً لدى المنحدرين من شيوخ المولويّة المتأخّرين في إستانبول في بعض موضوعات المحادثة (Holbrook, in LLM,100).

واصلَ شعراءُ المولويّة ارتباطَهم بالبلاط العثمانيّ في القرن التاسع عشر. فقد جاء كچسي زاده عزّت مُلّا (١٧٨٦ ـ ١٨٢٩م) من عائلةِ فُقهاء ذات ارتباطات بالمولويّة. نُفِي والدُه ثم تُوفّي عندما كان عِزّت في سنّ الثالثة عشرة، وبرغم أنّ عِزّت أيضًا تعلّم الفقهَ الإسلاميّ أسلم نفسَه للشّراب والفُسوق. وقد أحاطه خالد أفندي، وهو موظّفٌ

حكوميّ قويّ وعضوٌ مولويّ، بجناح رعايته. وتحت تأثيره اختارَ موضوعَ العِرْفان المولويّ في القصيدة المسمّاة «گلشن عشق»، التي ربّما حاكى بها قصيدةَ «حُسْن وعشق» للشّيخ غالب. وبعد إعدام خالد أفندي، أصبح عِزّت قاضيَ القُضاة في غلَطة، لكنه نُفِي إلى كِشان عقابًا على هجائه الصَّدْرَ الأعظم شعرًا. وقد نظَمَ قصيدةً قصصية في محنته هنا سمّاها «محنت كِشان» وبعدئذٍ اعتذر للسّلطان في قصيدة. وقد جنت له هذه عفوًا، ولكن نتيجةً لاعتراضه الصّريح على حرب عام ١٨٢٨م ضدّ روسية، نُفِي ثانيةً، وهذه المرّة إلى سيواس، حيث وافته المنية حالًا.

آخِرُ شاعرٍ مولويّ يصنعُ شهرةً في الشّعر التّركيّ، ينِي شهرلي عوني (١٨٢٦ـ٨٣م)، قرأ المثنويَّ على عبد الرّحمن سامي باشا وفيها بعْدُ ترجَمَه إلى التركية شعرًا (GM 190). وإضافةً إلى تمكّنٍ من الشّعر الفارسيّ، كان عوني يعرف اليونانية والعربية، وكذلك شيئًا من الفرنسية. جاء من مسقط رأسه لاريسا إلى إستانبول في عام ١٨٥٤م، حيث كان يحضر في الزوايا المولويّة. تزوّج من ابنة حسين نظيف، شيخ زاوية بشيكطاش، قبلَ أن يصبح منشئًا لدى حاكم بغداد العثمانيّ في عام ١٨٦٠م تقريبًا. وإضافةً إلى التصوّف، كان عوني مداومًا على الشّراب (OLP 265). ويقدِّم م. كيهان أوزگول اختيارًا من آثاره ومدخلًا إلى حياته في كتابه:

Yenişehirli Avni (Ankara: Kültür Bakanliği, 1990).

ترجمةُ نحيفي للمثنويّ، التي ذُكِرت قبْلُ، لم تلْقَ استحسانَ خيري بيگ (تـ١٨٩٠م)، الذي انتقدها وبدأ بإعداد ترجمةٍ شعرية تركيّة خاصّة به. وقد توقّف من دون أن يحقّق تقدّمًا كبيرًا، لأنّ النتائج التي نُشِرت في عام ١٨٩٠م كانت لسوء الحظّ كريهةً جدًّا. عددُ التّرجماتِ المصنوعة في القرن التاسع عشر التي تشتمل على «الجزء السابع»

المنحول المضاف إلى المثنويّ يُظهِر سَعةَ المجال الذي آل فيه أمرُ المولويين وغيرهم في البلدان التركيّة إلى أن يُسلِّموا بأنّ هذا الجزءَ المنحول هو حقًّا جزءٌ من عمَل الرّوميّ؛ وقد نشرت مطبعةُ بولاق في مصر ترجمةَ فرّوخ أفندي (تـ١٨٤٠م) لهذا الملحق المصنوع إلى جانب ترجمةِ نحيفي للمثنويّ الحقيقيّ في عام ١٨٦٩م. وجَمَعَ فيضُ الله رحيمي (تـ١٩٢٤م) اختيارًا من خمس وخمسين قصّةً من قِصَص المثنويّ باللّغة التركية بعنوان «گلزارِ حقيقت» (Istanbul: Maktab – e Tayyebe-ye Askariye, 1908-9). وأعدّ فيضُ الله ساجد أولكو ترجمةً شعرية تركية (Istanbul: Türkiye Yayinevi, 1945). أمّا گلبينارلي ، الذي يدرس تاريخَ التّرجمات التركية للمثنويّ (GM 190-92)، فقد ترجمَ هو نفسُه المثنويّ نثرًا إلى جانب شَرْحه، وقد صدَرَ هذا في ستة أجزاء في عام ١٩٧٤م، لكنه نُقِّح قبلَ وفاته، تحت عنوان:

Mesnevi: tercemesi ve Şerhi (Istanbul: Inkilap ve Aka,1981-4).

وتضمّ مجموعةٌ عنوانُها «مختاراتٌ شعريّة من مولانا Mevlâna Şiiri Antolojisi» عددًا من [٤٧٥] القصائد المكتوبة بالتّركية في مَدْح الرّوميّ من القرن الثالث عشر الميلاديّ إلى القرن العشرين.

تأثيرُ الرّوميّ في العالَم الإسلاميّ اقتصرَ لا محالةَ على الشّعراء والعُلَماء في آسية وآسية الصغرى. في يوغسلافية السابقة، يشير شاعرانِ تُركيّا اللغةِ على الأقلّ إلى الرّوميّ وفِكْره في مؤلّفاتهما: عوني إگوللو Avni Egullu وزينل بكساج Zeynel Beksaç. أمّا فيضُ الله حاجي باجريك (تـ١٩٩٠م) فقد حافظ على حياة تقليد «دار المثنويّ»، أو مدرسة المثنويّ، وألّفَ شَرْحَ المثنويّ الأحدث عهدًا في إحدى اللّغات الغربية (T.Zarcone, «Tasawwuf», in EI(2)).

تاريخُ الشّروح على المثنويّ:

شروحُ القرون الوسطى وما قبْلَ العصر الحديث

أُلِّفت شروحٌ للمثنويّ بالفارسية والتركية والعربية والأوردية على امتداد مرحلة القرون الوسطى وما قبل العصر الحديث. حتى إنّه كان في بغداد مؤسّسةٌ تُسمّى «دار المثنويّ» تُعنى أساسًا بدراسة «مثنويّ الرّوميّ» (MRC 307-8)، على غرار مؤسّسات تدريس الحديث والقرآن. وأقدمُ شروح المثنويّ كُتبت بالفارسية، وبرغم أنّ معظم المتحدّثين بالتّركية والأُوردية المثقّفين في القرن التاسع عشر يمكن أيضًا أن يقرؤوا بالفارسية، من البدهيّ أنّ أولئك الذين كانت الفارسيةُ عندهم لغةً ثانيةً أو ثالثةً كانوا يحتاجون إلى مساعدةٍ في فهم مغزى فارسيّةِ الرّوميّ أكثرَ من الذين تكون الفارسيةُ لغتَهم الأمّ. وإضافةً إلى ذلك، نشطت الطّريقةُ المولويّة في المقام الأوّل في البلدان الناطقة بالتركيّة وشعبيةُ الرّوميّ في الهند فاقت حتى شعبيتَه في إيران، وهكذا أصبحت دراسةُ الرّوميّ في الأناضول والهند، وشروحُ المثنويّ بالتركية والأوردية، أكثرَ انتشارًا وغَلَبَةً واتّخذت أهميةً أكبر من نظائرها في اللّغة الفارسية. وأخيرًا، كانت المطابعُ الكبيرة في العالَم الإسلامي في القرن التاسع عشر موجودةً في إستانبول ولكنو والقاهرة، والنّسخُ المطبوعة من هذه المتون كانت تُطبع في تلك الحواضر، أكثرَ منها في إيران.

وبرغم أنّ التّاريخ اللاحق للبحث والتحقيق في موضوع الرّوميّ في مرحلة ما قبلَ العصر الحديث يصنِّف المؤلَّفاتِ عمومًا على أساس اللّغة، لابدّ من أن يتذكّر المرءُ أنّ المؤلّفين الأتراك والأورديّين كثيرًا ما كانوا يلجؤون إلى الشروح الفارسية، ومن هنا لا ينبغي لزامًا النظرُ إلى طرائق الشّرح ومناهجه بوصفها منفصلةً ومتميزة. ومهما يكن، فإنّه

مثلما أنّ معظمَ القُرّاء الإيطاليين الحديثين سيقرؤون أوّلًا بالإيطالية ومعظمَ القرّاء البريطانيّين أو الأمريكيّين سيقرؤون بالإنكليزية، وهلمّ جرّا، مال تقليدُ شُروح الرّوميّ إلى أن يتطوّر مصحوبًا بتأكيدات مختلفة ضئيلة في جماعات الخطاب المختلفة، سواء أكانت هذه التأكيداتُ لغويّةً أم فلسفية. إضافةً إلى ذلك، مالت الشّروحُ إلى أن تتبلور حول خِطاباتٍ عِرْفانية خاصّة، خاصّةً خطابَ ابن عربيّ، وطبيعيّ أن تُبرز هذه المدارسُ فِكْرَ الرّوميّ من خلال عدسة عقائدها. المناقشةُ الآتية لتقليد الشّروح مستمدّةٌ من فهارس المكتبات، ومن مقدِّمات بعض المؤلَّفات التي ذُكرت، ومن مقدِّمة المجلّد السابع (الكتابان ١ و٢: الشّرح) لـ «مثنويّ [٤٧٦] جلال الدّين الرّوميّ» الذي أعدّه نيكلسون (xi-xiii)، ومن مقدِّمة طبعة فروزانفر لـ «المثنويّ» ومن مناقشة گلبينارلي في كتابه عن المولويّين (GM 184-93). ومثلما يقول نيكلسون (xii)، برغم أنّ المرءَ ليس في مقدوره أن يتحمّل تجاهلَ «الكمّ الضّخم والمحيِّر من الموادّ التفسيريّة» المكتوب حول المثنويّ، يثمرُ الجزءُ الأعظم منه فاكهةً مُرّةً ولا يكافئ الوقتَ والجهد اللّذين يستنفدهما الخوضُ فيه.

في العام ١٣٢٠م ألّف أحمد الرّوميّ، وهو معاصرٌ لابن سُلطان وَلَد أولو عارف چلبي، تفسيرًا غيرَ تقليديّ للقرآن رديء النوع، استلهمَ فيه «مثنويّ» الرّوميّ. هذا العملُ، «دقائق الحقائق»، الذي حقّقه محمّد رضا جلالي نائيني ومحمّد شيرواني ونشَرَه «المجلسُ الأعلى للثقافة والفنون في إيران» في عام ١٣٥٤ هـ.ش/ ١٩٧٥م، يتميّز بوجود ثمانية فصولٍ يبدأ كلٌّ منها بآيةٍ من القرآن أو حديثٍ من النّبي، ويُشْرَح بعدئذ ويوضَح بحكايةٍ مناسبة منظومة على نحو مهلهل نسبيًا. وهكذا، كلُّ مناقشةٍ تنتهي بمقبوس وثيق الصلة من «مثنويّ» الرّوميّ، الذي يتراءى أنه الإلهامُ المحرِّك لهذا العمل. ولأنّه مؤلَّفٌ

بعد وفاة سلطان وَلَد بثمانية أعوام فقط، يمكن على نحوٍ واضح أن يُعَدّ الشَّرحَ الأوّل للمثنويّ وهو يمثّل من دون شكٍّ الجهدَ الأوّل لإعادة ترتيب محتوياته في شَرْحٍ منظّم لفلسفة الرّوميّ، وهو مسعًى اختار مواصلتَه تقريبًا كلُّ العلماء الغربيين المشتغلين بالرّوميّ على امتداد المئتي عام الأخيرتين.

السيِّدُ [خواجه ـ بالفارسية] أبو الوفا الخوارزمي، وهو صوفيّ من القرن الخامس عشر (تـ١٤٣٢م)، كان لديه اهتمامٌ عظيم بآثار الرّوميّ. وقد نَقَل هذا الاهتمامَ إلى طلّابه ومُريديه، خاصّةً كمالَ الدّين حسين بن حسن الخوارزمي (تـ١٤٣٧م)، وهو مفكّرٌ مهمّ في مجال ما وراء الطبيعة وصوفيٌّ كُبْرويّ ألّف شَرْحَه الأوّل للمثنويّ شعرًا على البحر المتقارب، «كنوز الحقائق في رموز الدقائق»، الذي يشير عنوانُه إلى عمل أحمد الرّوميّ. ثمّ تقدَّم بعدئذ، بطلبٍ من أصدقائه ومُريديه، ليؤلّف شَرْحًا نثريًّا، أهدى الجزءَ الأوّلَ منه إلى ظهير الدّين إبراهيم سلطان، حفيد تيمورلنگ. ثابر كمالُ الدّين الخوارزمي على هذه المهمّة وفي نهاية عام ١٤٣٠ م أكملَ الكتابَ الثاني، وفي عام ١٤٣٢م أكملَ جزءًا من الكتاب الثالث (حتّى قصّة وفاة بلال)، برغم أنّه فيما يبدو لم يحقّق أيَّ تقدّم إضافيّ. وهذا الشّرْحُ، المسمّى «جواهر الأسرار وزواهر الأنوار»، طُبع على الحَجَر في لَكْنو (نوال كِشُور، ١٨٩٤م) ثم حقّقه محمّد جواد شريعت، ولم ينشَر منه إلّا مجلّدان (مشعل اصفهان، ١٣٦٠هـ.ش/١٩٨١م و ١٣٦٦هـ.ش / ١٩٨٧م). ويمتازُ هذا العملُ بملاحظات سِيريّة حولَ عشرة أسلافٍ صوفيين للرّوميّ وبمَسْرِدٍ للاصطلاحات العِرْفانية المتداولة بينهم. ويشتمل أيضًا على مقبوسات وافرة من «ديوان شمس» من أجل إيضاح فِكَرٍ في المثنويّ.

وبعد عدّة سنوات أنشأ نظامُ الدّين محمود الشيرازيّ حاشيةً، «حاشية داعي». لكنّ عملًا مهمًّا عُمِل خارجَ إيران، أيضًا. ففي الهند [٤٧٧] جمَعَ عبدُ اللّطيف العباسيّ (تـ١٦٣٩م تقريبًا) على نحوٍ مُجْهِد ثمانين مخطوطةً لكي يُعِدّ نسختَه المحقَّقة من المثنويّ، «النسخة الناسخة». المزيّةُ العظيمة لشَرْحه اللّاحق، «لطائف المعنويّ»، ومعجمِ لغات المثنويّ المصاحب، «لطائفُ اللّغات»، هي الموثوقيّةُ النسبية لمتْن المثنويّ الذي استعملَه أساسًا. وفي عام ١٦٧٣م شرَحَ مولويّ محمّد رضا اللّاهوريّ أبياتَ المثنويّ الصعبة في كتابه «المكاشفات الرضويّة»، وقد طُبعت نسخةٌ منه على الحَجَر في لَكْنو في عام ١٨٧٧م ونُشِر حديثًا في طهران بتحقيق كوروش منصوري. انتقدَ مولويّ وليّ محمّد الأكبر آبادي، الذي تَصوّرَ أنّ «المكاشفات الرضويّة» غيرُ واضح المعاني عمومًا، هذا الكتابَ انتقادًا مؤلمًا مع شروحٍ أخرى أسبق عهدًا في كتابه الذي عُنّن على نحوٍ ساذج هكذا «شَرْح المثنويّ» المؤلَّف في عام ١٧٢٨م (لَكْنو، ١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م). وألّف عبدُ العلي محمّد نظام الدّين الملقَّب بـ «بحر العلوم» (١٧٣١ – ١٨١٠م) شَرْحًا بالفارسية طُبع فيما بعدُ على الحَجَر في لَكْنو في عام ١٨٧٦م ثمّ مرّةً أخرى في بومباي في العام الذي يليه. ولأنّ بحر العلوم هذا نصيرٌ قويّ لمدرسة وَحْدة الوجود في التصوّف وكتَبَ أيضًا شرحًا لـ «فُصوص الحِكَم» لابن عربيّ، يفسِّر المثنويَّ من خلال منظوره.

«كنوزُ العِرْفان ورموزُ الإيقان» بقلم محمّد صالح قزويني روغني (تـ١٧٠٥م)، وهو شيعيّ عاش في مَشْهَد، يقتصر على إيضاح أبيات المثنويّ الصعبة. وقد استعملَ المؤلِّفُ مخطوطةَ قُونِية لعام ١٢٧٨م (٦٧٧هـ) مَتْنًا للمثنويّ لديه؛ ولم يبق إلّا شَرْحُ الجزء الرابع في مخطوطةٍ فريدة بخطّ المؤلّف اكتُشِفت في قزوين، ونشرها أحمد مجاهد بعنوان «كنوز

العرفان ورموز الإيقان» (طهران: روزنه، ١٣٧٤هـ.ش/ ١٩٩٥م). وقد وُفّق خواجه أيّوب في عام ١٧٠٨م في أن يشرحَ أجزاءَ المثنويّ الستّة كلّها بيتًا بيتًا ويوضحَ المفردات الصّعبة ويفسّرَ معاني الأبيات. اقتباسُه الحصيفُ المميز لآراء الشُّرّاح السابقين وتقييمُه إيّاها يجعلانِ شَرْحَه الفارسيّ المسمّى «أسرار الغيوب» أحدَ الشّروح الأكثر إفادةً في القرون الوسطى. وقد نشَرَ محمّد جواد شريعت حديثًا طبعةً من مجلّدين لهذا المتْن بعنوان: «أسرار الغيوب» (طهران: أساطير، ١٣٧٧هـ.ش/ ١٩٩٨م).

في القرن التاسع عشر، وبذريعة إيضاحِ بعض المقاطع المبهمة من المثنويّ، قدّمَ واحدٌ من فلاسفة إيران الكبار، مُلّا هادي سبزواري (١٧٩٨ – ١٨٧٣م)، تحليلًا للرّوميّ من وجهة نظر مدرسته الفكرية المسمّاة «الحِكْمة الإلهية». وهو يقدِّم إيضاحاتٍ نحويةً ولغوية للمقاطع المبهمة، ولكنّه يحوّل على نحوٍ واضح تفسيرَ المثنويّ إلى تفسيرٍ فلسفيّ للقرآن. أكملَ سبزواري الكتابَ الذي أسماه «شرح أسرار المثنويّ» في عام ١٨٥٨م وخصّ به أميرًا من الأسرة القاجارية، هو سلطان مُراد ميرزا. وقد نُشر عملُه في سبعينيات القرن العشرين في طهران (مكتبة سنائي) ومرّةً ثانية في اختياراتٍ بعنوان «شرح المثنويّ»، بتحقيق مصطفى بروجردي (طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ١٣٧٤هـ.ش/ ١٩٩٥م). والكتابُ كما يصفه جون كوبر في مقالةٍ بعنوان «الرّوميّ والفلسفة» (LCP,431):

> **[٤٧٨] هذا الكتابُ ليس عملًا يُسْلِم نفسَه بسهولةٍ إلى الترجمة؛ فالمتْنُ مليء بالاصطلاحات ومركّزٌ جدًّا وموجَز في معظم الأحيان، ويبدو الشّرحُ في أحيانٍ كثيرة في حاجةٍ إلى إيضاحٍ أكثر من الشّعر. ويعطي الكتابُ الانطباعَ بأنّه تسجيلٌ لجلساتٍ كان يُقرأ فيها شعرُ الرّوميّ، مع وقفاتٍ بين الفينة والأخرى لإيضاح النكات الصعبة.**

ويُشير كوبر أيضًا (LCP 422) إلى أنّ مُلّا صَدْرا (تـ١٦٤١م)، وهو معلّمُ سبزواري الخاصّ، اقتبسَ من المثنويّ كثيرًا في رسالته «**الأصول الثلاثة**».

في القرنَيْنِ السادس عشر والسابع عشر كان معظمُ الدّراويش المولويّين تُرْكًا من الناحية الثقافية أو حتّى العِرْقية. وبرغم أنّ الفارسية بقيت لغةً مهمّةً للبلاط والثقافة، أصبحت التّركيةُ اللّغةَ الرسمية في الأقاليم العثمانية ومن هنا لا يكون مفاجئًا أنّ معظمَ الشّروح الكبيرة في هذه المرحلة كانت باللّغة التركية. ترجمةُ المثنويّ الأولى إلى التركية حدثتْ في النصف الأول من القرن الخامس عشر، إبانَ حُكْم السّلطان مراد الثاني، كما تقول حسيبة مازي أوغلو (ScT 476 n.9). لكنّ صناعةَ الشّروح لم تتقدّم حقيقةً إلّا في القرن السادس عشر. وقد أعدّ مصطفى سُروري مُصْلح الدّين (تـ١٥٦٢م)، وهو شاعرٌ تركيّ ألّف أيضًا شروحًا لديوان حافظ و «**گلستان**» سَعْدي، شرحًا للمثنويّ من ستة أجزاء، لم يُنْشَر. وهذه الأجزاءُ كانت نتاجَ الدّروس التي كان سُروري يدرّسها حول المثنويّ في إستانبول كلَّ يوم عند الغروب (GM185-6). سودي (تـ١٥٩٧م) مشهور كثيرًا بسبب شَرْحِه شعرَ حافظ، لكنه ألّف أيضًا شرحًا للمثنويّ، لم يُنشَر أيضًا. وكان شَرْحُ شَمْعي (توفّي بعد عام ١٦٠١م)، في أية حال، شائعًا جدًّا. شرَعَ في الكتابة طليقًا في شباط من عام ١٥٨٧م، ولكن سجَنَه السّلطانُ مراد الثالث بعد أن أكمل الجزءَ الرابع. دعاه السّلطانُ مراد في ٢٣ تشرين الأول من عام ١٥٩١م وأمرَه بأن يكمل شَرْحَه. أكمل شَمْعي الجزءَ الخامس في تشرين الأول من عام ١٥٩٣م، لكنّه عندما تُوفّي السّلطانُ مراد، لم يشعر بالحاجة إلى إكمال عمله سريعًا. بدأ كتابةَ الجزء السادس بعد مضي سبعة أعوام في عام ١٦٠١م باسْمِ السّلطان محمّد

الثالث. ويعتقد گلبينارلي أنّ تعاطيه الشّراب وتهتّكه ربما يكونان مسؤولَيْنِ عن الأغلاط الكثيرة في الشّرح (GM 186-7).

في القرن السابع عشر، جَمَع محمّد شعبان زاده معجمًا تركيًا لمفردات المثنويّ الصعبة، سمّاه «مُظْهِر الإشكال»، وقد خصّ به حسين باشا أوخْريلي (تـ١٦٢٢م). ولعلّ أكبر الشّروح التركية للمثنوي شَرْحُ رُسوخي إسماعيل دَدِه الأنْقِرويّ (تـ١٦٣١م)، الشّيخ المولويّ لزاوية غلَطة. وهذا العملُ ذو الأجزاء السّتة، المسمّى «فاتح الأبيات» (مصر: الخديويّة، ١٨٧٣م) أو هكذا ببساطة «شرح الأنْقِرويّ للمثنويّ»، ونُشِر بعنوان «مثنوى شريف شرحى» (إستانبول: عامره، ١٨٧٢م)، يتضمّن ترجمةً تركية لكلّ بيت من مثنويّ الرّوميّ الفارسيّ، وكذلك شَرْحًا؛ وقد لاحظ نيكلسون (Mxii) أنّ هذا العملَ ساعده أكثرَ من أيّ عملٍ آخر في إعداد شرحه الإنكليزيّ. ومهما يكن، فإنّ الأنْقِرويّ لسوء الحظّ اختار نسخةً كثيرة الأغلاط لمتْن المثنويّ أساسًا لشَرْحه وأدخل «الجزءَ السابع» المنحولَ على أنه للرّوميّ.

ولعلّ [٤٧٩] الأنْقِرَويّ أيضًا لم يرَ أعمالًا ساعدت في فهمه عقائدَ الرّوميّ الحقيقية، مثل مقالات شمس، وبدلًا من ذلك اعتمد على عِرفان ابن عربيّ. وهذا كلُّه أزعج الشيوخَ المولويّين الآخرين، الذين أرادوا أن يمنعوه من توزيع شرحه. وبرغم هذه المشكلات جميعًا يشعر گلبينارلي بأنّه ربما يكون الشّرحَ الأفضل ـ الأمرُ الذي يحكي لنا في أية حال عن الوضع البائس لتقليد الشّروح أكثرَ مما يحكي لنا عن امتياز شرح الأنْقِرويّ (GM 187). ومن وجهة أخرى، شكّ بديعُ الزّمان فروزانفر في تمكّن الأنْقِرويّ من الفارسية، ومن جملة ذلك عجزُه عن ملاحظة أنّ «الجزء السابع» المنحولَ لا يمكن أن يكون للرّوميّ (FB161).

وألّف چنگي يوسف دَدِه بن أحمد المولوي، شيخُ الزاوية المولويّة في قرية بشيكطاش الصغيرة على البوسفور، شَرْحًا عربيًّا للمريدين السّوريين هناك الذين ليس في مقدورهم أن يقرؤوا بالتركية على نحو سهل. وقد اعتقد فروزانفر (شرحِ مثنوي ١: ص سيزده) وشيمل (ScT 373) أنّ يوسف دَدِه عاش في القرن التاسع عشر، لكنّ گلبينارلي (GM 187-8) يجعل وفاته في عام ١٦٦٩م. وشَرْحُ يوسف دَدِه للمثنويّ، المسمّى «المنهج القويّ لطُلّاب المثنويّ» (القاهرة: الوهبيّة، ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م، وقد نُشِر أوّلًا في عام ١٢١٩هـ/ ١٨٠٤م) يستمدّ في المقام الأوّل من شَرْح رسوخي الأنْقِرويّ، إذ يلخّصه ويترجمه إلى العربية، برغم أنّ فروزانفر يَعُدّ نَثْرَه «ضعيفًا وسخيفًا». وهو يهدف أيضًا إلى إرضاء أعضاءِ في الطّريقة الكُبْرَوية، بإدخال مقبوساتٍ من تفسير القرآن لنجم الدّين كُبرى. ولأنّ «المنهج القويّ» يقدّم معنى كلّ بيتٍ بالعربية قبل تفسيره، يتضمّن فعليًّا ترجمةً عربيةً للمثنويّ وشرحًا.

كان شَرْحُ الأنْقِرويّ أولَ شَرْحٍ يؤثّر في تعرّف الغربيين للمثنويّ، عندما نشَرَ جوزف فون هامر ـ پورگشتال Joseph von Hammer- Purgstall دراسةً له بعنوان:

Bericht über den zu Kairo im Jahre D.H.1251 (1835) in sechs Foliobanden erschienenen türkischen Commentar des Mesnewi Dschelaleddin Rumi's (Vienna: Akademie der Wissenschaften,1851).

وفي انعطافٍ مثير، تُرجِم شَرْحُ الأنْقِروي التركيُّ إلى الفارسية بعناية عصمت ستّار زاده بعنوان «شرح كبير انقروي» (طهران: ميهن،١٩٦٩ ـ م) وهكذا يستطيع القرّاءُ الفُرْسُ فهْمَ الرّوميّ على نحو أفضل.

وسيكون ملاحَظًا أنّ العثمانيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر تنافسوا في أعمال التفسير، مجتهدين في إيجاد شروحٍ للمثنويّ أكثر تفصيلًا من ذي قبل. وهكذا، نجدُ

الدّرويشَ الملامتي صاري عبد الله أفندي (١٥٨٦ ـ ١٦٦٠م) يحلّل الرّوميَّ من وجهة نظر عِرْفان ابن عربيّ في شَرْحٍ يُسمّى «جواهرِ بواهرِ مثنوي». وبرغم أنّه لم يشرح إلّا الجزءَ الأوّل من المثنويّ، رتّب لكي يملأ خمسة مجلّدات و٢٥٠٠ صفحة في عملٍ كهذا، مضيفًا في مقدّمته معلوماتٍ أكثر خياليةً في شأن حياة مولانا.

بعد مضيّ قرنين، عندما أُنشئت المطابعُ في تُركية، نُشِر هذا المخطوطُ في مطبعة عامرة في إستانبول في الأعوام ١٨٧٠ ـ ٧٢ م بعنوان: «مثنوى شريف سرحى». وقبلَ ذلك بعَقْدٍ نشرت المطبعةُ نفسُها الكتابَ المعنَّن على نحوٍ أكثر فخامةً «روح المثنويّ»، وهو شَرْحٌ من مجلّدين يشمل فقط الـ ٧٣٨ بيتِ الأولى من المثنويّ أعدّه إسماعيل حقّي البُرْسَويّ [٤٨٠] (١٦٥٣ – ١٧٢٥م). وكان إسماعيل حقّي صوفيًّا جَلْوَتيًّا لكنّه رغبةً في تخليد ذكرى اسمه قرّرَ أن يكتب شَرْحًا لمثنويّ الرّوميّ. وأنشأ شخصٌ غير مولويّ، هو الشيخُ مراد البُخاري(تـ ١٨٤٨م) النقشبنديّ، دارًا للمثنويّ في إستانبول؛ فبدأ بتأليف شرْحٍ للمثنويّ في أيلول من عام ١٨٣٩م ثم في مساء ٢٥ نيسان من عام ١٨٤٥م كان يعمل في الجزء السادس.

اتجاهاتُ شُروح المثنويّ في القرن العشرين:

يشير گلبينارلي (GM 193) إلى أنّ معظمَ شروح المثنويّ كُتِب لكي يحقّق المؤلّفون الشهرةَ وهي تتّصل بفِكَر هؤلاء المؤلّفين وتأمّلاتهم أكثرَ ممّا تتصل بأيّ شيء آخر موجود في مَتْن مثنويّ الرّوميّ (وإنّه عزاءٌ قليل أن نلاحظ أنّ الدَّرْسَ العلميّ تغيّر قليلًا جدًّا منذ تلك الأيام). وإنّ أشخاصًا كثيرين جدًّا خصّصوا وقتًا كثيرًا جدًّا لخدمة المثنويّ. ومهما يكن، فليس كلُّ إنسانٍ لديه وقتٌ لكي يقرأ الأجزاءَ السّتة كلّها وأجزاءَ ستّةً إضافية لشَرْح المتْن نفسه. ويميل شُرّاحٌ حديثون على الأقلّ إلى التركيز على الرّوميّ وكثيرًا ما

يكتّفون وينتقون أكثرَ مما يفصّلون ويسهبون. فالعالِمُ الإيرانيّ الكبير أحمد آتش، مثلًا، يختار فقط الأبياتَ الثمانية عشر الأولى من المثنويّ ويوضحها في ثلاث عشرة صفحة فقط في «Mesnevinin onsekiz beytinin mânasi» من: Fuad Köprülü Armağani (Istanbul: Osman Yalçin Matbaasi, 1953; 37-50).

هذا التقليدُ لكتابة التفاسير أو الشروح في أسلوب القرون الوسطى استمرّ في صحفٍ كثيرة كانت تُنشر في إستانبول في القرن التاسع عشر (ومن ذلك مثلًا مُجبّان، حكمت، جريدهٔ صوفي، تصوّف، محفل) واستمرّ على قوّته حتّى في القرن العشرين.

وفي تركية، لم يكن الذين أرهقوا أيديَهم في إيضاح مثنويّ الرّوميّ مولويّين فقط، بل فعلَ ذلك دراويشُ من طُرقٍ أُخَر ورجالُ دولة. فعابدين باشا بن أحمد (١٨٤٣ – ١٩٠٦م)، الحاكمُ العثمانيّ لأنقرة، يقدِّم ترجمةً تركية وشرْحًا في الأجزاء الستّة لكتابه المسمّى بالتّركية «ترجمه وشرح مثنوى شريف» (إستانبول: محمود بيگ، ١٨٨٧م؛ وأُعيدت طباعتُه في عام ١٩٠٩ م). وأحمدعوني قُنق (١٨٧٣ ـ ١٩٣٨ م)، إضافةً إلى ترجمة «فيه ما فيه» للرّومي إلى التركية وتأليفِ فصْلٍ موسيقيّ للسّماع المولويّ، نَشَرَ شرْحًا من ستّة أجزاء بأسلوب تقليديّ. وحتّى بعد الحرب العالمية الثانية، بقيت هذه الشّروحُ التقليدية تُنشأ، ومن ذلك مثلًا «دروس في المثنويّ» لطاهر أولغون المولويّ (١٨٧٧ – ١٩٥١م) الذي كان يدرِّس المثنويَّ في جامع السليمانية (GM 189). ونُشِرت ثلاثةُ أجزاء فعليًّا في شَكْلٍ ملازم في إستانبول (عامره، ١٩٤٩– ٥٠م؛ أعيدت طباعتُها في قُونية: سِلَم، ١٩٦٣م)، لكنّ هذا شَمِل فقط الجزءَ الأوّل من المثنويّ. ويذكر زركون Zarcone («Tasawwuf», EI(2)) أنّ العملَ الكامل نُشِر في إستانبول في عام ١٩٦٣؛ وبلغ أربعةَ عشر جزءًا. وفي عام ١٩٧٣م، ظهر في إستانبول كتابُ «شرح لى مثنوي شريف» لكنعان رفاعي.

في شبه القارّة الهندية، قدّم محمّد يوسف علي شاه چشتي نظامي گلشن آبادي المتْنَ الفارسيّ للمثنويّ مع ترجمةٍ شعرية إلى الأُوردية وشَرْحٍ بين الأسطر في ستّة أجزاء بعنوان: «پيراهنِ يوسفى» [٤٨١] (طُبِع على الحجر في لَكْنو في عام ١٨٨٩م وفي كانپور في عام ١٨٩٧م؛ وأعيدت طباعتُه في لَكْنو: نَوَال كيشور، في عام ١٩١٨م). عبد المجيد خان البِلِبْهِتي، الذي كتَب أيضًا شَرْحًا لأشعار الشاعر الإيراني عُرْفي الشيرازيّ، قدّم للعالَم شَرْحًا ثانيًا بالأوردية بكتابه «بستانِ معرفت»، المتعدّد الأجزاء (لَكْنو: نَوَال كيشور ١٩٢٧م).

وفي إيران ظلّت الشّروحُ الكبيرة التي تَشرحُ المثنويّ بيتًا بيتًا تَظهرُ في منتصف هذا القرن. فقد ضاهى موسى نَثْري الأجزاءَ السّتّة للمثنوي بالأجزاء السّتّة لكتابه «نَثْر وشرحِ مثنوى» (طهران: كلالهٔ خاور، ١٩٤٨ -٥١م). وكتَبَ محمّد تقي جعفري شرْحًا أكبر من ذلك كثيرًا في سبعينيّات القرن العشرين، وقد جاء في خمسة عشر مجلّدًا واعتمد فيه على طبعة رمضاني للمثنويّ، وعنوانُ هذا الشّرح: «تفسير ونقد وتحليل مثنوي» (طهران: سهامى ١٩٧٠ـ م).

الشّروحُ العلميّة الحديثة:

نشَرَ كلٌّ من عبد الباقي گلبينارلي ومحمّد استعلامي شرْحًا مع طبعةٍ محقّقة لنصّ المثنويّ، الأوّلُ بالتّركية، والثاني بالفارسية، وأسهم عبد الحسين زرّين كوب ربّما بالطّريقة العِلْمية الأكثر إثارةً لفهم المثنويّ في كتابَيْه اللّذين يكملُ أحدُهما الآخرَ «سِرّ نى» [بالفارسية بمعنى «سِرّ الناي»] (طهران: علمى، ١٩٨٥م)، و «بحر دركوزه» [بالفارسية بمعنى «بحر في إبريق»] (طهران: علمى، ١٩٨٧م). وفي عام ١٩٩٨ م أُكمِل

أحدثُ شَرْحٍ للمثنويّ، وهو الأجزاءُ الستّة التي أعدّها كريم زماني جعفري بعنوان: «شرح جامعِ مثنوى معنوى» (طهران: اطلاعات، ١٣٧٢ ـ ٧ هـ.ش)، الذي بُدئ بتأليفه في عام ١٩٩٣م. وكلُّ قرّاء المستقبل التوّاقين إلى إيضاح مثنويّ الرّوميّ يحتاجون إلى العمل انطلاقًا من هذه الآثار، ومن «معجم لغات وتعبيرات المثنويّ» (١٩٥٨ ـ ٧٥م) ذي الأجزاء السّبعة الذي أعدّه صادق گوهرين. الشّرحُ الذي تركه بديعُ الزمان فروزانفر ناقصًا عند وفاته لا غنى عنه أيضًا في شأن الأجزاء الأولى من المثنويّ. وفي شأن تفاصيل نَشْر هذه الآثار والأعمال العلمية الحديثة الأخرى التي تدور حول الرّوميّ، انظر الفصل ١٣.

المختصرات:

بدأ الاختيارُ من المثنويّ والاختصارُ له على الأقلّ منذ أوائل القرن الخامس عشر الميلاديّ بأعمال جامي وكان له تاريخٌ مبجَّل. والحقيقةُ أنّ يوسف سينه چاك (تـ١٥٤٦م، انظر الفصل ١٠) ألّفَ الاختيارَ الأوّل في وقتٍ بين عامي ١٤٩٥ و ١٤٩٨م، بعنوان «جزيرهٔ مثنوى» (بالفارسية بمعنى «جزيرة في المثنويّ». وقد اختار ستّين بيتًا من كلٍّ من الأجزاء الستّة ونسَجها في نصّ متماسك مُحكَمٍ في الظاهر من ٣٦٠ بيت. وقد ألهم عَملُ سينه چاك عددًا من أعمالٍ ثلاثية باللّغة التركية، شروح لكتابه «جزيرة في المثنويّ»، خاصّةً بين مولويّين مرتبطين أيضًا بالطّريقة الملامّتية (Holbrook, in LLM, 110). ثم بعْدَ ثلاثين سنة، في عام ١٥٣٠ م، أكملَ النّاشِطُ المولويّ شاهدي كتابَه «گلشن توحيد» (إستانبول: طبية، ١٢٩٨هـ/ ١٨٨١م). يختارُ شاهدي ٦٠٠ بيتٍ من مثنويّ الرّوميّ ويضيف ٣٠٠٠ بيتٍ إضافيّ من شَرْحٍ شعريّ أعدّه هو بالفارسية لكي يوضح في

صورةٍ مختصرة ما يظهر له بين أبيات المثنويّ التي اختارها (GM 179-80).

[٤٨٢] وأعدّ صَبوحي أحمد دَدِه (تـ١٦٤٧م)، شيخُ الزاوية المولويّة في يني قابو، كتابَه «اختيارات مثنوى» [اختيارات من المثنويّ] في عام ١٦١٧م. وفي بعض الأحيان كانت المختصراتُ تُجمَع في صورة جزءٍ من مقتطفات من شعراء مؤثِّرين، مثلما يمكن المرءَ أن يرى في مخطوطٍ من جزأين في متحف قُونِية، يشتمل على مقتطفاتٍ من المثنويّ مع أشعارٍ لعِراقي وأمير خسرو والشَّبَسْتَريّ وآخرين.

وقدّم فروزانفر اختيارًا ممتازًا من قِصَص المثنويّ مُحلًّى بحواشٍ وتعليقات، بعنوان: «خلاصهٔ مثنوى» [بالفارسية بمعنى «خلاصة المثنويّ»] (طهران: بانك ملّى،١٩٤٢م). هكذا فعَلَ أيضًا الكاتبُ جمال زاده (انظر فيما بعد، «الّرومي نصيرًا لتحرير الإنسان»). الأبياتُ الافتتاحية للمثنويّ، «أغنيةُ الناي»، تقدِّم الأساسَ للشّرح المختصَر الذي أعدّه كريم زماني جعفري، المسمّى «نى نامه: در تفاسير مثنوي معنوى »(طهران: اطلاعات، ١٩٨٩م). ويقدِّم محمّد علي إسلامي ندوشن اختيارًا كبيرًا جدًّا من المثنويّ مع شرحٍ في كتابه «باغِ سبزِ عشق» [فارسية بمعنى: «بستانُ العِشْق الأخضر»](طهران: يزدان، ١٩٩٨م). واختارت ماهْدُخْت بانو هُمائي الجزأين الأوّل و الثاني من المثنويّ ونشرتْها مع شرحٍ مختصر بالفارسية وترجمةٍ إنكليزية في كتابها «سرّ دلبران درحديث ديگران» (طهران: هما، ١٣٧٨هـ.ش؛ بُوستن: پارس، ١٩٩٨م). وطُبِع أيضًا اختيارٌ من غزليّات مولانا مصحوبًا بمقدّمة وحواشٍ في كتاب محمّد رضا شفيعي كدكني «گزيدهٔ غزليات شمس» (طهران: كتابهاى جيبى (سهامى)،١٣٥٢ هـ.ش/ ١٩٧٣م).

الرّوميُّ في أدب المسلمين وفكرهم في العصر الحديث:

كان شِبْلي النُّعْماني (١٨٥٧ – ١٩١٤م)، العالمُ الهنديُّ الكبير في الأدب الفارسيّ، مُسْلِمًا حَداثيًّا شديدَ التعلّق بالرّوميّ، مثلما كان إقبالٌ بعْدَه. كان النّعمانيّ معروفًا بمحافظته على الاتّصال بالصّوفيين النقشبنديّين وعندما زار إستانبول في عام ١٨٩٣م ربّما التقى المولويّين. كتبَ أوّلَ سيرةِ حياةٍ للرّوميّ على الإطلاق، وسمّاها «**سوانح مولانا الرّومي**» (Cawnpore: Nami Press,1906)، وقد طُبِعت عدّةَ طبعات (طبعة ثانية، أمريتسار: الكترك برس، ١٩٣٨م؛ طبعة ثالثة، سيّد امتياز علي تاج، رئيس مجلس الارتقاء بالأدب). وتُرجِم هذا الكتابُ أيضًا إلى الفارسية بعنوان: «**سوانح مولوى رومى**» بعناية سيّد محمّد تقي فخر گيلاني (١٩٥٣م). وكان النّعمانيُّ مولَعًا جدًّا بنظرية التطوّر عند الرّوميّ، ورأى فيها بعضَ أوجه الشَّبَه مع الفلسفة الهندوسية وحتّى مع عقائد التناسخ metempsychosis. وشبّه نظريةَ التطوّر عند الرّوميّ بالتطوّر الدّاروني (مثلما يشبّهها إقبالٌ فيما بعد بنظرية التطوّر عند برغسون)، برغم أنّ التطوّر الأخلاقيّ للرّوح يميّزه عن التطوّر الحيوانيّ. وقد وجدَ النّعمانيّ تعاليمَ الرّوميّ منسجمةً مع كشوفٍ علمية أخرى في القرن التاسع عشر في الفيزياء وعلم الحياة، لكنّه نظرَ إلى الرّوميّ أساسًا ضمنَ تقليد عِلْم الكلام المدرسيّ الإسلامي، برغم أنّ مباحثَه الإلهية لم تكن منظَّمةً مِثْلَ المباحث الإلهية عند الغزالي، ولم يزيّف الرّوميُّ أيَّ دينٍ تزييفًا كاملًا(٧).

محمّد إقبال:

عاش محمّد إقبال (١٨٧٣ – ١٩٣٨م)، الذي وُلِد في سيالكوت في البنجاب لعائلةٍ

من طبقة البراهمة تحوّلت إلى الإسلام قبلَ ثلاث مئة عامٍ، [٤٨٣] في مدينة لاهور، في الهند (باكستان منذ الانفصال). ويبرزُ إقبالٌ بوصفه ربّما الشّاعرَ والمفكّر الأعظم في العالَم الإسلاميّ في القرن العشرين. وإذ درَسَ في إنكلترة، كتبَ رسالةً في موضوع تطوّر ما وراء الطبيعة في فارس ثم عاد إلى لاهور، حيث درّس الفلسفةَ والأدبَ الإنكليزيّ، محترفًا أخيرًا المحاماةَ والنشاطَ السياسيّ من أجل استقلال الهند والجامعة الإسلامية.

واعتمادًا على كلٍّ من الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية، أراد إقبالٌ أن يعيد بناءَ الإسلام التقليديّ في صورة حديثة. وقد كتب وتحدّث بالأُوردية والفارسية والإنكليزية، وألّف عددًا من الغزليات بالأوردية وكثيرًا من الأشعار الفلسفية المهمة بالفارسية. دَرَسَ إقبالٌ، مثلُه في ذلك مثَلُ كلّ المثقفين المسلمين في شبه القارة الهندية، مثنويَّ الرّوميّ في عمُر مبكّر وكثيرًا ما كان يستشهد بأبياتٍ منه لإيضاح النقاط التي يريد إثباتَها، سواءٌ أكان ذلك في المحادثة أم في آثاره المكتوبة، مثل «إعادة بناء التفكير الدّيني في الإسلام». وعلى النّحو نفسه، كان يُطلَب من إقبال أحيانًا أن يشرح معنى أبياتٍ مختلفة من مثنويّ الرّوميّ. وكان اقتباسُ هذه الأبيات أحيانًا يدفع إقبالًا الحسّاسَ إلى البكاء(٨).

كتبَ إقبالٌ عن الرّوميّ بوصفه من القائلين بوَحْدة الوجود a pantheist في كتابه **«ما وراء الطبيعة في فارس»** (١٩٠٨م)، وهي فكرةٌ يبدو أنّه أخذَها عن هيغل والفلسفة الغربية. في عمله الشعريّ الأوّل، المسمّى «أسرارِ خودي»، الذي كتبه في عام ١٩١٥م (انظر ترجمة ر.أ.نيكلسون، The Secrets of the Self (أسرارِ خودي) [لندن: مكميلان، ١٩٢٠م؛ أُعيد طبعُه في لاهور: ش.م.أشرف، ١٩٤٠م؛ طبعات مكرّرة])، انتقدَ إقبالٌ الشاعرَ حافظًا الشيرازيّ والتّعمية المنمّقة التي غرق فيها التقليدُ العرفانيّ والفلسفيّ

في الإسلام، تحت تأثير الثقافة اليونانية. ومهما يكن، فإنّه بعد عام ١٩١١م تقريبًا صار يرى في الرّوميّ مدافِعًا عن ممارسة المحبّة الإلهية والتعالي على النفس، التي يمكن إقبالًا نفسَه أن يتطابق معها. يَظهرُ له الرّوميّ في كتابه «أسرار الذات» ويحضّه على الغِناء بالشّعر، ويغدو مُرشدَه مثلما تولّى شمسُ تَبريز قبْلُ وظيفةَ الخَضِر مع الرّوميّ وحضّه على الغِناء بالشّعر. وهذه يبدو أنّها كانت رؤيةً حقيقية للرّوميّ، وليست استعارةً أو مناجاةً أدبية. مثلما يصوغُ إقبالٌ الفكرةَ:

پيرِ رومى خاكـ را اكسير كردْ   از غبارم جلوه ها تعميركردْ

(Secrets of the Self, 9-11)

ومعناه بالعربية في ترجمة عبد الوهّاب عزّام:

صيَّر الرّوميّ طيني جوهـرا   من غباري شـاد كَونًا آخَرا

وابتداءً من هذه المرحلة، رأى إقبالٌ نفسَه مريدًا للرّوميّ في نواحٍ كثيرة. عَدّ إقبالٌ المثنويّ الكتابَ الثاني الأكثر أهمية، بعد القرآن، ونصحَ المفكّرين المسلمين بقراءته. وكان له تأثيرٌ أيضًا في طبعة عبد المجيد دريا بادي لـ «فيه مافيه»، التي صدرت في عام ١٩٢٢م.

منظومةُ إقبالٍ الفارسيةُ في عام ١٩٢٣م، المسمّاةُ «پيام مشرق» («رسالة الشّرق»)، تجمع بين محبّته للرّوميّ ومحبّته لـ «گوته»، وتردّ على «الدّيوان الغربيّ الشرقيّ West-östliche Divan» الذي ألّفه گوته، وفيها يتفوّق الرّوميّ على گوته، الذي عَجَز عن فهم الكشْف الروحيّ الذي أتى به الرّوميّ. ويَظهرُ الرّوميّ مِرارًا في صورة مُرْشِدٍ روحيّ لإقبال. وفي «بالِ جبريل» (جناح جبريل) يعرض إقبالٌ أسئلةً بالأوردية، وُضِعت إلى جانبها الإجاباتُ من مثنويّ الرّوميّ بالفارسية. ومثلما تُلاحِظ شيمل في دراستها

لإقبال، (Gabriel's Wing (Leiden: Brill, 1963, 357، نظَمَ إقبالٌ مثنوياته على الوزن نفسِه الذي نظَمَ عليه الرّوميّ مثنويَّه، على نحوٍ يستطيع فيه أن يُدْخِل على نحوٍ منسجمٍ ومتماسك مقبوساتٍ من الرّوميّ.

[٤٨٤] لكنّ عملَ إقبالٍ الذي يهمّنا أكثر هنا هو منظومتُه الفارسية الطويلة في عام ١٩٣٢م، «جاويدنامه» [كتاب الخلود]، التي سُمِّيت باسم ابنه «جاويد». وهذه المنظومةُ عبارةٌ عن «مثنويّ» أُقحِمت فيه غزلياتٌ، واحدةٌ منها على الأقلّ مستعارةٌ من «ديوان» الرّوميّ. ويتّخذُ «جاويدنامه» كتابَ الفردوس [وهو القسمُ الثالث من الكوميديا الإلهية لدانتي] نموذجًا يحاكيه (برغم أنّ إقبالًا ربّما كان مطّلعًا أيضًا على عددٍ من النماذج الأخرى الفارسية والعربية). وفي رحلة إقبالٍ السّماوية لم يرشدْه بياترس Beatrice، بل أرشدَه جلالُ الدّين الرّوميّ، الذي يقوده من الأرض عَبرَ أفلاك القمر وعُطارد (حيث يلتقي زردشت وبوذا والمسيح ومحمّدًا [عليهما الصّلاة والسلام] والبطلة البابية الطاهرة)* ، والزُّهَرة والمِرّيخ والمشتري وزُحَل، وما وراء الأفلاك (حيث يقابل نيتشه) وأخيرًا إلى الفردوس. وههنا يمتزج تصوّفُ الرّوميّ بديالكتيك هيغل وفِكْر برگسون، لإيضاح طريقٍ تسلكه الأمّةُ المسلمة إلى السّماء. وقد وجدَ إقبالٌ مفهومَ الإنسانِ والرّوح عند الرّوميّ مجانسًا لفكرته عن مصير الإنسان. وخلافًا لأنظمةٍ عِرْفانية أُخَر، بدت تعفي الإنسانَ من المسؤولية أو السّعي، أكّد الرّوميُّ الحاجةَ إلى المجاهدة من أجل الكمال ومراحل الارتقاء الرّوحيّ. وهذه الفعاليةُ هي ما ميّز الرّوميَّ

---

* الطاهرةُ شاعرةٌ إيرانية تُعرف كذلك بـ«قُرّة العين». وقد شايعت مَنْ يُسمّى «الباب» في حركةٍ دينية تُعدّ في الإسلام بِدعةً مذهبيةً، فصدر الحكمُ بقتلها في إيران عام ١٨٥٢م. وشهرتُها بشدّة الجرأة في التعبير عن الرأي، كما كان من دعوتها إلى السُّفور [المترجم].

عن الأنواع الأكثر انحطاطًا من التصوّف والفِكْر الجبريّين اللّذين انتقدهما إقبالٌ من قبْلُ انتقادًا قويًّا. ويرى هِرْمان هسه Herman Hesse أنّ «جاويدنامه» لإقبال دَمْجٌ لـ «الفيدانتا» والأخلاق القرآنية والتصوّف الإسلامي والفلسفة الغربية. فقد كان، في إيماءةٍ طبعًا إلى گوته، «ديوانًا شرقيًّا - غربيًّا an Öst-westliche Divan». وإنّ «جاويدنامه»، الذي أُعطِي فيه الرّوميّ دور المرشِد السماويّ، ترجَمه إلى الإيطالية ألسّاندرو بوساني Alessandro Bausani بعنوان:

Il Poema celeste (Rome: Instituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1952; [Bari]: Leonardo da Vinci editrice, 1965);

وترجمتْه إلى الألمانية أنيماري شيمل بعنوان:

Buch Der Ewigkeit (Munich: Max Hueber, 1957؛ وتعليقاتُ هسّه يمكن العثور عليها في مقدّمته، ص٥)؛ وتُرجِم إلى الإنكليزية بعنوان Javidnâma بعناية آ.ج.آربري (مجموعة اليونسكو للأعمال الممثِّلة، السّلسلة الباكستانية [لندن: ألين وأنون Allen and Unwin، ١٩٦٦م]). لكنّه في المقام الأوّل، في العالَم الإسلاميّ في شبه القارّة الهندية يحسُّ المرءُ بتأثير إقبال، ولأنّه يبجّل بوصفه واحدًا من الآباء المؤسّسين لدولة باكستان، تظلُّ آثارُه مقدَّرةً جدًّا في دوائر المسلمين في ذلك البلد وفي الهند. وفي عام ١٩٣٣م دعا نادر شاه، حاكِمُ أفغانستان، إقبالًا لكي يساعد في تهيئة نظام التعليم العالي في ذلك البلد، وهكذا قُدِّر لتأثيره أن يمتدّ إلى مجالات أُخَر أيضًا.

كان إقبالٌ نفسُه يُدعى «روميَّ العصر» في كتاب ألّفه خواجه ع.عرفاني (طهران، ١٩٥٣م). وقد أُقيم نُصُبٌ تذكاريّ لإقبال في حديقة المجمّع المولويّ في قُونية من جانب حكومة المدينة هناك (ScB 22). وألهم إقبالٌ أيضًا عددًا كبيرًا من المنشورات حول الرّوميّ في باكستان، ومن ذلك مثلًا ترجمةٌ للمثنويّ إلى الشّعر البنجابيّ قدّمها مولويّ

محمّد شاه دين قُريشي (مثنوي شريف [لاهور، ١٩٣٩م؟). ونشَرَ سيّد محمّد أكرم (١٩٣٢- م) دراسةً لتأثير أسلوب الرّوميّ في إقبال، «اقبال در راه مولوى، شرح حال وآثار وسبك أشعار وأفكار إقبال» (الطبعة الثانية، لاهور: أكاديمية إقبال في باكستان، ١٩٨٢م) ، وأسهم وزير الحسن عابدي بتحقيقٍ في المثنويّ بوصفه مصدرًا لِفِكَر إقبال، بمناسبة [٤٨٥] الذّكرى السنويّة المئة لميلاده: إقبال كى شعرى مأخذ مثنوى رومى (لاهور: مجلس ترقّي الأدب، أكاديمية إقبال، ١٩٧٧م).

باكستان:

برغم الحضور القويّ لإقبال في الوعي القوميّ والفِكْر الإسلاميّ، يواصل الرّوميّ اجتذابَ اهتمام المؤلِّفين الباكستانيين بسبب ألَق آثاره وفِكَره. وقد أخبرني المرحوم فضلُ الرّحمن (١٩١٩-٨٨م)، وهو مفكّر إسلاميّ حَداثيّ درسَ في إنكلترة ودرّس في جامعة شيكاغو، في ربيع عام ١٩٨٤م بأنّه تعلّم الفارسية في حِجْر والده من خلال مثنويّ الرّوميّ، متذكّرًا مقاطعَ كبيرة منه. وأنشدَ مقاطعَ كثيرةً عن ظهر قَلْب بنبرة أهل آسية الجنوبية الإيقاعية العَذْبة. وبرغم أنّ فَضْلَ الرحمن كان يشعر بتعاطفٍ قليل مع التصوّف، احتلّ المثنويُّ الذي وصفه بالعمَلِ ذي «الجمال الخارق» (انظر كتابه Islam [طبعة ثانية، شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٧٩م]، ص١٦٤) دائمًا مكانًا في قلبه. وقد اقتبسَ فضْلُ الرّحمن وعند مستوًى ما آمنَ بعقيدة الرّوميّ التي تذهب إلى أنّ صورةَ العِبادة عند الهندوس ممتازةٌ في شأن الهندوس (Islam,155).

وقد واصلَ مؤلِّفون كثيرون تقليدَ شَرْح المثنويّ في اللّغة الأوردية. ونجد العالِمَ السُّنِّيّ فيض أحمد أُويسي (١٩٣٢ ؟ ـ)، المؤلِّف لعدد من الأعمال المتصلة بالفِرَق ـ ومن

ذلك انتقادٌ لعقائد التشيّع، وخلاصةٌ لآراء وهابيّي مدرسة ديوبند ومختصرٌ في شأن الموقف الدّيني السُّنّيّ المناسب من النبيّ، وكذلك تفسيرٌ للقرآن ـ يقدِّم ترجمةً أوردية ضمن شَرْحه المؤلَّف من جزأين، المسمّى «صداى نوى» (بهاولبور: أويسيه رضويه، ١٩٧٦ – ٧٩م). وقبْلَ ذلك، كان محمّد نذير عرشي، وهو طبيبٌ كتبَ أيضًا عن ممارسة الطّبّ في باكستان، قد أعدَّ لكي يجد الفرصةَ أثناءَ معالجة المرضى لتقديم شَرْحه للمثنويّ المؤلَّف من سبعة عشر جزءًا بعنوان: «مفتاح العلوم» (لاهور: قريشي، ١٩٢٥م؛ طبعة ثانية: شيخ غلام علي، ١٩٧٧م). أمّا محمّد عبد الماجد يزداني فقد بذَلَ جهوده في مهمّة مختلفة: إعداد اختيارٍ مختصرٍ من المثنويّ لأولئك الذين ليس لديهم وقتٌ لقراءة آلاف الصفحات في شرحٍ وإيضاحٍ لمعاني المثنويّ. وقد عَنْوَنَ مختصرَه ذا المئتي صفحة، الذي يقدّم الشّعرَ بالفارسية وشرحًا موجَزًا بالأوردية، «كلمات الرّوميّ، أو اختيار من المثنويّ، الذي هو القرآنُ باللّسان الفارسيّ»، گفته رومى [بالفارسية] (لاهور: معين الأدب، ١٩٧٦م).

وليس شِعْرُ الرّوميّ وحْدَه الذي يجتذب قرّاءَ الأوردية. فقد جعلَ محمّد رياض مجموعةً من مجلّد واحد لرسائل الرّوميّ وأحاديثه [فيه مافيه] مزوّدةً بحواشٍ وتعليقات في متناول قُرّاء الأوردية بعنوان «مكتوبات وخطبات رومى» (لاهور: أكاديميّة إقبال في الباكستان، ١٩٨٨م). بل قدّم القُرّاءُ الباكستانيون سُوقًا لمنشوراتٍ عن الرّوميّ بلُغات غير الأوردية. ومن ذلك مثلًا أنّ محاميًا باكستانيًّا، مسعود الحسن، كتب عددًا من الكتب في موضوعات مختلفة كالقانون الحديث و القرآن والتاريخ الإسلامي والنساء المسلمات وإقبال ودليل لمدينة لاهور. وإضافةً إلى ذلك، اختارَ وترجمَ

اختياراته من المثنويّ إلى الإنكليزية بعنوان: **قِصَص من الرّوميّ** «Stories from Rumi» (كراتشي ولاهور: Ferozsons، ١٩٧٧م ؟).

[٤٨٦] طبعةٌ منقّحةٌ لـ «مناقب العارفين» للأفلاكيّ أعدّها محمّد رياض قدري بعنوان: **«مولانا روم كى روحانى أور باطنى زندگى كى إك جهلك»** (روالبندي: ضيائية، ١٩٩٧م). وفي غضون ذلك يجعل كتابُ غلامو محمّدو شهواني المسمّى **«خزانة العِلْم»** فِكَرَ المثنويّ في متناول الأيدي باللغة السِّنديّة (-Ilmi khazano,1965).

الهند:

لم يتجاهلْ مسلمو الهند أيضًا الرّوميَّ في السّنوات الأخيرة. فقد نُشِرت مُصوَّرةٌ لمخطوطةٍ من مخطوطات المثنويّ ترجع إلى عام ١١٠٣هـ (١٦٩١م) ومكتوبةٍ بخطّ أستاذ عبد الكريم، في عام ١٩٣٣م، أُعِدّت في حيدر آباد لكنّها طُبعت في ألمانية (ميونخ: بروكمان)، بعنوان: **«مثنويّ جلال الدّين الرّوميّ»**، وقد حقّقها غلام يزداني (١٨٨٥ – ١٩٦٢م) مع مقدِّمة بالإنكليزية والأوردية. إعادةُ طبعةٍ بطريقة التصوير لكتابِ تَلَمُّذ حسين الكبيرِ الحجم المسمّى **«مرآة المثنويّ»** (حيدر آباد: مطبعة أعظم إستم، ١٩٣٣م)، الذي قُدِّم في صورةِ مرآةٍ لِقصَص المثنويّ وحكاياته، ظهرت تحت عنوان: **«آينهٔ قِصَص وحكمت مثنوى»** (حيدر آباد: نشرياتِ ما، ١٣٦١هـ/ ١٩٨٢م). وترجم ميرزا نظام شاه لبيب قِصَصًا تعليمية مختلفة من المثنويّ إلى الأوردية في عام ١٩٤٥م بعنوان: **«حكاياتِ رومى»** (دهلي: أنجمن ترقى أوردو، ١٩٤٥م). كما ترجمَ شمسُ الدّين حيرت كاملي (١٨٩٠ –١٩٦٨م)، وهو أستاذُ موسيقا كلاسيكية وعالِمٌ الجزءَ الأوّلَ من المثنويّ إلى اللّغة الكشميرية.

الشّاعرُ والفيلسوفُ المتحدِّثُ بالأوردية نُشور وحيدي (١٩١٢–٨٣م) وقع أيضًا تحت

تأثير الرّوميّ. فقد قطّر عُصارةَ الجزء الأول من المثنويّ في كتابه «خمرة الهند، خمرة الرّوميّ»، وهي مجموعةٌ كبيرة من غزلياتٍ ورباعيّاتٍ وأشعارٍ أخرى أوردية: «صهباى هند أور باده روم» (طبعة ثانية، لَكْنو ونيودلهي: جامعة، ١٩٨٩م). وكان ذاكر حسين (١٨٩٧-١٩٦٩م)، وهو مُسْلِمٌ من أصدقاء غاندي ورئيسُ الهند منذ عام ١٩٦٧ إلى عام ١٩٦٩م، أيضًا كثيرَ الاستشهاد ببيتٍ خاصّ من مثنويّ الرّوميّ(٩).

كتابُ «التصوّف وبهَكْتي: مولانا الرّوميّ وشري راماكريشنا*» الذي ألّفه عماد الحسن آزاد فاروقي (نيودلهي: أبهِنَو، ١٩٨٤م) يفصِّل القولَ في تطوّر أنظمة التصوّف وبهَكْتي ثم يقارن مفهومَ العشق الصوفيّ بمفهوم بهَكْتي في حياة كلٍّ من الرّوميّ وراماكريشنا (١٨٣٦-٨٦م)، مستنتجًا أنّ العِشْقَ طريقٌ إلى الحقّ [تعالى]. وقد أنجز الفاروقيّ هذه الدّراسة لتكون رسالتَه الجامعية لنيل درجة الماجستير في الأدب في قسم الدّراسات الدّينية في جامعة باتيالا في البنجاب Panjabi University of Patiala. وبرغم أنّه يدرسُ المصادرَ الغربية والهندوسية في تصوّف الرّوميّ والتصوّف الهنديّ، تأتي إثارتُه من تركيب موضوع البحث أكثرَ منها من نتائجه. وفي قسم الفلسفة والدّين الهنديَّيْنِ في جامعة بيناراس الهندوسية Benaras Hindus University، كتب رَسِخ گوفين Rasih Güven، وهو تركيٌّ، رسالةً جامعية بعنوان: **الإيمان بالذّات المطلقة عند سانكاراكاريا مقارنةً مع مدرسة مولانا جلال الدّين الرّوميّ الفكرية**

The Absolutism of Sankaracarya as Compared with Mawlana Jalaluddin Rumi's School of Thought (Ankara: Net Offset, 1957; reprinted 1991).

ومع مثال التسامحِ عند الرّوميّ، وتجربةِ العالَمِية الهندوسية ـ الإسلامية تحت حُكْم

* صوفي ومصلح ديني هندوسي، نادى بأنّ الأديان جميعًا تقود إلى الذات المطلقة (تـ١٨٦٦م).

الإمبراطور أكبر، والتعاليمِ الموحِّدة التي أتى بها كبير أو غاندي، ينبغي ألّا يكون مستغربًا أن يهتمّ بعض المؤلِّفين من غير المسلمين في الهند أيضًا بالرّوميّ اهتمامًا كبيرًا. وفي القرن التاسع عشر، دمجت عقيدةُ الرّذْها سوامي [٤٨٧] the Radha Swami doctrine في شأن سوامي مَهَراج Swami Maharaj (شيف دَيَل صاحب، أو تولسي رام، ١٨١٨-٧٨م) مقبوساتٍ من الرّوميّ والمثنويّ، مثلما فعَلَ سوامي راما تيرَتْها Swami Rama Tiratha(١٨٧٣-١٩٠٦م) ومثلما فعلَ في القرن العشرين بهاگوان داس Bhagawan Das.(١٠)

وكتب جاگاديساكاندرا فاكاسباتي Jagadisacandra Vacaspati سيرةَ حياةٍ للرّوميّ باللّغة الهندية، بعنوان:

Maulana Ruma aura unka kavya (Calcutta: Hindi Pustaka Ejensi, 1922).

أمّا الشّاعرُ فينودا چاندرا پانديا Vinoda Candra Pandeya (١٩٣٢ـ)، الذي ترجمَ آثارَ كبير والمتونَ الدّينية السّنسكريتيّة إلى الهندية، فقد ترجم حديثًا المثنويَّ كاملًا، معتمِدًا نصَّ طبعة نيكلسون، بعنوان:

Jalalauddina Rumi krta Masanavi (New Delhi: Siddhartha, 1996).

وفي شرقيّ الهند، جعَلَ گيريش چاندرا سِنْ Girish Chandra Sen الفِكَرَ الأساسية في الإسلام في متناول المتحدِّثين البنغاليين في سلسلة كتبٍ عن محمّد [عليه الصّلاة والسلام] (١٩١٧م)، و الغزاليّ والعطّار، وكذلك واحدٌ عن راماكريشنا. وفي عام ١٩١٤م نشَرَ دراسةً عن «منطق الطير» للعطّار و«مثنويّ» الرّوميّ بعنوان:

Tattvaratnamala: arthat tattvasastrasambandhiya racanabali: Parasya pustaka Mantekottayara o Masnabi Maulabi Roma haite sankalita (Calcutta: Mangalaganja Misana).

وقُدِّر له فيما بعد أن يَنشر ترجمةً بنغاليةً للقرآن (١٩٣٦م).

في عام ١٩٦٠م كتب هَرِندراچاندرا پول Harendrachandra Paul، وهو بنغاليّ، رسالتَه الجامعية (بالإنكليزية) عن الرّوميّ في جامعة كلكتّه، التي نشرَها في عام ١٩٨٥م بعنوان: «جلال الدّين الرّوميّ وتصوّفه Jalalud-Din Rumi and His Tasawwuf» (Calcutta: Sobharai Paul). وظهرَ مجلّدٌ ثان بعنوان: «The Epilogue» :Calcutta) M.I.G.Housing Estate,1988). وبرغم ما يلمّح إليه العنوان، على امتداد أكثر من سبع مئة صفحة، لم يكن كتابُ الـ «الخاتمة The Epilogue» إلّا فكرةً متأخّرة للمجلّد الأول. وتركّزُ هذه الدراساتُ على التاريخ والعقائد المولويّة، وعلى عِلْم نَفْس التصوّف. أمّا م.ج. گبتا M.G.Gupta، وهو يكتب بالإنكليزية أيضًا، فقد نشَرَ ترجمةً وشرحًا لـ «الـ ٤٥٠٠» بيتِ الأولى من المثنويّ بعنوان: «مثنوي مولانا الرّوميّ Maulana Rum's Masnawi (أگرا: MG Publishers، ١٩٩٠م).

العالَم العربيّ:

خلافًا للأتراك، لم يقدِّم العربُ ترجمةً وشرحًا للمثنويّ يتناولونه فيهما جزءًا بعد جزء. ويقدِّم كتابُ «المنهج القويّ» ليوسف بن أحمد المولويّ ترجمةً نثرية لكلِّ بيت من المثنويّ، وبقي هذا الكتابُ لبعض الوقت الروايةَ العربيّة الوحيدة، أو الرّوايةَ الوحيدة المعروفة، لهذه المنظومة. وصنع عبدُ الوهّاب عزّام بعضَ اختياراتٍ من الرّوميّ بالعربية بعنوان: «فصول من المثنويّ» (القاهرة، ١٩٤٦م). ويقدِّم عبدُ العزيز صاحب الجواهر المتْنَ الفارسيّ للمثنويّ مع ترجمةٍ عربية بين الأبيات في أثَره: «جواهر الآثار في ترجمة مثنوي مولانا خداوندگار» (جامعة طهران،١٩٥٧م). ونشرت وزارةُ الثقافة والإرشاد القومي السّورية اختيارًا ضخمًا من أشعار حافظ وسعدي والرّوميّ في الترجمات العربية

للشّاعر السوريّ محمد الفراتي (١٨٨٠-١٩٧٨م) بعنوان: «روائع الشّعر الفارسيّ» (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٣م)، ويتضمّن هذا الكتابُ بعضَ الاختيارات من المثنويّ منظومةً شعرًا بالعربية(ص٣ ـ ٧١). وانتظمَ محمّد حسن الأعظمي في فريقٍ مع الصّاوي علي شعلان لترجماتٍ مختارة من آثار خمسة شعراء ممثّلين للإسلام ـ سعدي، العطّار، حالي، محمّد إقبال، الرّوميّ ـ بعنوان: «الأعلام الخمسة [٤٨٨] للشّعر الإسلاميّ» (بيروت: عِزّ الدّين، ١٩٨٢م). ترجمةٌ وشَرْحٌ عربيّانِ كاملانِ آخَران للمثنويّ جاد بهما قلمُ إبراهيم الدّسوقيّ شتا في ستة أجزاء ابتداءً من عام ١٩٩٢م (القاهرة: الزهراء) وأكمِلَ العمَلُ في عام ١٩٩٦م (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة). وكتَبَ شتا (تـ١٩٩٩م) أيضًا عن الأدب والتصوّف الإيرانيين، وترجمَ كتابَ «حديقة الحقيقة» لسَنائي، وجمَعَ معجمًا فارسيًّا ـ عربيًّا، ومن هنا امتلكَ خلفيةً ممتازة لتنفيذ هذا المشروع. وأعدّ السيّد محمّد جمال الهاشمي اختيارًا بالعربية لِقِصَص من المثنويّ بعنوان: «حكايات وعِبَر من المثنويّ» (بيروت: دار الحقّ، ١٩٩٥م). ونشرت رجاء عبد المؤمن جبر دراسةً مقارنة لتأثير الرّوميّ ودانتي وشكسبير في الأدب العالميّ، بعنوان: «في الأدب المقارن» (القاهرة: الشباب، ١٩٨٨م).

أفغانستان:

لأنّ مدينة بَلْخ، المدينةُ التي يُزْعَم أنّ الرّوميّ وُلِد فيها، واقعةٌ في أفغانستان، تمامًا على الحدود مع طاجكستان، يَعُدّ الأفغانُ والطاجيك الرّوميَّ مواطنًا لهم ومصدرًا لفخر وطنيّ. وفي سلسلة مثنويّات، طوّر شاعر پتنه Patna ميرزا عبد القادر بيدِل (١٦٤٤-١٧٢١م، وينطق الأفغانُ اسمَه هكذا Bêdil) فلسفتَه الصّوفية الخاصّة التي

تختلف عن فلسفة الرّوميّ، ويظلّ أيضًا يدين لها نسبيًّا. وإلى جانب الرّوميّ، يظلُّ بيدل الشاعرَ الفارسيَّ القديمَ جدًّا في أفغانستان.

محقِّقُ ديوانِ بيدِل الكبيرِ، خليلُ الله خليلي (١٩٠٧-٨٧م)، وهو نفسُه الشاعرُ الحديثُ الأكثر احتفاءً به في أفغانستان، وقعَ أيضًا تحت تأثير الرّوميّ. نظَمَ خليلي أشعارًا في مدْح الرّوميّ بعنوان: «مِنْ بَلْخ إلى قُونِية» (كابل: وزارة الإعلام والثقافة، ١٣٤٦ هـ.ش/ ١٩٦٧م). وفي كتابٍ بعنوان: «كتاب الناي» [«نى نامه» بالفارسية] (كابل: وزارة الإعلام والثقافة، ١٩٧٣م)، يقدِّم خليلي منظومتين لجامي ويعقوب چرخي (تـ١٤٤٨م) وقد نُظِمتا بإلهامٍ من الرّوميّ. وقد قدّم خليلي للعمل، ونُشِر ضمنَ العام الذي خصّصته منظمةُ اليونسكو للرّوميّ لإحياء الذّكرى السّنوية الـ ٧٠٠ لوفاته، مع مدخلٍ طويلٍ عن حياة الرّوميّ. اختيارٌ من رباعياتٍ فارسية لخليلي، يعكس أيضًا تأثيرَ الرّوميّ، طُبِع مرّتين في ترجمةٍ إنكليزية، الأولى في بغداد بعنوان Rubaiyat (١٩٧٥م، نصّ فارسيّ مع ترجمتين عربية وإنكليزية)، ثمّ بعدئذ في لندن في مطبعة أكتاگون لإدريس شاه بعنوان: «رُباعيات خليل الله خليلي Quatrains of Khalilulla Khalili» (١٩٨١م؛ طبعة ثانية ١٩٨٧م).

العالِمُ الأفغانيّ الكبير عبد الحي حبيبي (١٩١٠- م) حقّقَ شرحًا بالنّثر المسجَّع لبيتَيْنِ من المثنويّ أعدّه الأفغانيُّ الذي عاش في القرن التاسع عشر، مِهْردِلْ خان مشرقي القَنْدَهاريّ (١٧٩٧-١٨٥٥م). ومثل عمَل خليلي، نُشِر هذا العمَلُ أيضًا في عام ١٩٧٣م في مدينة كابل. وكانت أفغانستانُ قد أحيت قبْلُ الذّكرى السّنوية الـ ٧٠٠ لوفاة الرّوميّ، التي حدثت وفقًا للتقويم القمري الإسلامي في عام ١٩٥٣م (١٣٧٢هـ)؛ وشَهِد ذلك

العامُ نَشْرَ مقالٍ تذكاريّ في أفغانستان أعدّه أحمد علي كوهزاد: **«مولانا جلال الدّين البَلْخي»**، يؤكِّد الأصولَ الأفغانية للرّوميّ، وكُتيِّبِ تذكاريّ صغير، **«گلدسته عِشْق»** (باقةُ عِشق)، طُبِع في كابل.

الرّوميُّ نصيرًا لتحرير الإنسان في إيران الثّورة:

[٤٨٩] يَعدُّ الشّعبُ والحكومةُ في تركية الرّوميَّ رسولًا للتسامح an apostle of tolerance، مثلما يتبيّن من تعليقات اثنين من وزراء الثقافة الأتراك في العصر الحديث في مقدّماتها لترجمات نيفيت إيرجن Nevit Ergin لـ **«ديوان»** الرّوميّ، التي نُشِرت بتمويل من الحكومة التركية، وفي فيلم فهمي گَرْسِكَر، **«التسامح: إلى روح مولانا جلال الدّين»**:

Fehmi Gerceker, Tolerance: Dedicated to Mawlana Jalal al – Din.

ويرغم أنّ الرّوميّ بقي مسْلِمًا ملتزمًا، يعتمد تصوّفُه على فَرْضية أنّ الله والحقيقةَ يتجاوزانِ الاختلافاتِ المذهبية والتاريخية والثقافية، وشدّدَ أسلوبُ حياته الدّينية على إحساسٍ بالفَرَح وعشقٍ للإلهيّ وتألّقاته الكثيرة في المستوى البشريّ، خلافًا للتضييقات الفِقْهية لكثيرٍ من الوعّاظ والعلماء المسلمين، وفي هذه الحال اشتمل منهجُ وعْظِه على التشجيع من خلال الحكايات والشّعر، خلافًا للتهديدات الرهيبة والقهر. ويبدو أنّ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران بدأت بتعزيز نظرة الأتراك إلى الرّوميّ، في الوقت نفسِه طبعًا الذي تقوّي فيه الروابطَ الثقافية والدّينية بين البلدَيْنِ؛ وفي عام ١٩٩٠م جَمعتْ ونشرتْ سلسلةَ كتاباتٍ عن الرّوميّ لعلماء تُرْك مع مقالاتِ بعضِ زملائهم الفُرس بعنوان: **«مولانا ازديدگاهِ تركان وإيرانيان»** [بالفارسية بمعنى: **«مولانا من وجهة نظر الأتراك والإيرانيين]**.

يعلّمنا القرآنُ أنّ إبراهيمَ وموسى والأنبياءَ الآخرين، وكذلك عيسى، أرسلَهم جميعًا الله [تعالى]، وأنّ أتباعَ اليهودية والمسيحية هم جميعًا أهلُ الكتاب، أي الكتاب الإلهيّ، الذي أُنزلت منه فصولٌ متعاقبة لتكون هدايةً من حضرة الحقّ للإنسانية. وبرغم أنّ القرآنَ يحضّ على اقتلاع جذور الشِّرْك وعبادة الأوثان، وبرغم أنّه لا يتحدّثُ صراحةً عن التقاليد الدّينية في إيران قبل الإسلام، آل الأمرُ بمعظم المسلمين إلى إدخال المجوس [الزردشتيين] في أهل الكتاب، ثم إنّه في الهند، وعلى نحوٍ محدّد في المرحلة المغولية، أدركَ كثيرٌ من المسلمين فعليًّا منزلةَ يد الله في التقليد الهندوسيّ، برغم أنّ الهندوس والبوذيين عُدّوا في الأصل عُبّادًا للأوثان. وقد نال الرّوميّ، إذا ما صحّت الرواياتُ التي تحدّثت عن موكب جنازته في الأساس (وليس ثمة سببٌ قاهر لرفضها)، احترامَ الجماعات اليهودية والمسيحية وإعجابَها به إبّانَ حياته بل ربّما اجتذب بعضَ المؤمنين برؤيته الواسعة النظر للإسلام. ولاشكّ في أنّ وجودَه ومثالَه في قُونِية ينبغي أن يكونا قد قاوما أيّةَ ميولٍ موجودةٍ من قبْلُ نحْوَ الخصومة المذهبية في المنطقة. ويُروى أنّه في القرن السابع عشر، في الوقت الذي كان فيه مسلمون قليلون يقرؤون متْنَ التوراة أو يشيرون إليه مباشرةً، درسَ مولويٌّ من قُونِية، أسرار دَدِه، نصوصَ الكتاب المقدَّس المسيحيةَ واليهودية.(١١)

الفلاسفةُ وعلماءُ الكلام الإيرانيّون:

في غضون ذلك، ونتحدّثُ هنا عن إيران، ألهمَ الرّوميُّ الفلاسفةَ والمتكلّمين، وكذلك النشطاءَ السياسيين، رؤيةً لمجتمعٍ متسامح. وكثيرًا ما مال البحثُ الشّيعيُّ في

[٤٩٠] القرون القليلة الأخيرة إلى التركيز بتفصيلٍ دقيق على مسائل الفِقْه الإسلاميّ، عندما أخذَ من يُلقَّبون بـ «آية الله» بتصنيف كُتيبات تُسمّى «إيضاح المسائل» [«رسالهٔ توضيح المسائل» بالفارسية] بوصفها موجِّهاتٍ لعامّة الناس، مقدِّمين فتاويهم المجموعةَ في مسائل مختلفة. وسيكون مثالًا مشهورًا كتابُ آية الله الخميني ذو الخمْسِ مئة صفحة المسمّى «توضيح المسائل» (١٩٦٤م، بطبعاتٍ متتالية كثيرة، وطبعات جديدة)، الذي تُرجِم إلى الإنكليزية في عام ١٩٨٤م بعنوان: A Clarification of Questions (لكنّه تنبغي الإشارةُ إلى أنّ الخميني نظمَ أيضًا شِعْرًا صوفيًّا عندما كان طالبًا !).

وفي شأن الإيرانيين المتحلِّلين من التأويلاتِ الفِقْهية والأَمْرية في الإسلام الموجودةِ في مؤلَّفات كثيرٍ من المراجع الدّينيين، أو أولئك المخالفين للفَرْض القسريّ غالبًا لفهمٍ متزمّتٍ لأخلاقيات الإسلام الذي يقوم به المراجعُ الدّينيون أو جماعاتُ الأمن الأهليةُ نيابةً عن الجمهورية الإسلامية في إيران، [في شأن هؤلاء جميعًا] يقدِّم الرّوميُّ رؤيةً بديلةً للتديّن الإسلاميّ، رؤيةً تتميز بنظرةٍ واسعة إلى العلاقة بين الإنسان والله [سبحانه]، وبالتّسامحِ في شأن العقائد والمنازل الرّوحية للآخرين، وبتركيزٍ على المعنى الباطنيّ للروحانية، أكثرَ منه على الأشكال الظاهرية وطقوس العبادة. وبعد وفاة محمّد رضا شاه، دعا ابنُه الذي أعلنَ نفسَه لعدّة سنوات بعد ثورة ١٩٧٩م مَلِكًا في المنفى لإيران، الشّعبَ الإيرانّي في رسالةٍ على شريط فيديو إلى الالتزام بالإسلام الصّحيح، إسلام الرّوحانية (إسلامِ معنوي ـ بالفارسية) والرّحمة. وإنّه من دون ذِكْر الرّوميّ على نحوٍ واضح، ربّما استحضرت هذه الكلماتُ لدى بعض المستمعين مثالَ تسامح الرّوميّ ومثنويّه المعنويّ.

المفكّرون المسلمون في إيران، طبعًا، ينظرون قبلَ كلِّ شيء إلى أقوال الأئمة: عليّ

(تـ٦٦١م)، والحسين(تـ٦٨٠م)، وجعفر الصّادق (تـ٧٦٥م)، وكذلك إلى التاريخ الشّيعيّ الأوّل، في شأن المجتمع العادل. علي شريعتي (تـ١٩٧٧م)، وهو عالِمُ اجتماعٍ درسَ في فرنسة وتأثّر كثيرًا بنظريات فرانتز فانون Frantz Fanon في مصارعة الاستعمار، ناصَر نوعًا من الاشتراكية الإسلامية يكون رَدًّا إيرانيًّا فِطْريًّا على الاستعمار الغربيّ والإمبريالية الثقافية. وبرغم أنّ شريعتي، وهو واحدٌ من المهندسين الفكريين الأوائل للثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩م، لم يكن مهتمًّا بالإسلام الصوفيّ، يقتبس من الرّوميّ في مقالةٍ واحدة على الأقلّ، «الفنُّ في انتظار المخلّص «Art Awaiting the Saviour (News and Views 1,132). أمّا آيةُ الله مرتضى مطهّري (اغتيلَ في أيّار من عام ١٩٧٩م)، الذي يعزّز أيضًا رؤيةً فعّالة للإسلام تُفضي إلى مساواةٍ اجتماعية، فقد أدّى دورًا مهمًّا في التنظير الذي انتهى بقيام الثورة. في كتاب مطهّري «العَدْل الإلهيّ» (طهران: سهامى، ١٣٥٢هـ.ش/ ١٩٧٣م، ص٦٢) يقتبس الرجلُ من الرّوميّ لإظهار أنّ العَدْل يعني وضْعَ الشيء في موضعه المناسب، أما وَضْعُ الأشياء في المكان الخاطئ فهو من صنف الظّلم؛ فالعَدْلُ يتمثّل مثلًا في سَقْي الأشجار المثمرة والظُّلْمُ يتمثّل في سَقْي الأشواك.

معظمُ المفكّرين المسلمين، في أية حال، عُنُوا بـ «مثنويّ» الرّوميّ من أجل تبصّرٍ في المباحث الإلهية مثل الاختيار والجبر. ومن ذلك مثلًا أنّ جلال الدّين هُمائي (١٩٠٠-١٩٨٠م) كتبَ رسالةً قصيرةً في شأن المضمونات الفلسفية لآراء الرّوميّ في موضوع «الاختيار» فيما يتصل بمدرسة مُلّا صَدْرا التي وُجِدت بعد الرّوميّ في أصفهان [٤٩١] (دو رساله در فلسفهٔ اسلامى [بالفارسية بمعنى: رسالتان في الفلسفة الإسلامية]، طهران: انجمن شاهنشاه فلسفه ايران [الجمعية الفلسفية .الملكية في إيران]

٢٥٣٦/ ١٩٧٨م). وبرغم أنّ مثْلَ هذه الأعمال تنتمي على نحوٍ دقيق إلى تاريخ البحث الحديث أو عِلْم الكلام الإسلاميّ، بسبب الوضع السياسيّ الحالي في إيران، في مستطاعنا أيضًا عدُّها بياناتٍ مؤيِّدةً لنهجٍ فكريّ معيّن. ومن ذلك مثلًا أنّه بعد الثورة الإيرانية وإغلاق الجامعات في إيران بوقت قصير، نَشَر رحيم نژاد سليم كتابًا مُعنّنًا على نحوٍ استفزازيّ، بـ «حدود حرّية الإنسان»، مغريًا القارئ بوعدٍ برسالةٍ سياسية، إلى أن نأتي إلى العنوان الثانويّ «وفقًا للرّوميّ»، ثم إلى ما تحتَ العنوان الثانويّ «الاختيار والجبر»، «**حدودِ آزادى انسان از ديدگاه مولوى (جبر واختيار)** » (طهران: طهورى، ١٩٨٥م)، وعند هذه النقطة يغدو واضحًا أنّ هذه دراسةٌ تاريخية للمحاولات التي بُذلت لحلّ مشكلةٍ كلامية محيِّرة، ابتداءً بالمناهج العقلانية عند المعتزلة وابن سينا والغزاليّ وفخر الدّين الرازيّ ونصير الدّين الطوسيّ وإيصالًا إلى المنهج الأكثر تجريبيًا عند الصّوفية، وبلوغًا للذّروة في نظرات الرّوميّ. وعلى المرء أن يتساءل في أية حال عمّا إذا كان لدى المؤلِّف أو الناشر دافعٌ خفيّ في الترويج لمثل هذا الكتاب بهذا العنوان.

وإذ يتحوّل هُمائي من فلسفة النفس البشرية إلى عِلْم نَفْسِ التطوّر الرّوحيّ، يكتب في مقدّمته لـ «**كتاب الرّوميّ**» (مولوى چه مى گويد؛ انظر «دراسة الرّوميّ بالفارسية» في الفصل ١٣) قائلًا إنه «لا يمتلكُ كتابٌ من صُنْع فِكْر البشر وأقلامهم المقدارَ الذي يمتلكه المثنويُّ الشّريف لمولويّ من الفِكَر الجديدة والمطالب الحية الخالدة». ويرى جعفر مُصفّا، الذي يكتب في ثمانينيات القرن العشرين، أنّ مثنويّ الرّوميّ مفتاحٌ لمعرفة النفس من منظور التحليل النفسي: «**با پيرِبلخ: كاربردِ مثنوى در خود شناسى**» (بالفارسية بمعنى: «مع شيخِ بَلْخ: استعمالُ المثنويّ في معرفة النفس» (مشهد: مهدي). ويسهمُ

روان فرهادي برسالةٍ قصيرة في معنى العشق في آثار الرّوميّ، **«معنى عشق نزدِ مولانا»** (طهران: أساطير، ١٣٧٢هـ.ش/ ١٩٩٣م). وفي مقالٍ بعنوان **«مفهوم العِلْم في مثنويّ الرّوميّ»**، يعلّق محمّد استعلامي على قدرة الرّوميّ ومثنويّه على أن يعملا **«مُرْشِدًا أو مُرَبِّيًا»** للإنسان الحديث في بحثه عن الطمأنينة والرضا الرّوحيّ (LCP 401).

ولهذا السّبب كانت جهودُ استعلامي لتهيئة طبعةٍ محقّقة جديدة للمثنويّ مدفوعةً باهتماماتٍ روحية وعلمية. والحقيقةُ أنّ منظّمة النَّشْر والتعليم في الثورة الإسلامية كانت ترى أيضًا أنّ فلسفة الرّوميّ تظلُّ جزءًا من المنهاج الدراسيّ للجمهورية الإسلامية؛ فقد نشرت اختيارًا من **«فيه ما فيه»** عليه حواشٍ وتعليقات، مع معجم لمعاني المفردات، في عام ١٩٨٧م مقصودًا به قبْلَ كلّ شيء، طلّابُ المدارس الثانوية وطلّابُ الكلّيات.

الرّوميّ والكتابة الإبداعية:

ممّا يبعث على العَجَب أنّ الرّوميّ يَظهرُ أيضًا شخصيةً مؤثِّرةً في تفكير الكُتّاب الإيرانيين العَلْمانيين ذوي الميول السياسية. فقد ظلّ سيّد محمّد علي زاده (١٨٩٢–١٩٩٧م)، برغم كونه ابنًا لرجل دينٍ تقدّمي، مفكّرًا عَلمانيًّا منتقِدًا للنفاق الدّيني. مجموعةُ جمال زاده القَصَصية المسمّاةُ **«يكى بود يكى نبود»** [بالفارسية بمعنى: كان ياما كان] (برلين، ١٩٢١م؛ ترجمة إنكليزية أعدّها حشمت مؤيَّد و P.Sprachman، [٤٩٢] Bibliotheca Persica, New York: SUNY Press, 1985) تحدِّد البدايةَ للأدب النّثريّ الفارسيّ الحديث حقًّا، ولأجلها نُودي به الأبَ للقِصّة القصيرة الفارسية الحديثة. في كتابه **«صيحة الناي»** (بانگ نى، طهران، انجمن كتاب، ١٩٥٨م)، يُثني جمال زاده على

قُدرة القصّ وتقاناته عند الرّوميّ في المثنويّ ويقدّم اختيارًا رائعًا من حكايات المثنويّ للقارئ الفارسيّ العاديّ، يفيد في إدخال جيلٍ من القُرّاء الإيرانيين الأحدث سنًّا المنبهرين بالغرب إلى مباهج تُراث الرّوميّ الرائع (والظاهرُ أنّ هذا الاختيارَ ساعد أيضًا على استلهام آربري مجموعتَه المسمّاة، «حكايات من المثنويّ Tales from the Masnawi»، الموصوفةَ في الفصل ١٣، بعدُ).

كاتبٌ قَوميّ إيرانيّ تقدّميّ، هو حسين كاظم زاده إيرانشهر (١٨٨٤-١٩٦٢م) الذي كتبَ عن السّعادة وتقدّم الحضارة وتاريخ بلاده، وجّهَ اهتمامَه أيضًا إلى أبيات المثنويّ الافتتاحية، وكتَبَ شَرْحًا لها، هو «تفسير معنوى بر ديباچه مثنوى». رضا براهني (١٩٣٥- م)، وهو مترجِمٌ ومؤلِّفٌ وناقد رائد ومؤرِّخٌ للأدب الحديث في إيران، سُجِن وعُذّب في عام ١٩٧٣م بعد مساعدته في تأسيس لجنة الكُتّاب الإيرانيين لمقاومة مراقبة المطبوعات. وقد ساعد ضغطٌ دوليّ من منظّمة PEN ومنظمة العفو الدّوليّة على إطلاق سراحه، وبعدئذ ذهب براهني إلى الولايات المتحدة، حيث أقام علاقاتٍ مع كُتّابٍ ومفكّرين أمريكيين في برنامج التأليف العالميّ في جامعة أَيوا وجامعات أخرى مختلفة، مؤدّيًا دورًا فعّالًا في نَقْل رسالة الطّلبة الإيرانيين المقاوِمين للشاه إلى الجمهور الأمريكيّ. وأشعارُه ومؤلّفاته الإبداعيةُ باللّغة الإنكليزية لم يختبرها مِحكُّ الزّمان تمامًا، برغم أنّ المؤلِّفَيْنِ الأمريكيين ي.ل. دكتورو E.L.Doctorow وجون ليونارد John Leonard تحدّثا عن عمله بقَدْرٍ من الإكبار حتى الآن. وبرغم أنّ براهني كاتبٌ سياسيّ، يشير في مقابلةٍ مع دَورية «مؤلّفون معاصرون Contemporary Authors» إلى أنّ الرّوميّ هو المؤثّرُ الأوّلُ فيه شاعرًا. وإنّه بعد قراءته الرّوميَّ فقط صار يعرف «معنى الشّعر». تعاونَ براهني مع المترجِم الذّائع الصّيت وِلّس بَرنْستون Willis Barnstone في

بعض غزليّات الرّوميّ، ويَظهرُ مثالٌ لجهودهما، وهو «بحثًا عن عاشقي Caring for My Lover » (٤٧٧-٧٨) في المقتطفات الأدبية المعنَّنة بـ World Poetry التي نشرها ك. ووشبورن K.Washburn وج.ميجور J.Major (نيويورك: نورتن، ١٩٩٨م).

محمود اعتماد زاده، المشهورُ أكثرَ باسم به آذين (١٩١٥- م)، المولود في رشت، درسَ في فرنسة ثم عاد إلى إيران حيث عَمِل، بعد مُهمّات في البحرية الإيرانية وفي وزارة التربية، مؤلّفًا وكاتبًا مسرحيًّا ومترجمًا من الفارسية إلى الفرنسية. مجموعاتُه من القِصَص القصيرة، الممتدّة لأربعة عقود، كثيرًا ما تعالج موضوعاتِ الصّراع الطبقيّ وتعكس سياستَه الماركسية. أصبح به آذين نَشِطًا في الحزب الشيوعيّ، الأمرُ الذي جعلَه يكافأ بفترات سَجْنٍ من حكومتي الشّاه والجمهورية الإسلامية، وهي تجربةٌ خلّد ذكراها في كتابَيْنِ هما «ضيفُ هؤلاء السّادة» («مهمانِ اين آقايان»، ١٩٧٠م) و«تلك الجِهة من الجدار: كلامٌ في الحرّية» (آن سوى ديوار: گفتار در آزادى، ١٩٧٧م)[١٢]. وفي أَخَرةٍ غطَسَ مولَّفُ به آذين المسمّى «عند شواطئ المثنويّ» («بردريا كنار مثنوى»، طهران: نشرِ جامى، ١٩٩١م) في محيط الرّوميّ باحثًا عن حلّ سياسيّ.

[٤٩٣] وتُواصِلُ غزليّاتُ الرّوميّ رحلَةَ إلهام الشّعراء في إيران. فقد ألّف أ.بِهْداد كتابًا صغيرًا من عشرين غزلية بعنوان «ديوان الشمس» («ديوانِ خورشيد»، طهران: سنائى،١٩٩٨م)، استهلمَ فيه غزليّاتٍ في «ديوان شمس» للرّوميّ.

عبدُ الكريم سُروش:

حسين دبّاغ، المعروفُ باسْمه المستعار «عبد الكريم سُروش (١٩٤٥- م)، أصبح

إحدى الشّخصياتِ الأكثر إثارةً للجدل في السياسة الإيرانية في العَقْد الأخير. خُطَبُه المقدَّمةُ في إيران والخارج تدعو إلى مجتمعٍ مدنيّ متعدّد الأحزاب. ونظرًا إلى أنّ الظروفَ الاجتماعيةَ للأشخاص وفهْمَهم للتنزيل الإلهيّ تختلف، لا يمكن فَرْضُ تصوّرٍ دينيّ خاصّ إلّا أن يُسطِّح ويشوّه النّطاقُ الكامل للحقيقة الدّينية. وبرغم أنّ سروش ليس مُعارِضًا لمُثُل الثورة، يُؤثِر للسّبب المذكور ديمقراطيّةً إسلاميّة. ولأنّ الأمر كذلك، يرفضُ نظريّةَ الحكومة عند الخميني، أو ما يسمّى «ولاية الفقيه»، التي بمقتضاها يتولّى الفقهاءُ الحكْمَ السياسيّ باسم الإمام الغائب إلى أن يعود إلى العالَم ليقيم العَدْلَ الإلهيّ. وإنّه على هذه النظرية تعتمدُ سلطةُ الجمهورية الإسلامية في إيران ومشروعيتُها، ومنذ عام ١٩٨٠م، عُدّ انتقادُها متجاوِزًا للحدود. وبرغم أنّ سُروش مُسْلِمٌ ملتزم، يدافع عن فَصْل الدّين عن الدّولة على أساس أنّ ذلك يمنع المجالَيْنِ الأساسيّين للمجتمع ـ الدّين والسياسة ـ من إفسادِ أحدِهما الآخَرَ.

ولولا الوثائقُ المبكِّرة التي تثبت أنّ سُروش ناشطٌ من نُشطاء الثورة الإيرانية (كان له دورٌ في إغلاق الجامعات الإيرانية وإعادة بنائها على أُسس أيديولوجية، لكنّه استقال من منصبه في لجنة الثورة الثقافية في عام ١٩٨٧م)، لكان حتمًا قد سُجِن أو اغتيل بسبب البيانات المعلَنة في محاضرات عامّة. وبسبب ذلك، عطّلَ نشطاءُ محافظون، كثيرٌ منهم من صفوف حزب الله، محاضراتِه، مهاجمين أحيانًا سروش مادّيًا. وفي عام ١٩٩٦م، بعد شكوى في رسالةٍ مفتوحة من إخفاق السّلطات الأمنية في حمايته (هُوجمت مكاتبُ الصحيفة التي نشرت رسائلَه، كيان)، توقّفَ عن إلقاء المحاضرات في الأماكن العامّة وقرّر الذّهابَ إلى الخارج.

لم يدرسْ سُروش في مدرسةٍ دينية تقليدية، لكنّه أقامَ صِلاتٍ حميمة مع شريعتي

ومطهّري، المنظِّرَيْنِ الكبيرين لاعتماد الإسلام قوّةً سياسية للتغيير الاجتماعي. وبعد أن أكملَ سروش دراستَه في الصيدلة في إيران، ذهب إلى إنكلترة لدراسة تاريخ العِلْم وفلسفته. ثمّ في ذروة الثّورة على الشّاه، عاد إلى إيران وفي النهاية أنشأ برنامجًا في تاريخ العِلْم وفلسفته في جامعة طهران. وإضافةً إلى مؤلَّفاتٍ في الفلسفة الإسلامية والدّعاء والشّخصيات الدّينية الشّيعية (كالإمام عليّ)، ألّف سروش كُتبًا كثيرة في موضوعات الإيديولوجية والديمقراطية، وكذلك أنشأ ترجماتٍ لكُتب غربية في فلسفة العِلْم.

كتابُه في موضوعِ الطبيعة المتغيِّرة للعالَم (نهادِ نا آرام جهان) يعتمدُ على فِكَر مُلّا صَدْرا والمدرسة الأصفهانية (على غرار ما فعلَ الكتابُ الذي ألّفه [٤٩٤] هُمائي، الذي ذكرناه قبْلُ، في معالجة الرّوميّ للاختيار) لإثبات أنّ طبيعةَ الوجود ليست ساكنةً وأنّ المعرفةَ البشريّة تسير دائمًا باتّجاه التكامل والتعالي. وفي منتصف ثمانينيات القرن العشرين بثّ التلفازُ الإيرانيّ سلسلةَ محاضرات لسُروش حول الرّوميّ، تَبيّنَ أنها لقيتْ استحسانًا كبيرًا. وفي عام ١٩٩٤م نشَرَ سروش كتابَه «قِصّة أرباب المعرفة» (طهران: معراج، ١٩٩٤م)، وهو عمَلٌ يروق خاصّةً مِثالَ محمد إقبال وفِكَرَه عن إعادة إحياء علوم الإسلام وإعادة تأكيد التقليد العقليّ والثقافيّ الأصليّ في مواجهة الخضوع الفكريّ للثقافة الغربية.

في هذا العمَل في موضوع أرباب المعرفة الإيرانيين، يعرض سُروش هذا السُّؤال: إلى أيّة رؤيةٍ للإسلام ينبغي أن نعود؟ يصوغُ سروش إجابتَه بالتركيز على الغزاليّ وفيض الكاشانيّ والرّوميّ وحافظ والمهندس الفكريّ لصنفٍ اجتماعيّ ونَشِط من الإسلام الشّيعيّ، الدكتور علي شريعتي، الذي لعبت تعاليمُه ومحاضراتُه دورًا كبيرًا في إعطاء شَكْلٍ لرؤية الإسلام الفكرية والثورية التي تُكوِّن الآنَ الإيديولوجيةَ الحاكمة في إيران. يدرسُ سروش موقفَ المعلِّمين والمجدِّدين الروحيّين الكبار في الإسلام من الفِقْه

والنّاس الذين يمارسونه. ويشير إلى أنّ الرّوميّ، مثل الغزاليّ، لم يعترض على العلماء في المبدأ، لكنّه خلافًا للغزاليّ كان تصوّفُ الرّوميّ متّقِدًا وحارقًا؛ فإنّ انتقادَ الرّوميّ الضّمنيّ للرّؤية الفِقْهية للإسلام مضى إلى أبعدَ من اعتراضاتِ الغزاليّ الحذِرة أو إجازته الجزئية للسّماع وأنشطةٍ أخرى غير موافقة يعبَّر عنها بتجهّم. وترسم «قِصّةُ أرباب المعرفة» على نحوٍ واضح جدًّا ملامحَ انتقاداتٍ تاريخيّة للفِقْه الإسلاميّ وتُبرز، من خلال الامتداد، الأسسَ المفهومية للجمهورية الإسلامية وفَرْضَها ثورةً ثقافية إسلامية.

وقد زَرْكَشَ سُروش «قِصّةَ أرباب المعرفة» بمقبوسات من الرّوميّ، ويجعل الرّوميَّ، بعشقٍ واضحٍ للشّاعر، فوقَ الغزاليّ وحافظ الشّيرازيّ من وجهة كونه ممثِّلًا لأصدق صورةٍ للروحانيّة الإسلاميّة. بل يحاولُ سُروش إثباتَ هذه القضية بإيراد ملاحظاتِ استحسان آيةِ الله الخميني للرّوميّ، مشيرًا إلى أنّ الخمينيّ استشهد بشعرٍ للرّوميّ عند وفاة آية الله مُطهَّري. ويزعم سروش أيضًا (٣٧٦-٧) أنّه عندما كان في زيارةٍ لضريح الرّوميّ (ألقى ورقةً بحثية يقارن فيها بين حافظ والرّوميّ في مؤتمرِ الرّوميّ الدّولي في قُونِية في عام ١٩٨٨م)، سَمِعَ من مصدر مطّلع أنّ الإمامَ الخميني كان يريد أن يزور ضريحَ الرّوميّ عندما كان منفيًّا إلى بُورسه، في تركية. ومهما يكن، فإنّ هذا لم يكن مسموحًا به إلّا بموافقة الحكومة العَلْمانية التركية إذا ما خلعَ الإمامُ الخميني زِيَّه الدّينيّ وجعل الزيارة بثيابٍ مدنية. ورفض الخمينيُّ أن يقبل هذه الشروطَ، لكنّه وفقًا لهذا المصدر الذي لم يُسَمّ، ندم فيما بعد لأنّه لم يزرْ الضّريح.

في خريف عام ١٩٩٦م، نشر سروش طبعتَه لمثنويّ الرّوميّ، التي اعتمد في تحقيقها على أقدم مخطوطةٍ موجودة. وقد جُعِلت هذه المخطوطةُ الخاصّةُ في متناول الأيدي في طبعةٍ مصوّرة أعدّها نصرُ الله پور جوادي واستُعملت أساسًا لطبعتي گلبينارلي

واستعلامي، وبناءً على ذلك ليس مرجّحًا أن تصبح طبعةُ سروش للمثنويّ الطبعةَ المحقّقة الوحيدة. ومهما يكن، فإنّ هذه الطبعة [٤٩٥] تُظهِر أهميةَ الرّوميّ بوصفه مصدرًا فكريًّا وأيقونةً ثقافية Cultural icon لأنصار الإسلام التّعدّديّ الواعي لذاته، في مقابل أولئك الذين يفرضون قِيَمَ إسلامٍ إيديولوجيّ وفِقْهيّ على المجتمع. ومثل مطهّري وشريعتي، يهتمّ سروش أيضًا بمسألة العدالة، التي يدرسها من منظور المثنويّ في كتيّبٍ من ستّ وعشرين صفحة بعنوان:

Non- Causal Theory of Justice in Rumi's Work (Binghamton, NY: Global Publications, 1992).

وقبْلَ أشهرٍ قليلة من الانتخابات الرئاسية في أيار من عام ١٩٩٧م التي ظهر فيها محمّد خاتمي منتصرًا، طافَ سروش في أمريكة الشمالية يلقي محاضراتٍ عن الرّوميّ، معظمُها في حرَم الجامعات. وفي آذار من عام ١٩٩٧م حضرتُ حديثَه في جامعة شيكاغو، الذي رعتْه جمعيةُ الطّلبة المسلمين، وقد حدّد في تضاعيفه ثلاثة أشكال رئيسة لمعرفة الحقّ تعالى، وهي ملاحظةٌ أُبديت من قبلُ في فترة القرون الوسطى من جانب المسلمين: (١) مشروع الدّرس الفقهيّ الدّينيّ، الذي يحاول أن يتعرّف الحقَّ سبحانه ويقترب منه من خلال اكتشاف أحكامه الظاهرة وتنظيمها والالتزام بها؛ (٢) السّعي العقلانيّ لتعرّف الحقّ سبحانه من خلال الفلسفة المنطقية؛ (٣) التقرّب الوَجْديّ الفرديّ والشُّهوديّ من الحقّ تعالى، الذي يمثّله تصوّف الرّوميّ ويتميز بالتسامح. قرأ سروش أبياتًا كثيرة من مثنويّ الرّوميّ، برغم أنّه بدا يندفع شَكْليًّا في تضاعيف النصّ المدوّن لمحاضرته، غيرَ مفعمٍ بالحيوية والنشاط إلّا في جلسة السّؤال والجواب، التي أظهر في أثنائها ذكاءً بارعًا وحضورًا قويًّا على المنصّة. وفي مكانٍ آخر في جولته في الولايات المتحدة، دافع بغضبٍ

عن الرّوميّ أمامَ انتقادات مفكِّرين إيرانيين مثل أحمد كسروي وأحمد شاملو.

عاد سروش إلى إيران في نيسان من عام ١٩٩٧م، حيث هُوجم دَوريًّا في لقاءات عامّة، ومشهورٌ منها ما حدَثَ في تشرين الثاني من عام ١٩٩٧م في جامعة أمير كبير. وطُرِد أيضًا من مناصبه في جامعة طهران. لكنّه يظلّ محلَّ قبولٍ لدى كثير من الشّبان الإسلاميين الإيرانيين، الذين منهم كثيرون من مؤيّدي الرئيس خاتمي. وفي آذار من عام ١٩٩٨م، شارك سروش في مؤتمر بعنوان: «المجتمع المدنيّ في إيران المعاصرة»، عُقِد في كلّية الدّراسات الشّرقية والإفريقية في جامعة لندن، في إنكلترة(١٣).

الرّوميُّ جسرًا للتقارب؟

لعبَ التصوّفُ أيضًا دورًا غيرَ مباشر، بوسائل ثقافية، في تقليل الاختلافات السياسية بين إيران والولايات المتحدة. وإضافةً إلى الصّورة الإيجابية التي أوجدَها في عقول أمريكيين كثيرين سالكون إيرانيون للطّريق الصوفيّ (من أتباع النِّعمت اللهية والشاه مقصودية، مثلًا)، في فيلمٍ إيرانيّ جديد واحد على الأقلّ قدّمه المخرجُ الشهير داريوش مِهْرجويي يُقام اتّصالٌ غير مباشر بين التصوّف وأمريكة. درسَ مهرجويي في كلّية السينما في جامعة كاليغرنياي في لوس أنجلس UCLA's film school وأُظهِر في تلفازٍ أمريكي في واحدٍ من برامج Nightline التي قدّمها تد كوبل Ted Koppel's Nightline في عام ١٩٩٧م، وفي عام ١٩٩٨م كان في واحدٍ من أقسام برنامجٍ أسبوعيّ لستّين دقيقة تقدِّمه المذيعةُ كريسْتيَنْ أمانپور. ومن أجل كتابة فيلمه Pari (١٩٩٥م)، أخضع مِهْرجويي على نحوٍ متحرّر جدًّا الحكايةَ القصيرة «فرَنّي وزويي Franny and

«Zooey» (١٩٦١م) للكاتب الأمريكي ج.د.سَلِنجر J.D.Salinger لسياقٍ إيرانيّ. الممثّلةُ الرئيسة، نكي [٤٩٦] كريمي Niki Karimi، تلعبُ دَوْرَ طالبةٍ تمرض في الكلّية بسبب الرؤى الصوفية القَسْرية التي تحتفظ بها. وههنا يغدو التصوّفُ، وليس تحديدًا تصوّفَ الرّوميّ، وسيلةً للتخلّص، أو أملًا في التخلّص، من وضعٍ ضاغطٍ ومُحزِنٍ إلى فضاء حرّية شخصية ومعالَجةٍ نفسية. ومن المؤسف أنّ محامي سَلِنجر اتخذوا إجراءات قانونية قاسية لمنع عرض الفيلم في الولايات المتحدة.

في غضون ذلك، صُنعَ فيلمان قصيران مفعمان بالحيوية بناءً على قِصَص من المثنويّ في إيران في العَقْد الأخير أو ما قاربه. يروي الأوّلُ قِصّةَ الببغاء والتاجر الذي يسافر إلى الهند، «طوطى وبازرگان»، وقد أخرجه منوچهر أحمدي لسلسلة تلفازية إيرانية (١٩٨٧م، ١٥ دقيقة). الثاني، الذي أنتجته لجنةُ التنمية الفكرية للأطفال والشبّان، يُظهِر قِصّةَ الببغاء والبقّال(انظر المنظومة ٣١ في الفصل ٨) في «طوطى وبقّال» (١٩٩١م، ٣٢ دقيقة)، وأخرجه عبدُ الله علي مراد، مع نصّ سينمائي من إعداد إبراهيم فروزش وموسيقا من إعداد كامبيز روشن روان. الأعمالُ العظيمة المعاصرة في الموسيقا التقليدية الإيرانية تبدو أيضًا تلمّح إلى رغبةٍ في تسامح أكبر وتفاهمٍ ديني في الأداءات الرائجة الكثيرة لأشعار الرّوميّ (انظر الفصل ١٥).

في عام ١٩٨٥م أكمل طالبٌ إيرانيّ في جامعة ماسا چوست تحصيلَه في التربية بـ «دراسة مقارنة ونَقْد للماهِيَوية الفلسفية والتربوية

A Comparative Study and Critique of Philosophical and Educational Essentialism»

تعتمد على أفلاطون وأرسطو والرّوميّ ومُلّا صدرا لتوحيد نظريات التربية الغربية

والإيرانية. وحتّى الجمهوريةُ الإسلامية الإيرانية تحاول أن تستدفئ في اتّقاد الرّوميّ؛ فمن خلال وكالةٍ حكومية، هي مجلسُ الارتقاءِ باللّغة الفارسية والأدب الفارسيّ في أمريكة الشمالية، رعت مؤتمرًا دوليًا في حزيران من عام ١٩٩٧م بعنوان: «الرّوميّ: شاعرُ القلب، نورُ العقل»، برغم أنّ العنوانَ «سفير التسامح» كان سيكون مناسبًا جدًّا هكذا لأنّ المؤتمر عُقِد في جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك في قلب الشيطان الأكبر، ولكن ليس بعيدًا جدًّا عن الأمم المتحدة. وكان الرّوميُّ أحَدَ الموضوعات التي أثارها بَري روزن Barry Rosen، الملحقُ الصحفيّ السابق في السفارة الأمريكية في طهران الذي احتُجِز رهينةً مع واحد وخمسين أمريكيًا آخر في تشرين الثاني من عام ١٩٧٩م، في لقاءٍ مرتّب في تموز من عام ١٩٩٨م مع واحِدٍ من محتجِزيه، عباس عبدي، وهو طالبٌ ثوريّ مُوالٍ لآية الله الخميني. وكان روزن في البداية معارضًا لقاءَ محتجِزه السابق لكنّه قَبِلَ فيما بعدُ، مؤمِّلًا تحسينَ العلاقات الأمريكية الإيرانية.

وماذا سيصنعُ الرّوميّ من ذلك كلّه؟ في البيت الثامن من المثنويّ يشكو النايُ من مسألة أنه يُعْشَق من أجل ما يَفترِضُ النّاسُ أنّ لحْنَه يقوله؟ برغم أنّه لا أحَدَ فعليًا ينقّب لكي يفهمَ حقيقةَ الأسرار التي يبوح بها:

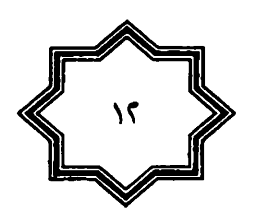
هر كسى از ظنّ خود شد يار من   از درونِ من نجست اسرار من

ومعناه:

كلُّ شخصٍ يحسب أنّه صار صديقًا لي   ولم يبحث في قرارة نفسي عن أسراري

الجزء الخامسُ

الرّوميّ في الغرب،
الرّوميّ حولَ العالم



الرّوميّ يتحرّكُ داخلَ الوعي الغربي

انطباعات أوروبية عن المولويّين:

[٤٩٩] عددٌ قليلٌ من الرّحّالة أو الديبلوماسيين الأوروبيين أظهر عَرْضًا مفصّلًا للمولويّين أو اهتمامًا بهم. ملاحظاتٌ عَرَضية عن الدّراويش يمكن العثور عليها هنا وهناك، لكنّ معظمَ الديبلوماسيين الأوروبيين كان مهتمًّا بـ «التُّرْك الهمجيين» من حيث هم أعداءٌ محتمَلون، أو حلفاء محتمَلون؛ ووراء المسائل السياسية، امتدّت اهتماماتُهم إلى حياة البَلاط ومكائد الحريم، ثم في القرن التّاسع عشر إلى العادات والأزياء المحلّية. أمّا ملاحظاتُ الرّحّالة المستقلّين، من ناحية أخرى، فكثيرًا ما تقدّم مزيجًا من الحقيقة والاختراع الخياليّ المنبعث من قوّة الملاحظة، فضلًا عن قدرٍ كبير من المعلومات الخاطئة أو الانطباعات الخاطئة البسيطة التي تركها لهم الأدلّاءُ أو المرشدون السياحيون. ومِثالٌ ممتاز للأوصاف الخاطئة التي تقدِّمها كُتبُ الرّحلات يمكن العثور عليه في كتاب ر. ب. ليستر R.P.Lister، «مؤذّنٌ من برج صيحات الظّلام A Muezzin from the Tower of Darkness Cries» (نيويورك: هركورت بريسّ، ١٩٦٧م).

ولعلّ أقدَم «كتاب رحلات travelog» هو كتابُ جُرجيوس الهنغاريّ (١٤٢٢-١٥٠٢م تقريبًا) الذي عندما كان طالبًا في سنّ السادسة عشرة في Mühlbach وقع أسيرًا

في أيدي الأتراك ونُقِل إلى البلاد العثمانية مُستعبَدًا، الأمرُ الذي خلّف لديه نظرة رؤيوية إلى الحياة بعد إطلاق سراحه في عام ١٤٥٨م. ثمّ بعْدَ حوالي خمسة أعوام من الأَسْر أخذَ يشكّك في معتقداته المسيحية وبدأ بدراسة الإسلام على نحوٍ مركّز، خاصًّا بذلك الطّرقَ الصّوفية. أمّا كتابُه عن أوضاع الأتراك وعاداتهم وبراعتهم، المعنّن بـ Tractatus de Moribus, Condictionibus et Nequicia Turcorum، الذي نُشر في عام ١٤٨١م (ed. Reinhard Klockow, Cologne: Böhlau, 1993)، فيوضح أنّه بعد أن تعلّمَ عبادات «النِّحْلة التركية» (Secta Turcorum) وشارك في مجالس سَماع الدّراويش لمدة ستّة أشهر أو سبعة تقريبًا، أُعيد بناءُ إيمانه بالمسيحية والعقيدة الكاثوليكية، ولهذا السبب يُدين كلَّ ما رآه وسمعَه من عقائد الأتراك لأنه «أوهام شيطانية» (٣٠٢-٣).

ويروي جُرجيوس [٥٠٠] تجربتَه بين الدّراويش في «تكيّتهم» ويقدِّم وصفًا مفصَّلًا لـ «czamach» المولويّ (ترجمته اللّاتينية لـ «السّماع»). وبرغم أنّه لا يعيّن الرّوميَّ أو المولويّين بالاسم، نتعرّفهم من الوصف المميِّز لدَورانهم المبجَّل:

> **الذين يديرون أجسامَهم كاملةً بطريقةٍ منتظِمة موزونة، مع حركةٍ لأوصالهم محتشمة وجليلة وعفيفة جدًّا، مُجارين التغييراتِ الإيقاعية للآلات الموسيقية، موجِدين في النهاية دورةً ذاتَ سرعة مذهلة وتعاقبًا ودورانًا، تكمن فيها قوّةُ هذه الأداءات.**

ويتحدّث جُرجيوس أيضًا عن المواعظِ التي يُلقيها الدّراويشُ وأبياتِ الشعر التي يُنشدونها (يقتبس قصيدتين تركيتين، هما في الظّاهر للشّاعر يونس إِمْره)، التي يحسُّ هو بأنّها أقربُ في الحساسية إلى الدّين المسيحيّ منها إلى الدّين «التّركيّ». ويبدو رجالُ الدّين هؤلاء وَرِعين جدًّا في كلّ أفعالهم إلى حدّ أنهم يَبدون ملائكةً أكثرَ منهم بشَرًا،

وبرغم ذلك، وخشيةً من أن يَظنّ إخوتُه المسيحيون أنه متعاطفٌ جدًّا مع الدّراويش، يضيف القولَ إنّ الشيطانَ يتجلّى في صورة ملَكٍ من نور (Tractatus de moribus, 275 ff., 412-15). ثم بعد خمسين ومئة عامٍ، نقَلَ دُولُوار Du Loir إلى فرنسة أخبارًا عن السياسة الداخلية للعثمانيّين في سلسلة من الرسائل. وفي تضاعيف هذه الرسائل، التي نُشِرت بعنوان Les voyages du sieur Du Loir (باريس، ١٦٥٤م)، يصف المشهدَ في سماعٍ مولويّ (١٤٩ وما بعدُ). وقد تواصلَ رقْصُ الدّراويش هذا ليسحر المتفرِّجين الأوروبيين، على غرار ما سنرى في الفصل ١٣.

المؤلِّفُ وجامعُ حكايات الجان والحكايات الشعبية الدانمركيّ، هانس كريستين أندرسون Hans Christian Anderson، زار تركيةَ في رحلاته عبر جنوبي أوروبة، مثلما يصف في كتابه «سوق الشعراء».

En Digters Bazar (1842; English Version: A Poet's Bazaar, New York, 1871).

شاهد أندرسون مراسِمَ سَماع «المولويّين» في پرا، الذي يشير إلى أنّه كان يحدث عادةً في الأخمسة والجُمَع. وبعد خَلْع جزمته، دخلَ الزاويةَ، حيث يعلّق على المنظر الجميل والمعاملة المؤدَّبة التي قدّمها له الأتراك، الذين أعدّوا له محلًّا يَرى فيه مراسمَ السّماع على نحو أفضل. وصفَ أندرسون الرّقصَ، الذي تواصلَ لمدة ساعة، بأنّه نوعٌ من الباليه رشيقٌ تقريبًا، خاصّةً عند مقارنته بالدّراويش الذين يصرخون الذين رآهم في اسكُدار. قُصِدَ من الرّقصِ أن يمثّل سَيْرَ الكواكب، بوجود درويشَيْنِ واقفَيْنِ في وسط الحَلْقة يدوران على نقطةٍ ثابتة بينما كان بقيةُ الدّراويش يدورون حولَ هذَيْنِ الدّرويشَيْنِ. وجد أندرسون «الموسيقا المنوّمة» أكثر رتابةً ووصف الرّاقصين في النهاية بأنّهم «شاحِبُو الوجوه كالموتى»؛ المشهدُ كلّه في نظره له طبيعةُ الجنون الصامت. لكنّ

أندرسون رسمَ بعضَ صُوَرٍ للدّراويش تداولها النّاسُ فيما بعد في إنكلترة[١].

[٥٠١] أمّا جون پورتر براون John Portar Brown، أمينُ السِّرّ والمترجِمُ للمفوّضية الأمريكية إلى الإمبراطورية العثمانية، فيبدو أنّه قضى كثيرًا من الوقت في منصبه في إستانبول يقرأ المخطوطاتِ الفارسيةَ والعربية والتركية ويزور زوايا الدّراويش، حيث اتّخذ عددًا كبيرًا من «الأصدقاء التحرّريين الأذكياء المخلِصين الأكثر صدقًا». قرأ براون عددًا من الأعمال التقليدية في موضوع الطّرق الصّوفية، لكنّه عوّلَ أيضًا على معلوماتٍ مباشرة قدّمها له دراويشُ ممارسون، خاصّةً درويشًا قادِريًّا، يبدو أنه زوّده بمعلوماتٍ غير دقيقة أحيانًا، أو خُرافيةٍ أو من الصِّنف الذي يضخِّم الذّات. وبرغم ذلك، يظلُّ الكتابُ المحصَّلُ من ذلك، وعنوانُه «الدّراويش؛ أو روحانية الشرق The Dervishes; or Oriental Spiritualism» (لندن: Trübner، ١٨٦٨م)، ممتازًا. وهو يرى أنّ موسيقا المولويّين وسيلةٌ لتهدئة الحواسّ(١٥) ويبيّنُ أنّ المولويّين في إستانبول يؤدّون «ذِكْرَ الاسم الجليل» في أيّام الجُمَع والآحاد، وهو مجلسُ ذِكْرٍ في قاعة السّماع، تُتلى فيه كلمةُ (الله) على نحوٍ مكرَّر (٥٥-٦). ولا تعتمدُ طريقةٌ أخرى هذا الذِّكْرَ الخاصّ (٢٠١). وكلُّ تكيّةٍ لها يومٌ خاصّ في الأسبوع لتؤدّي رياضاتِها، الأمرُ الذي يسمح لأعضاء الطّرق المختلفة الكثيرة بأن يشاركوا في احتفالات كلّ طريقةٍ من الطّرق الأُخَر. الدّورانُ الطقسيّ المولويّ هو الأصعب، برغم ذلك، ولا يمكن أن يؤدّى تلقائيًّا، بل لابدّ من أن يتعلّمه المرءُ أوّلًا. وكلُّ من يعرف كيف يدورُ، في متناوله أن يستعيرَ القلنسوةَ المولويّة الطويلة التقليدية (السِّكّة) والرّداءَ الفضفاض جدًّا من الأسفل (التنّورة) والصِّدارَ المولويّ (دسته گل) (١٩٨-٩). ويبدو وصفُه المفصَّلُ

للسّماع شبيهًا جدًّا بما نراه يؤدّى اليوم. ويَذكر أنّه إذا ما حَدثَ أن أُغمي على أيّ واحدٍ من الرّاقصين بسبب الأداء فوقع، كانوا ينسحبون (٢٠٠). ويقدِّم مُنْشِدُ السّماع دعاءً لسُلطان الزمان «مصحوبًا بسلسلةٍ طويلة من الألقاب» في نهاية الحفل (٢٠٠).

ويقولُ براون إنّ الأجانبَ الذين ليسوا بمسلمين يُسمَح لهم بأن يتفرّجوا من أحد أقسام البهو أو من حجرة صغيرة، حيث يجب أن يقفوا (٢٠١). وتحتوي التّكيّةُ المولويّة الكاملة على ثماني عشرة حجرةً، ويُقسِم الدّراويشُ دائمًا بالعدد ثمانية عشر، وكلُّ شاغلٍ لهذه الحجرات يتلقّى ثمانية عشر قرشًا في اليوم. المريدُ المبتدئ يخدُمُ في المطبخ لمدة ١٠٠١ يوم وحجرتُه هي حجرةُ الچلّه (چلّه حجره سى). ويبدو أنّ براون يؤمن بالقِصَص التي تتحدّث عن قدرة الرّوميّ على الطيران في السّماء ويعزو الطقسَ الدّورانيَّ إلى هذا ـ منعتْه الموسيقا من الاختفاء تمامًا في السّماء (٢٠٢). وفي شأن المثنويّ نفسه ـ «المثنويّ الشريف» ـ يعتقد أنّه «مُغْرِقٌ في الصّوفية تعزُّ ترجمته ترجمةً دقيقة محكمة» (٢٠٢).

ويلاحِظ أنّه لا أحَدَ من المولويّين يُسْمَح له بأن يستجدي، لكنّه غالبًا ما يقدِّم الماءَ للعطشى في الشّارع (٢٠٥). ويذكر براون رسالةَ ألّفها شيخٌ عالِمٌ كان قد تُوفّي حديثًا من المولويّين تُوضح رأيَ المولويّين في الوجود الرّوحيّ (٢٠٥). ويستنسخُ الكتابُ عددًا من الصُّوَر،ومن ذلك، على صفحة العنوان، عبارةُ «الشّيخُ المولويّ لزاوية پرا Pera، القسطنطينية، الذي وضع يده على ثلاثة كتب كبيرة».

جون پ دوربين John P. Durbin، وهو أمريكيٌّ مهتمّ بحال المسيحية في الأرض المقدّسة، يكتب تقريرًا عن رحلاته في كتابه المؤلّف من جزأين «ملاحظات في الشّرق:

Observations in the East (New York: Carlton and Phillips, 1845; 10th ed., 1854).

وفي القُسطنطينية، رتّب [٥٠٢] جون براون نفسُه أمينُ سرّ المفوّضية الأمريكية لكي

يزورَ دروبين وفريقُه ثلاثةَ مساجد (٢٠١) وربّما أيضًا لزياراتهم الشّيخَ المولويّ في پرا. ويقارن دوربين بين فِرقتي الدّراويش الأكثر إثارةً في القُسطنطينية، «الدّراويشُ الصرّاخون» في أسكُدار و«الدّراويشُ الدّوّارون» في پرا. وعن الدّراويش الرّفاعيّين الصرّاخين يقول لنا: «ليس في وسع قلمٍ أن يصف هذه العُروضَ الوَحْشية والجُنُونية»، ويصف مايسمّيه أدواتِ تعذيبٍ على الجدران (٢٣٠).

وخلافًا لذلك، صاغ انطباعًا مُحبَبًا جدًّا عن المولويّين (٢٣١-٢):

الدّراويشُ الراقصون لديهم زاويتُهم ومسجدُهم المتواضع في پرا. في السّاعة الواحدة مضينا، الأخفافُ في أيدينا، لأنّ الأحذيةَ ينبغي أن تُترك عند الباب، لكنّنا أدركْنا أنّنا كُنّا مبكّرين جدًّا. تألّفت مجموعتُنا من سبعةٍ أو ثمانية، كان منهم السيّدُ والسيّدة و. من مدينة ليفربول، اللّذانِ كانا من فريقنا في زيارة المساجد. لم نعرف كم كان يمكنُ صُحْبةَ سيّدةٍ أن تعوق طلبَنا، وبرغم ذلك غامرْنا بإرسال رسولٍ إلى رئيس الدراويش، طالبين الإذنَ بأن نزوره. قُبِل طلَبُنا؛ وبعد أن تركْنا أحذيتَنا عند الباب، صعدْنا إلى حُجرةٍ قَبْلية بسيطة غيرمفروشة، مرزْنا من خلالها إلى صالةٍ صغيرة جيّدة التأثيث، مع أرائك على الجوانب الثلاثة. في إحدى الزّوايا، في صدْر الحجرة، جلسَ رجلٌ صغير الجِرْم، طَلْقُ المحيّا، يضع عِمامةً خضراء ويرتدي رداءً أخضر. لم ينهض عندما دخلْنا، لكنّه وضعَ يدَه على صدره، ثمّ على جبهته، وأومأ إلينا أن نجلسَ، ثم طلب القهوةَ وغلاَيينَ التدخين. كان سلوكُه مقبولًا جدًّا ووقورًا، مُسْفِرًا عن ذكاءٍ وحلاوة مزاج. الاحترامُ الذي أُحيط به ظاهرٌ من الزّيارات التي زاره فيها أشخاصٌ متميزون عندما كنّا جالسين. إنسانٌ صغير شبيهٌ بالملَك، عمُرُها أربعُ سنوات تقريبًا، دخلت، وقفزتْ إلى

الأريكة، ثمّ جلست على ركبتيها أمامَ الرّجل الموقّر [٢٣٢]، ثمّ، بسكونٍ تامّ، تلقّت بَرَكتَه الصامتة في ثلاث نَفَخاتٍ دافئة كاملة في وجهها الجميل، عندما نظرتْ عيناها اللّتان تُذيبانِ إلى إشعاعه بِرقّةٍ، وبعدئذٍ مضت بسرعة عبرَ الحجرة وتوارتْ مع مُحضِرها، الذي كان قد وقف عند الباب. وكانت أمُّها قد أرسلتْها من أجل بَرَكة الرّجلِ الصّالح. لم تُنْطَق كلمةٌ في الحجرة إبّانَ هذا الحديث القصير المؤثّر.

وأخيرًا أُرشِدْنا إلى المسجد [على الأصحّ، لابدّ أنّ هذا كان قاعةَ سَماع]، وقد أُتي لنا بالمقاعد. الأجزاءُ الوسطى من الأرضية كانت محصورةً بحاجز منخفض، خارجَه، تحتَ الأبهاء، وقف المشاهِدون. أُقيمت الصّلاةُ أوّلًا، يؤمّ المصلّين فيها الشّيخُ؛ بعدئذٍ أعدَّ الجميعُ أنفسَهم عند مِسافاتٍ متساوية تقريبًا في دائرةٍ داخلَ القسم المحصور؛ ثمّ، بعْدَ أن خلعوا أرديتهم الخارجية حيث كانوا واقفين، استداروا ببطء إلى الشّيخ، وقدّم له كلٌّ منهم انحناءةً عميقة، وبعدئذ داروا ذاهبين إلى يمينه، مُضاعِفين الدّورانَ على أقدامهم إلى أن امتلأت تنانيرُهم الطّويلة بالهواء، وانتشرت مِثْلَ قِمْعٍ مقلوب. واصلوا الدّورانَ على أقدامهم بحركة ثابتة برغم أنّها جالبةٌ للذّهول، وفي الوقت نفسِه دائرينَ ببطْءٍ حولَ المكان المحصور، جاعلين أيديَهم ممدودةً وراحاتِ أيديهم مفتوحةً نحو الأعلى. وفي مُدّة دقيقتين دخلوا في الحركة، وبرغم أنّ أعينَهم مغلَقةٌ، لم يتصادموا، وكان رجلٌ يمشي بينهم طوالَ الوقت. كان هناك خمسة عشر دائرًا في وقتٍ واحد في دائرةٍ قُطْرُها خمسٌ وعشرون أو ثلاثون [٥٠٣] قَدَمًا. لم يكن ثمّةَ شيءٌ عنيف في حركاتهم، أمّا الانطباعُ فقد كان انطباعَ هدوء وقوّة؛ وبرغم ذلك كان مجهِدًا جدًّا، لأنّ الأوداجَ المنتفخة على صفحاتِ أعناقهم وقَسماتِ وجوههم المتوّردة تُظهَر تمامًا. الجميعُ كانوا صامتين إبّانَ هذه الرياضات.

الصّفحةُ المواجِهة (٢٣٣) تعرضُ صورةَ لواحدٍ من هؤلاء الدّراويش الراقصين مُغمَضةً عيناه في التأمّل.

ومن الجليّ أنّ حضورَ الأوروبيّين والأوروبيّات لم يعترض عليه أحَدٌ، بل ربّما عزّز مكانةَ الزّاوية المعنية. النّساءُ المولويّاتُ كان مسموحًا لهنّ، في أيّة حال، أن يحضرْن مراسِمَ السّماع ويجلسْن في أماكن منفصلة في البهو. وفي أوائل عام ١٨٣٦م، زارت جوليا پاردو Julia Pardoe «خانقاهَ الدّراويش الدّوّارين» في إستانبول، كما تروي في كتابها «مدينةُ السّلطان The City of the Sultan» (لندن: هنري كولبُرن، ١٨٣٧م؛ ص ص ٤١-٢):

زُرْتُ مرّتين زاويةَ الدّراويش الدّوارين، أو، مثلما يسمّون عادةً في أوروبة، الدّراويش الرّاقصين، التي تقع في مواجهة مقبرة صغيرة، منحدرةً نحو محلّة غَلَطة. فِناءُ التكيّة يُدْخَل من خلال بوّابة مزيّنة على نحوٍ بارع وعندما تجتازُها تجعلُ مقبرةَ «الأخيّين» على يسارك، وجَمَلونَ البناء الرئيس على يمينك. وعندما تصلُ إلى أمام التّكِيّة، يتّسع الفِناء، وفي المنتصف تنتصبُ شجرةٌ عظيمة ومعمَّرة جدًّا، مُسيَّجة بعناية؛ بينما تجدُ على جانبِ المقبرةَ الأنيقة التي يرقد فيها كُبراءُ الطّريقة؛ وعلى الجانبِ الآخر نافورةً من المرمر الأبيض، مسقوفةً بما يشبه المصلّى، ومحميّةً في جوانبها السّتة من الطقس، حيث يتوضّأ الدّراويشُ قبيل دخولهم التكيّة..

والتّكيّةُ بناءٌ ثُمانيٌّ متوسّط الحجم مَطْلِيٌّ على نحو محكم بالجِص. وسَطُ الأرضية مُسيّجٌ. القِسْمُ الداخليّ من المكان المسيَّج خاصٌّ بـ «الأخيّين»؛ أمّا الدائرةُ الخارجية المفروشة بالحصير الهنديّ، فتُخصَّص للزائرين. بهوٌ عميقٌ يحيط بستّة جوانبِ البِناء، وتحتَه، على يسارك عندما تدخلُ، تشاهد النوافذَ المشبّكة التي من خلالها تشاهِدُ النّساءُ التّركيّاتُ مراسِمَ السّماع. حَصيرٌ

ضيّق يحيط بالدائرة داخلَ السّياج وعليه يجلس الأخيّون على رُكَبهم أثناءَ الدّعاء؛ أمّا وسَطُ الأرضية فمصقولٌ جدًّا بسبب الاحتكاك الدّائم حتّى إنّه يشبه المرآةَ والحوافُّ مشدودةٌ بمسامير لها رؤوسٌ بقَدْر الشِّلِن لكي تحمي أقدامَ الدّراويش من الحوافّ أثناء دورانهم..

وفوقَ كرسيّ الشّيخ، مكتوبٌ اسمُ مؤسِّسِ التكيّة بالذّهب على أرضيةٍ سوداء بأحرفٍ ضخمة. ويتألّفُ هذا المقعدُ من بساطٍ صغير، تُمَدُّ فوقَه سجّادةٌ قِرْمِزية، وعليه كان الشّيخُ العالي المقام جالسًا عندما دخلْنا، مرتدِيًا عباءةً فضفاضة ذاتَ لونٍ قَهْويّ مائلٍ إلى القِرْمِزيّ.

دخلَ الدّراويشُ التكيّةَ واحدًا إثْرَ الآخَر، منحنين بشدّة عند البوابة الصغيرة للمكان المسيّج، اتّخذوا أماكنَهم على الحصير مُطْرِقين، قبّلوا الأرضَ تبجيلًا واحترامًا، وبعدئذٍ مدّوا أذْرُعَهم بتذلّلٍ على صدورهم، وظلّوا مستغرقين في الدّعاء وأعينُهم مغلَقةٌ وأجسامُهم تتمايل ببطء جيئةً وذهابًا. كانوا متلفّعين تمامًا بأرديةٍ فضفاضة من قُماش ملوّن بلون قاتم ذاتِ أكمام متدلّية؛ وكانوا يرتدون تنانيرَهم التي احتفظوا بها طوالَ مدّة السّماع.

[٥٠٤] كان ثمةَ سكونٌ عميق، لا يقطعُه إلا لحظةُ الدّعاء أو النحيب الحزين المنبعث من الآلات المخفَّضة الأصوات، التي تبدو ترسل صوتَها الحزين من وراء سحابةٍ في تأسٍّ مكظوم، مثل تفجّع الملائكة الشجيّ على البشر الهلكى ـ نكرانُ الذّاتِ المركَّزُ الوَرَعيّ لدى الجماعة، الذين لم يُلقوا نظراتهم مرةً على الحشود التي احتشدت في تكيّتهم.

وبعد أن اجتاز الدّراويشُ مرّتَيْنِ بتبجيلٍ رزينٍ مكانَ الشّيخ الجليل الذي بقي واقفًا، مدّوا مباشرةً ذُرْعانَهم وباشروا حركتَهم الدّورانية؛ راحةُ اليد اليمنى متجهةٌ إلى الأعلى، وراحةُ اليسرى إلى الأسفل. كان لباسُهم الأسفلُ

يتألّف من سِتْرةٍ وتنّورةٍ مصنوعةٍ من قُماش قاتم اللّون، تنزل إلى أقدامهم؛ الأخيّون ذوو الرُّتب العالية يرتدون الأخضرَ، والآخَرون البنّيَّ، أو نوعًا من الترابيّ المائل إلى الصّفرة؛ وقد عقدوا حولَ خُصورهم زنانيرَ ذواتَ حوافٍّ حمراء وقد رُبِط بهذه الزنانير الطّرفُ الأيمنُ من السِّتْرة بإحكام، أما الطّرفُ الأيسرُ فقد تُرِك من دون ربط؛ كانت تنانيرهم فضفاضةً جدًّا وجُعِلت في طيّاتٍ عريضة، تحت الزّنار، وعندما كان اللّابسون يدورون كانت تعطي مظهرًا شبيهًا بشَكْل الجرَس؛ وهذه التنانيرُ الأخيرةُ لا تُلبس إلّا في أثناء الدّوران، وتُغيَّر في الصّيف فتكون بيضًا ومن مادة أخفّ.

كان عددُ أولئك الذين كانوا «منهمكين في العمل» تسعةً؛ سبعةٌ منهم رجالٌ والاثنانِ الباقيان طِفلان، الأصغرُ منهما لا يتجاوز يقينًا العاشرةَ.. كانت حركاتُهم صحيحةً ومنضبطةً إلى درجة أنه، برغم أنّ الفضاء الذي شغلوه كان محصورًا نسبيًّا، لم يزدَدْ أحَدٌ منهم قربًا من الآخر حتّى يلحق به وعلى امتداد خمس دقائق واصلوا الدّورانَ، وكأنّهم مسيَّرون بآلة، وجوهُهم الشاحبةُ الخالية من العاطفة جامدةٌ تمامًا، رؤوسُهم مُمالةٌ قليلًا نحو الكتف اليمنى، وتنانيرُهم المنفوخةُ تُوجِد هواءً باردًا حادًّا في التكيّة من سرعة دورانهم. وفي نهاية ذلك الدّور، اسمُ النبيّ ظهرَ في النشيد، الذي لم يتوقّف في البهو، وعندما تباطؤوا في وقتٍ واحد وانحنوا احترامًا لهذا الاسْم واضعين أيديَهم على صدورهم التفّت تنانيرُهم الواسعة حول أجسادهم عند التوقّف المفاجئ.

هذا الوصفُ وأوصافٌ أوروبية أخرى للزاوية المولويّة في غَلَطة جعلتها مَعْلَمًا سياحيًّا. أمّا كُتيبُ جون مورّي John Murray المسمّى «دليل للمسافرين إلى القُسطنطينية وبروسه والتّرود Handbook for Travellers in Constantinople, Brûsa and the Troad (London,1893)» فقد وصفَ زاويةَ غَلَطة بأنّها مَفْتَنٌ عجيبٌ a curious attraction

وأصبحت المنطقةُ المحيطةُ كلُّها نوعًا من محلّة أوروبية، مع وجود مطعمٍ فرنسيّ مشهور بالقرب من المكان، ومدرسةٍ ألمانية في المنطقة المجاورة إلى ناحية الجنوب (LDL,104,102).

وبعد سبعين سنةً من عمل الآنسة پاردو زارت سيّدةٌ أوروبية أخرى هذه الزاوية. إذ تسجّل لوسي م.ج.گرنِتْ Lucy M.J.Garnet في كتابها «الحياة التركية في المدينة والرّيف Turkish Life in Town and Country» (Putnam، ١٩٠٤م) أنّ المولويّين كانوا ما يزالون «الطّريقةَ الأكثر قبولًا، ويمكن المرءَ أن يقول تقريبًا الأكثرَ عَصْريّةً وتحضّرًا، من بين الطّرق كلّها» (١٨٠). وتقول إنّ أعضاء كلّ طريقةٍ صوفيّة يحيُّون إخوانَهم في الطّريقة بتحيّاتٍ خاصّة، مختلفة عن السّلام الإسلاميّ النّموذجيّ. وكان كلٌّ من المولويّين يحيّي الآخَرَ في تركية بالتحيّة: عشق أولسون Eshk Olsoun التي ترجمها إلى الإنكليزية بـ «حُبًّا Let it be love» (١٨٧-٨)، [٥٠٥] بينما معظمُ الدّراويش الآخرين كانوا يقولون: «ياهو» [يا الله!]. وتروي گرنِتْ أيضًا، اعتمادًا على محادثةٍ شخصية مع زوجتَي شيخ المولويّة في مَغْنيسا، أنّ الشّيوخَ المولويّين كانوا يميلون إلى أن يبقوا مقتصرين على زوجةٍ واحدة، غير متّخذين زوجةً ثانيةً إلّا إذا لم تنجب الزوجةُ الأولى وريثًا.

وفي زيارةٍ إلى قُونِية في ربيع عام ١٩١٣م، أصبح ف.و. هَسْلَك F.W.Hasluk، الذي كان قد عَمِل في اليونان وأجزاءٍ أخرى من الشّرق الأدنى عالِمَ آثار منذ عام ١٨٩٩م، مهتمًّا بالمولويّين وبعلاقاتِ الرّوميّ مع المسيحيين خاصّةً في كنيسة القدّيس جَريتون St. Chariton. وقد عقدَ هَسْلَك العزمَ على أن يشرعَ في دراسةٍ مقارنة للتّراث الشعبيّ (الفولكلور) للمسيحية والإسلام في آسية الصّغرى وعندما ظهر كتابُه «المسيحيةُ والإسلامُ في ظلّ السّلاطين Christianity and Islam under the Sultans» (Oxford: Clarendon, 1929) عقبَ وفاته، أظهرَ بقاءَ الممارسات والعقائد الشعبية في

آسية الصغرى وربّما ساعد على التخفيف من النظرة الأوروبية ـ المسيحية العِدائية إلى الأتراك «الهمجيين» وأساليبهم الغريبة.

لم يتجاهل الرّحّالةُ الفرنسيون المولويّين. فقد أمضى كلمان هوار Clément Huart، الذي ترجم فيما بعد «مناقب العارفين» للأفلاكيّ، بعضَ الوقت في قُونِية مع المولويّين في أواخر العقد الأخير من القرن الثامن عشر، وهي رحلةٌ يصفها في كتابه المسمّى

Konia, la ville des derviches tourneurs: souvenirs d'un voyage en Asie mineure (Paris: Ernest Leroux, 1897).

أحدُ قُرّاء هوار كان موريس بارس Maurice Barrès (١٨٦٢- ١٩٢٣م)، وهو سياسيٌّ وكاتبٌ روائيّ مضادّ لدْرِيفُوس anti-Dreyfusard منجذبٌ جدًّا إلى التصوّف. رحلَ بارس إلى لبنان وسورية وتركية في عام ١٩١٤م، حيث التقى المولويّين ودرسَ الرّوميّ، مثلما يروي في كتاب رحلته «تحقيقٌ في بلدان الشرق An Inquiry into the Countries of the Levant»، الذي ما كان يمكن أن يُنشر إلّا بعْدَ الحرب العالمية الأولى:

Une enquête aux pays du Levant (Paris: Plon-Nourrit, 1923; reprinted in L'Oeuvre de Maurice Barrès, ed. Philippe Barrès, vol. 11, Paris: Club de l'Honnéte Homme,1967).

وبرغم أنّ بارس رجلٌ من أهل الشؤون الحكومية، كان أيضًا منجذبًا إلى مسائل الدّين والأخلاق، وأنشأ في باريس جمعيّةً باسم «نادي الرّجل الأمين». ويروي بارس أنّه، برغم كونه مُحِبًّا لـ «العارفين الرّاقصين»، رفض في البدء أن يركب في سيّارته مع درويشٍ مولويّ طاعنٍ في السنّ أشعثَ أغبر خارجَ جبال طوروس (L'Oeuvre,11: 75). التقى بارس أيضًا شيخَ الطّريقة المولويّة في قُونِية، الذي لم يحدِّد إلّا بلَقَب چلبي(٣٩١ وما بعد، ٤١٣ ومابعد)، والذي لا يمكن أن يكون إلّا بهاءَ الدّين أو عبدَ الحليم. ولا يبدو هذا الچلبيُّ ذا معرفةٍ جيّدة بمصادر الطّريقة المخطوطة، ذلك لأنّه

ينسِبُ كتابًا عنوانُه «منهج الفقراء» مشتمِلًا على قواعد الطّريقة المولويّة إلى الرّوميّ (٣٩٣) ويعُدّ شمسَ الدّين معلّمًا مشرقَ الضّمير برغم أنّه لم يدرس (جاهل، ٣٩٣؛ أميّ،٣٩٨). ورَقْصُ المولويّين، خاصّةً، اجتذبَ بارس، وعندما طلبَ من چلبي تفسيرًا لمغزاه، قيل له: «اعتقدَ جلالُ الدّين أنّ هناك طُرُقًا كثيرة للوصول إلى الله، لكنّ الطّريقَ الأسرع هو السّماعُ» (٤١٦). فَهِمَ بارس أيضًا أنّ الچلبيّ يقول: الشّيخُ المولويُّ ليس هو اللهَ بل يمثّلُ اللهَ على الأرض في نظر المولويّين. وإنّه بهذه الصّلاحيّة يُجيز الشّيخُ المولويّ للمريدين أن يرقصوا. الدّورانُ الأوّلُ عِلْمٌ، والثّاني مشاهَدةٌ بالعَين، والثّالثُ مرتبةُ [٥٠٦] المعرفة الكاملة (٤١٨). أُرِي بارس القَبْرَ المزعوم لشَمْسٍ في قُونِية، المُعْلَمَ فقط بصورةٍ مزيَّنةٍ للشّمس، ولكن من دون كتابة (٤٢٤). وقد ثبتَ أنّ اللّقاء كان من اللقاءات الأكثر إمتاعًا في حياة بارس (٣٩٤) وترَكَ انطباعًا دائمًا؛ لأنه ظل يفكّر فيه ويذكر الرّوميّ في مذكّراته (التي نُشِرت بعنوان Mes Cahiers) حتى آخر حياته.

كانت گريس إليسون Grace Ellison، التي كتبتْ قبْلُ كتابين عن النّساء التّركيات، أوّلَ امرأةٍ إنكليزية تزور تركيةَ بعد تأسيس الجمهورية التركية. وقد التقت الچلبيَّ الكبير في قُونِية عند دعوته إليها في عام ١٩٢٣م، وهكذا سيظهر أنّ عبْدَ الحليم قرّرَ فعلًا تشجيع العلاقاتِ مع المؤلّفين الأجانب. وفي وصف إقامتها المؤقّتة، في كتابها المعنَّن بـ«امرأة إنكليزية في أَنقِرة An Englishwoman in Angora» (نيويورك: دوتّون، ١٩٢٣م)، تعترف بِسحْرِ في «الإيقاع العجيب» للرّاقصين المولويّين، الذين تبدو تنانيرُهم المدوَّرة لعينيها شبيهةً بـ«أزهار الخشخاش الضّخمة البنفسجيّة والبُنّية على أرضية الحُجْرة المصقولة» (٢٨١).

عددٌ من الرّحّالة من رُوسية القيصرية الذين زاروا إستانبول يقدّمون لنا أيضًا

أوصافَ شاهدٍ عِيان للمراسم المولويّة. وتشتمل هذه على وَصْفٍ من س.ن S.N، وهو ديبلوماسيّ روسيّ، يغطّي الأشهُرَ من حزيران إلى تشرين الأوّل من عام ١٨٦١م، يصفُ فيه زيارةَ عبد العزيز للتكيّة المولويّة في پرا بعْدَ وقتٍ قصير من تتويجه سلطانًا (Kontantinopol'skie pis'ma [1861-6], Russki Vestnik). الشّاعرُ والمراسِل الروسيُّ نيكولاي فيلفتش Nikolai Vail'evich Berg (١٨٢٤م ـ ٨٤م) شاهدَ مراسمَ دَوَران الدّراويش في خريف عام ١٨٦٠م. وهو يقارن هذا بنظيره عند الرّفاعيّة في مقاله:

«Dervishi-vertuny i dervishi-zavyvateli» (Kaledioskop 24 [1861]: 189-91).

وهناك محقّقون روسٌ آخَرون منهم أستاذٌ لتاريخ الكنيسة في أكاديمية خاركوف الكنسيّة، هو أمفيان استبانوفتش ليفيديف Amfian Stepanovish Levedev (١٨٣٣–١٩١٠م)، الذي يصفُ زيارتَه التي قام بها في عام ١٨٧٣م لزاويةٍ مولوية في القُسطنطينية

(« Iz putevykh vospominanii», Pravoslavnyi Sobesednik (1882) 1: 138-50, 2: 353-70);

وأ.ف. موروكن A.F.Morokin، المراسلُ لجريدة رُوس Rus، الذي يصف واحدًا من مراسم السّماع المولويّ في وقتٍ قريب من بداية القرن العشرين في مقالٍ عن رحلته إلى القِرْم والقُسطنطينية، Poezdka v Krym i Konstantinopol (موسكو، ١٩٠١؛ طبعة ثانية ١٩٠٧م)[٢].

الرّوميُّ في الفِكْر وعِلْم الكلام الغربيّين في القرن التاسع عشر: مبتدعٌ من أتباع وحْدة الوجود أم ترياقٌ للأبيقورية؟

عندما بدأت مؤلّفاتٌ تعالج عقائدَ الصّوفية وترجماتٌ لأجزاءٍ من المثنويّ تظهر في القرن التاسع عشر، استنتج علماءُ وفلاسفةٌ أوروبيون كبارٌ أنّ الرّوميّ علّمَ نوعًا من

وحْدَة الوجود Pantheism. وفي عام ١٨٢١م ظهرَ مدخَلٌ إلى التصوّف، نُشِر باللّغة اللّاتينية ولهذا السّبب يخاطبُ جمهورًا من أهل العِلْم الدّينيّ المسيحيّ خاصّةً أو الأوروبيين عامّةً. مؤلّفُ الكتاب، وهو كاهنٌ بروتستانتيّ ألمانيّ يصبح فيما بعْدُ لاهوتيًّا بارزًا في القرن التاسع عشر، فريدريتش أوگوست ديوفيدوس تولوك Friedrich August Deofidus Tholuck (١٧٩٩-١٨٧٧م)، سمّى كتابَه **«العِرْفان الوحْدَويّ الوجوديّ عند الفرس** Ssufismus sive pantheistica [٥٠٧] theosophia persarum (Berlin: Duemmleri,1821). وفي هذه الدراسة، وفي مقتطفاته الأدبية الألمانية فيما بعد

Blüthaensammlung aus der morgenländischen Mystik (Berlin: Duemmleri, 1825),

التي تقدِّمُ مقتطفاتٍ من كتابات عددٍ من الصّوفية، وصفَ تولوك الرّوميَّ بأنّه نصيرٌ لرؤية مانَويّة للخَلْق، تذهب إلى القول إنّ العالَمَ المادّيّ أوقع النّفسَ البشريّةَ في الأَسْر. وتحت العنوان الجزئيّ

Deus est qui in mortalium precibus se ipse veneratur, se ipse adorat

(في أدعية البشَر الفانين، اللهُ هو الذي يبجِّل ويعبدُ ذاتَه)، يقتبس تولوكُ من الجزء الثالث من المثنويّ. ويعبّر عن الدهشة من الفكرة الخطيرة التي اقتبسها الرّوميّ في أنّ كلّ دعاءٍ يُزْعَم أنّه هو نفسُه الإجابةُ لذلك الدّعاء.

وإذا كان هذا الميلُ المتصوَّر إلى وَحْدة الوجود أزعج تولوك، فإنّه قد حمّس جورج فيلهلم فريدريتش هيغل (١٧٧٠-١٨٣١م)، الجدليَّ وفيلسوفَ التاريخ الكبير. وأصبح هيغل مُطَّلِعًا على الرّوميّ من خلال تولوك ومن خلال ترجمات روكرت Rükert (انظر «الرّوميّ في الألمانية» في الفصل ١٤). أُعجِب هيغل بمقبوسات روكرت المكيَّفة من الرّوميّ إلى درجة أنّه استنسخ اثنتين منها في مناقشة «وحدة

الوجود» في كتابه «دائرة معارف العلوم الفلسفية مختصرةً»،
(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss, 1827).
وههنا يعلّق هيغل على فكرة الرّوميّ في شأن وحدة الرّوح مع الواحد متجلّيةً في صورة العِشْق أو المحبّة. والواقعُ أنّه نوقشت مسألةُ أنّ تعاليم الرّوميّ أثّرت في تطوّر ديالكتيك التاريخ عند هيغل، في سبعينيات القرن العشرين، عندما بدأ الفصحاءُ الماركسيون والثّوريّون الإسلاميّون بالتآلف في إيران، حتّى إنّ عضوًا في الحزب الشيوعيّ الإيرانيّ سمّى الرّوميَّ «هيغل الشرق»[٣].

والرّوميُّ، برغم أنّه لم يَعُدْ يُتصوَّر اليومَ أنّه نصيرٌ لوحدة الوجود جوهريًّا، كان ما يزال يُنظَر إليه على هذا النحو حتّى أوائل القرن العشرين، كما هو بيّنٌ في دراسة هِرْمَن إتّه `Hermann Ethé(١٨٤٤-١٩١٧م) للأدب الفارسيّ « Neupersische Litteratur »
(في كتاب فيلهلم جايجر المسمّى:
Grundriss der iranischen Philologie, Strasburg: Trubner, 1896-1904).
يقول إتّه إنّ الرّوميّ ليس فقط الشّاعرَ الصوفيّ الأكبر في الإسلام، بل حتّى أكبرَ شاعرٍ ممثّلٍ لوحدة الوجود في العالَم. وبرغم أنّ تعليق إتّه العلميّ يخدع بإعجابٍ بهذا العِلْم الكَوْنيّ المُشْرَب بحضرة الحق [سبحانه] this God-infused cosmology، وجدَ كثيرٌ من رجال الدّين في أوروبة مبدأ وَحْدة الوجود الصوفيّ منذِرًا بالخطر وحذّروا رعاياهم من أن يقعوا ضحيةً لأضاليله الكُفْريّة. فالأستاذُ والكاهنُ و.ر. إينگه W.R. Inge(١٨٦٠-١٩٥٤م)، مثلًا، انتقدَ انتقادًا قاسيًا التصوّفَ (وكذلك انتقدَ رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson) لنَشْر رسالة التصوّف الوحدويّ الوجوديّ في الغرب. وبدلًا من ذلك، عرضَ صورةً أكثر نفعًا للرّوحانية الغربيّة في أكسفورد في

محاضرات برامپتون Brampton Lectures في عام ١٨٩٩م، التي نُشِرت بعنوان «التصوّف المسيحي Christian Mysticism»، ولم تذكر الرّوميَّ البتّة.

وجدَ بعضُ الكَهَنة الجنونَ بـ «عمر الخيام»، الذي اجتاح إنكلترة وأمريكة في سبعينيات القرن التاسع عشر واستمرّ قويًّا في عشرينيات القرن العشرين، أكثرَ خطَرًا بكثير. وبرغم أنّ بعضهم قرأ على نحوٍ مغلوطٍ أشعارَ الخيّام بروحٍ صوفيّ، أدرك أكثرُ القرّاء أنّها تعبيراتٌ منبعثةٌ من ذهنٍ ميّال إلى الآراء الفلسفية لمذهب المتعة hedonism وعن ميلٍ لا أدريٍّ agnostic أو حتّى إلحاديّ، للعقل؛ وحقيقةُ أنّ الجماهير التي تتردّد على الكنيسة كانت تُنشئ [٥٠٨] نواديَ وجمعيّاتٍ لقراءة شِعْر الخيّام وتذوّقه حثّت رجالَ الدّين على العمل. ومهما كانت أخطارُ أشكالٍ غريبة وغير مسيحيّة للرّوحانيّة فإنّها، على أقلّ تقدير من وجهة كونها أشكالًا روحانية، شاركت العقائدَ المسيحية في الإيمان بالله، وهو الأمرُ الذي لم يفعلْه عددٌ متزايد من الغربيّين، نتيجةً للانتقاد القويّ لمطالب الدّين أو الفلسفات العَلْمانية أو غير الدّينية؛ وذلك أمرٌ ينذر بالخطر. وإذا كان الشعرُ الفارسيُّ قد راق الجماهيرَ الغربية، مثلما فعل حقًّا، فلماذا لا يُستبدَل الرّوميُّ الذي كان الكونُ عنده مظهرًا لتجلّي صفات الحقّ [تعالى]، وكلُّ شيء فيه آيةٌ تدلّ على الله، بالخيّامِ الأبيقوريّ واليائس؟ ولهذا السّبب بدأ رجَلُ دين ولاهوتيٌّ اسكتلنديّ، وهو وليم هستي William Hastie(١٨٤٢-١٩٠٣م) المؤلِّفُ لأعمالٍ من قبيل «لاهوت الكنيسة المُصلَحة وأساسيّات اللّاهوت الدّعاويّ للكهنة والطّلَبة الشباب The Theology of the Reformed Church and Outlines of Pastoral Theology for Young Ministers and Students»، بتقديم الرّوميّ للجمهور بوصفه تِرْياقًا للخيّام،

وهو هدفٌ يوضحه في المدخَل إلى كتابه « **مهرجان الرّبيع من ديوان جلال الدّين** The Festival of Spring from the Divan of Jelaleddin » (گلاسگو MacLehose، ١٩٠٣م)، مع ترجماتٍ إنكليزيّة أعدّها على أساس التّرجمة الألمانية التي أعدّها روكرت.

وفي النّصف الأوّل من القرن العشرين، أصبح لاهوتيّون وعلماءُ دين في أوروبة مطّلعين على الرّوميّ وكوّنوا عنه رأيًا محبّبًا على العموم. كان كريستيَنْ كارل جوسياس فون بُونْسِنْ Christian Karl Josias von Bunsen (١٧٩١–١٨٦٠م)، وهو سفيرٌ بروسيٌّ إلى الفاتكيان، عالِمَ لغةٍ ولاهوتيًّا تحرّريًّا في المقام الأوّل.

عَدّ بُونسِنْ شلايرماخر وماكس مولر وتوماس أرنولد (والد ماثيو) بين أصدقائه، واعتمد عليه فلورنس نايتنگيل Florence Nightingale في شأن تنويرٍ في مسائل الدّين ومباحث ما وراء الطّبيعة. وبُونسِنْ، المدافعُ عن فكرة أنّ اللغات جميعًا انحدرت من أصلٍ واحد، تعلّم العربيةَ والفارسيةَ من المستشرق الفرنسي سلفستر دو ساسي (١٧٥٨–١٨٣٨م). قرأ بُونْسِنْ مثنويَّ الرّوميّ، ومن المحتمل أنّه قدّم موضوعَ مباحث ما وراء الطبيعة عند الرّوميّ في محادثةٍ مع أصدقائه، مُوجِدًا من ثَمّ رأيًا محبّبًا عنه بين تحرّرِيين دينيّين عقليّين. ولعلّ فريدريتش روكرت تعرّف الرّوميَّ لأوّل مرّة من بُونْسِنْ في فيينا بين عامي ١٨١٧و١٨١٨م[٤]. وقد انطوى المجلّدُ ١٧(تشرين الأول ١٩٠٥م - أيلول ١٩٠٦م) من الصّحيفة المسمّاة Expository Times (الأدب المسيحيّ) على مقالٍ (٤٥٢ وما بعد) كتَبه المستشرق كلود فيلد (١٨٦٣–١٩٤١م، ابن جون فيلد، وهو جنديّ بريطانيّ ومبشّر بالإنجيل في الهند)، يقدِّم الرّوميَّ بوصفه شاعرًا في حاجة إلى مترجِمٍ

من صنف فيتزجيرالد لعلّ الإنكليز يطّلعون عليه.

الرّوميُّ والعالميّةُ والدّينُ المقارن:

أدخل مارتن بوبر Martin Buber(١٨٧٨-١٩٦٥م) عِدّةَ مقبوساتٍ من الرّوميّ في مقتطفاتٍ أدبية ذات تعابير وَجْدية عن علاقة الإنسان بالله [سبحانه]، Ekstatische Konfessionen (Jena, 1909). أمّا أوتّو فاينرايش Otto Weinreich، وهو مؤرِّخٌ للدّين، فإنّه بعد أن يراجع هذا الكتابَ في عام ١٩١٠م يقتبس قصّةً للرّوميّ؛ ويبدو أنّ عددًا من اللّاهوتيين وعلماء الدّين الألمان الآخرين قد شاركوه الإعجابَ بالرّوميّ. وترى الأستاذة شيمل (ScT394-5) تأثيرَ الرّوميّ في تعاليم الفيلسوف اليهوديّ كنستانتين برونر Constantin Brunner (تـ١٩٣٤م) في موضوع الحاجة إلى مرشدٍ روحيّ يرشد الجماهير. وقدّم ك.ف. زيتّرستين K.V. Zettersteen (١٨٦٦-١٩٣٥م) ترجمةً سُوَيدية للمقطع (الذي قدّمه تولوك للقُرّاء الأوروبيين) [٥٠٩] المأخوذِ من الجزء الثالث من المثنويّ الذي يخبر فيه الخضرُ العابدَ الذي شكّك في أنّ الله استجاب دعاءه بأنّ قولَه «ياألله» هو نفسَه قولُ الله له: «لبّيْك». أمّا ناتان سودِربلوم Nathan Soderblom (١٨٦٦-١٩٣١م)، وهو واحِدٌ من المؤسِّسين لتخصّص «تاريخ الأديان الحديث»، فقد أدخلَ هذا المقطعَ في مقتطفاته من النّصوص الدّينية المسمّاة: Frammande religionsurkunder (Stockholm,1908). ومن خلال سُودِرْبلوم ونيكلسون تبنّى المفكّرُ المسيحيّ فريدريتش هايلر Friedrich Heiler هذا التعليمَ من تعاليم الرّوميّ في شأن الدُّعاء (من المثنويّ، الجزء ٣: ١٨٩) في كتابه عن تاريخ الدّعاء والحالة النفسيّة التي تكتنفه، Das Gebet (الطّبعة الخامسة، ميونخ، ١٩٢٣م، ص٢٢٥)،

الموجودِ حاليًّا بالإنكليزية بعنوان: Prayer (Oxford: Oneworld). وإذ ظلّ هايلر مهتمًّا بالرّوميّ بعد ذلك بعدّة عُقود، نجدُه يكثرُ الاقتباسَ من الرّوميّ (من خلال التّرجمات الألمانية التي أعدّتها شيمل) في دراسته لعِلْم ظاهرات الدّين المسمّاة:

Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Stuttgart: T.W.Kohlhammer,1961).

ويحتكم هايلر إلى مرجعيّة تعاليم الرّوميّ الرّوحية في هذا الكتاب تقريبًا كلّما أشار إلى إكهارت أو القدّيس فرانسيس الأسّيسي. وليس مثيرًا للاستغراب أنّ العالِمَ الرّومانيّ المتخصّص بأنظمة الفِكْر الدّينية والصّوفيّة ميرسيا إلياد Mircea Eliade يخصّصُ قسمًا من كتابه «تاريخ الفِكَر الدّينية

History of Religious Ideas (Chicago: University of Chicago Press, 1985; French original, 1983)

للرّوميّ، الذي يصف إلياد حماستَه المتّقدة وقوّتَه الشّعرية» بـ«العديمتي النّظير» (٣: ١٤٧).

طالبٌ إيرانيّ في جامعة هايدلبيرگ، في ألمانية، اسمُه منوشهر آشتياني (١٩٣٠- م)، أعدّ دراسةً مقارنةً للعلاقة بين الله والإنسان والعالَم في التصوّف الألمانيّ والإيراني، مقارِنًا تحديدًا بين الرّوميّ وإكهارت في رسالته الجامعية التي قدّمها في ١٩٧١م، التي تحمل العنوان:

Der dialektische Vorgang in der mystischen "Unio-lehre" Echarts und Maulanas und seine Vermittlung durch ihre Sprache.

لين بُومَنْ Lynn Bauman اختارت موضوعًا للدّراسة منهجَ الرّوميّ في التعبير عن رؤيته في المثنويّ في رسالتها للدّكتوراه المعنّنة بـ «الدّرْس التّأويليّ للخطاب الصوفيّ «The Hermeneutics of Mystical Discourse»، المقبولة في جامعة تكساس، أرلنغتون، في عام ١٩٩٠م. أمّا ديلُورِس ليستين Delores Liston، التي ربطت بين التصوّف وعِلْم النّفس والتّربية، فقد أكملت أطروحتَها للدّكتوراه في عام ١٩٩٤م في

جامعة نورث كارولينا في گرينزبورو بعنوان :«الفرح: نظرةٌ ظاهراتية وجمالية Joy: A ، Phenomenological and Aesthetic View، معتمِدةً في فلسفة الفرَح على البوذيّة والهندوسيّة ومارتن بوبر وهايدگر؛ وفي الجماليّات على أفلاطون ورِلْكه والرّوميّ.

وخارجَ البحث الأكاديميّ أدخلَ عددٌ من المدافعين الحديثين عن فلسفة الخلود the Perennial Philosophy، من مِثْل رينيه گِنون René` Guénon (١٨٨٦-١٩٥١م) وتيتوس بوركهارت Titus Burckhardt(١٩٠٨-٨٤م) وفريتيوف شُوان Frithjof Schuon(١٩٠٧-٩٨م)، القُرّاءَ الغربيّين إلى دقائق الفِكْر الصوفيّ في سياقٍ مُقارنيّ؛ وكلٌّ منهم طبعًا مطَّلعٌ نسبيًّا على الرّوميّ، برغم أنّهم يستمدّون على نطاقٍ واسع من التّوضيحات النظريّة لابن عربيّ في مؤلّفاتهم. وهذه الفلسفةُ الخالدةُ، سواءٌ استُمِدّت من مؤلَّفاتٍ شرقيّة مترجَمة أو من خلال ممارسين غربيين حديثين، أسهمت في روح العالَميّة والتّحاور بين الأديان الذي تعزّز الآنَ عمومًا بين لاهوتيّين غربيّين مثل ويلْفرِد كَنتْوِل سميث وهانس كونگ Wilfred Cantwell Smith and Hans küng. وكان گِنون، وهو فرنسيٌّ تبنّى الإسلامَ وأقامَ أخيرًا في القاهرة، هو الذي أدّى دورًا رئيسًا [٥١٠] (مع دارس الحلّاج الكبير لويي ماسينيون) في إدخال الفِكَر الصّوفية إلى المفكّرين والمتديّنين في الغرب. أمّا أحَدُ أصدقاءِ گِنُون، وهو أناندا كوماراسوامي Ananda Coomaraswamy (١٨٧٧-١٩٤٧م)، الّذي وُلِد في سيريلانكا (سيلان) ودرَسَ في إنكلترة وأقامَ في الولايات المتّحدة في الثلاثين سنةً الأخيرة من حياته، فقد سمّى الرّوميَّ ومايستر إكهارت الرّكيزتَيْنِ لِجسر التّفاهم الذي يصل بين الحضارتين الغربيّة والشّرقية.(٥)

الدّعوةُ إلى رُوحٍ أكبر من العالميّة والتّحاور بين الأديان اشترك فيها سيّد حُسَين

نَصْر من وجهة نظر مُسْلِمٍ إيرانيّ، يناقشُ القضيّةَ على أساس شِعْر الرّوميّ في كتابه «الحاجةُ إلى علمٍ دينيّ:

Need for a Sacred Science (Albany, NY:SUNY Press, 1993).

أساتذةٌ للدّين المقارن مثل جيوفري پارندر Geoffrey Parrinder يُدْخِلون الرّوميَّ في دراساتهم (Mysticism in the World Religions, London: Sheldon,1976) ويبدأ فيلسوفُ الدّين جون هيك John Hick فصلًا معنَنًا بـ «الفَرْضيّة التعدّدية» في كتابه المعنّن بـ

An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent (New Haven: Yale University Press, 1989)

تحتَ عنوانٍ جزئيّ للرّوميّ هو: «المصابيحُ مختلفةٌ ولكنّ النّورَ واحِدٌ». آلدوس هاكسلي Aldous Huxley(١٨٩٤-١٩٦٣م)، الذي يُتذكَّر الآنَ في المقام الأوّل بسبب روايته «عالَمٌ شجاعٌ جديد Brave New World»، كان في وقتٍ من الأوقات مشهورًا بقَدْرٍ مساوٍ بسبب مناصرته لعقائد شرقية، وتحديدًا عقائد راماكرِشْنا. أمّا كتابُه «الفلسفةُ الخالدة Perennial Philosophy (نيويورك ولندن: Harper and Brothers، ١٩٤٦م)، وهو خلاصةٌ وافية لأقوالٍ مختارة من أكثرَ من مئة مفكّرٍ دينيّ على امتداد العالَم، فيستشهدُ بالرّوميّ الذي عرفه هاكسلي من خلال ترجمةِ وينفيلد Whinfield للمثنويّ خمسَ عشرةَ مرّةً، في الوقت الذي لا يظهر فيه على نحوٍ مكرَّر إلّا إكهارت والقدّيس يوحنّا الصّليبي وفرانسوا دو ساله وچوانگ تزو والمسيح وبوذا.

الرّوحُ العالَميّ عند الرّوميّ التحمَ بالرّوح الكاثوليكيّ للمسيحية في الكتيّب المعنَّن بـ «الصّوفيةُ الفُرْس The Persian Sufis» (لندن: Allen and Unwin، ١٩٦٤م) الذي ألّفه الرّاهبُ الدّومينيكانيّ سيبريان رايس Cyprian Rice. درَسَ رايس مع ر.أ. نيكلسون (انظر «طبعاتٌ ودراساتٌ في شأن الرّوميّ» في الفصل ١٣، فيما بعد) وأُعجِب

به إعجابًا عميقًا. وإذ كان رايس ممسِكًا بشيء من حماسة نيكلسون للرّوميّ، أراد أن يقدّمه للجماهير الكاثوليكية، معبّرًا عن الأمل في أن يهيّئ التصوّفُ الفارسيّ، والرّوميُّ خاصّةً، «لحمًا للتفكير الدّينيّ بين الشرق والغرب، مَزْجًا وفهمًا عالميًّا فعّالًا» (١٠). وقد نجح رايس على الأقلّ في أن يظفر بموافقةٍ رسمية a Nihil Obstat من الفاتيكان على الكتاب. ومن التّقليد الكاثوليكيّ أيضًا، تُدْخِل كارِن آرمسترونگ Karen Armstrong، وهي راهبةٌ سابقةٌ تحوّلت إلى مؤلّفة في موضوع المؤلّفات المتّصلة بالعلاقة بين الأديان، خُلاصةً موجزةً لحياة الرّوميّ في كتابها الذي حظي بأكبر نسبة بيع:

A History of God (New York: Knopf, 1994).

وفي التّقليد البروتستانتيّ، حصل أمريكيّ من لويزيانا، اسمُه روي كارول دِلاموت Roy Carroll Delamotte (١٩١٧- ؟)، على درجة إجازة (ليسانس) في الإلهيات في جامعة إموري، وأصبح كاهنًا مرسَّمًا للكنيسة الميثودية المتحدة United Methodist Church. وقد واصلَ تدريسَ الدّين والفلسفة في Paine College في أوگوسته Augusta، في ولاية جورجية بعد إكماله الدكتوراه في أديان العالَم في جامعة ييل في عام ١٩٥٣م، حيث أعدّ رسالتَه في موضوع «خصائص التّجربة الصّوفية الموضَحة بالتّمثيلات في مثنويّ جلال الدّين الرّوميّ». ونُشِرت هذه الدراسةُ بعد ثلاثين سنةً تقريبًا تحت عنوان **«جلال الدّين الرّوميّ: طائرُ[٥١١] التصوّف الغِرّيد:**

Jalaluddin Rumi: Songbird of Sufism (Lanham, MD: University Press of America,1980) ,

وذلك بعد أن نشَرَ دِلامُوت روايتين في مؤسَّسة نَشْر Doubleday في ستّينيات القرن العشرين، باسم مستعارٍ هو گريگوري ولسون Gregory Wilson.

يصف دِلامُوت نفسَه بأنّه تليمذٌ لتصوّفٍ موحِّد، يؤيِّد على نحوٍ خاصّ توصيلَ

هذه التجربة بصورةٍ رمزية. ويتابعُ نيكلسونَ، فيدينُ مثنويَّ الرّوميّ لكونه «مُطْنبًا على نحوٍ لا يمكن اغتفارُه» ولما ينطوي عليه من الانتقالات المفاجئة والانقطاعات التي بوساطتها تختلّ القصّةُ، وبرغم ذلك يُحبَّ على نحوٍ واضحٍ رؤيةَ الكتاب؛ ومثلما أوضح دِلامُوت في مقدّمته، كان يهدف إلى دراسة علاقة التجربة الصّوفية عند الرّوميّ بتمثيلاته وتشبيهاته وإلى تصنيف فِكَر المنظومة بطريقةٍ منطقية ومركَّزة. وهو يتقدّم على أساس ترجمة نيكلسون وشَرْحه، برغم أنّه يشير ضمنًا إلى معرفةٍ بالفارسيّة والعربيّة.

ولابدّ من أنّ دراسةَ دِلامُوت للرّوميّ قد ميّزته بين الكهنة الميثوديّين، برغم أنّه ليس غريبًا البتّةَ أن نجد الرّوميّ الموضوعَ لمناقشةٍ في خدمةٍ تعبّديّة لدى طائفة مسيحية تقول بالتّوحيد والخلاص a Unitarian Universalist worship service. وفي موعظةٍ في ١٧ كانون الأوّل من عام ١٩٩٥م، الذّكرى السنويّة لوفاة الرّوميّ، ألقى الكاهنُ صموئيل ترومبور Samuel Trumbor موعظةً بعنوان «بحثًا عن المعشوق Seeking the Beloved»، اقتبس فيها غزليّةً للرّوميّ مثلما ترجَمَها دانييل ليبرت Daniel Liebert وترنيمةً مبنيةً على غزليّةٍ أخرى للرّوميّ وأعدّها للموسيقا الكاهُن لين أونگار Lynn Ungar.

قدّمَ الرّوميّ أيضًا إلهامًا بعباراتٍ دُعائيّة للكاثوليك، كما هو واضحٌ في مقالة قدّمتها پگي روزنتال Peggy Rosenthal («إلى أَنْ أدعوه [تعالى] باسْمِه»، America، ١٧٦ [٣ أيّار، ١٩٩٧م]:١٩)، التي تحتفظ بترجمةِ الرّوميّ التي أعدّها ستار وشيفا Star and Shiva قربَ مائدة مطبخها. بل تُخُيِّل الرّوميُّ في محادثةٍ مع رموز اللّاهوت والرّوحانية الكاثوليكية، الذين منهم توما الأكويني والقدِّيس يوحنّا الصّليبي وياكوبون دا تُودي(٦).

وقبْلَ ذلك بثلاثة عقود، كان داگ همرشولد (١٩٠٥-٦١م)، الأمينُ العامّ للأمم المتّحدة والفائزُ بجائزة نُوبل للسّلام تقديرًا لعمله في الشّرق الأوسط، قد اقتبس من الرّوميّ («مذْهَبُ العُشّاق ومِلّتُهم هو الله») بوصفه رمزًا للتّسامح الشّامل للعالَمِ كلِّه في عمله المترجَم على نطاق واسع:

Markings (Vagmarken, Stockholm, 1963; English, New York: Knopf,1964) .

الممثّلةُ البريطانيّة فانيسّا رِدْگْرِف Vanessa Redgrave التي تبنّت هذا الرّوحَ المشتركَ بين الأديان والعالَميّ، روتْ فيلمًا من ثلاثين دقيقة أخرجه مخرجٌ تركيّ هو فهمي گرجكر Fehmi Gercoker، يسمّى: «التّسامح: مقدّمٌ لمولانا جلال الدّين الرّوميّ

Tolerance: Dedicated to Mawlâna Jalâl aL-Din Rumi (Landmark Films, 1995).

ألهمه الرّوميّ والمولويون. ويرى گرجكر أنّ الرّوميّ واحدٌ من المدافعين الأوائل عن الحوار بين الأديان والعالميّة، «رسولٌ للتّسامح»، علّمَ «القبولَ، حاضًا البشَرَ على أن يحترم كلٌّ منهم دينَ الآخَر، وتكييفاتِه ومُثُلَه العليا الدّينية».

التصوّفُ وعِلْمُ النّفس: الرّوميّ اختبارًا للشخصية والذكاء

برغم أنّ كارل يونگ Carl Jung يستحضرُ اسْمَ الرّوميّ مرّةً واحدة في كتابه Mysterium Coniunctioninis (في المجلّدين ١٠ و ١١ من عمله Psychologische Abhandlungen، زيورخ: Rascher، ١٩٥٥-٦)، لا نجدُه يفعلُ ذلك إلّا من خلال مصدرٍ ثانويّ جدًّا [٥١٢] ولا يبدو أنّه قرأ الرّوميَّ مباشرةً. أمّا جوزف كمبل Joseph Campbell فيظهِرُ أكثرَ من معرفةٍ عابرة بالرّوميّ في حاشيةٍ لكتابه «بطَلٌ ذو ألفِ وجهٍ

Hero With a Thousand Faces (Bollingen Series 17, Princeton: Princeton University Press, 1968),

واصِفًا الرّوميَّ بأنّه مدافعٌ عن التّسامح. المعالِـجةُ التخصّصية من مدرسة يونگ هيلين لوك Helen Luke (١٩٠٤-٩٥م) أمضت الأشهرَ الأخيرةَ من حياتها، بين تشرين الأوّل وكانون الثاني ١٩٩٤م، تكتشفُ الرّوميَّ لأوّل مرّة. قصدت إلى أن تجعل قصّةً مستعارةً من مثنويّ الرّوميّ في موضوع الجِنّيّ في البئر الذي يلتهم كلَّ من يدخلُها واسِطةَ العِقْد في المدخل إلى كتابها «طريق المرأة

The Way of Woman: Awakening the Perennial Feminine (New York: Doubleday. 1995;

وانظر المقدِّمةَ التي أعدّتها باربرا موات Barbara Moat) لكنّها تُوفّيت قبل إكماله.

ولعلّ هيلين لوك كان لها أن تتعرّف الرّوميَّ من طريق المحلِّل النفسيّ عبد الرّضا آراسته (١٩٢٧-٩٢م). إذ جاء آراسته إلى الولايات المتّحدة في عام ١٩٥١م، ثم حصل على الدكتواره وعاد إلى جامعة طهران أستاذًا مشاركًا لعِلْم النّفس. عاد إلى الولايات المتّحدة بعد عدّة سنوات ليتولّى وظيفةً في الدّراسات الشّرقية في برنستون، وبعد ذلك أجرى بحثًا في موضوع الوَعْي العالَميّ مع إريك فروم Erich Fromm منذ عام ١٩٦٠ إلى عام ١٩٦٢م. وبعد ذلك وجّه بحثًا متعدِّد الأفرع الدّراسية في معهد الطبّ النفسيّ في واشنطن، وأمضى كذلك فتراتٍ متطاولة في الهند (جامعة الله آباد)، وفي اليابان (في جامعتي Kagawa و Komazawa) وفي إيران (جامعة طهران) أستاذًا زائرًا ومستشارًا للأمم المتّحدة ومؤسّسة غاندي للسّلام، قائمًا بوظيفة سفيرٍ لرسالة الرّوميّ.

ونتاجًا لتعاونه مع فروم، نشر آراسته كتابَه «الرّوميُّ، الفارسيُّ: ولادةٌ جديدة في الإبداع والعِشْق:

Rumi, the Persian: Rebirth in Creativity and Love (Lahore: Sh.

Muhammad Ashraf, 1963 and 1965; New York: Orientalia Art, 1970; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974).

أمّا إريك فروم، المؤلّفُ للكتاب الأكثر بَيْعًا «فَنُّ العِشْق Art of Loving» ولأعمالٍ أخرى كثيرة مثل «الفِرارُ من الحرّية Escape from Freedom» و «ستكونون مِثْلَ الآلهة Ye Shall be as Gods» مشجِّعًا على تحرير النّفس البشريّة من أنماط التفكير التي تعوق «إعمالَ النفس»، فقد أسهم بالمقدِّمة لكتاب «الرّوميُّ، الفارسيُّ»، التي يشبّه فيها الرّوميَّ بإكهارت، باستثناء أنّه يجد الرّوميَّ أحيانًا أكثرَ جسارةً في أدواته التعبيريّة و«أقلَّ تقييدًا بالقضايا التقليدية» (viii-ix). ويصف فروم تعاليمَ الرّوميّ بأنّها تحضُّ المتصوّفَ على تجاوز الاتّصال بالله [تعالى] وتهدف إلى وصالٍ متعالٍ مع الحياة (ix). ولا يُثني فروم على الرّوميّ فقط بوصفه سَلَفًا لِفِكَر إنسانيةِ عَصْر النهضة Renaissance humanism ومفهومِ التّسامح الدّينيّ كما هو موجودٌ في آثار إرازموس Erasmus أو نيقولا دوكوزا Nicholas de Cusa، بل يروقه سَبْقُ الرّوميّ شَرْحَ فيجينو Ficino الحبَّ «بأنّه القوّةُ الإبداعيّةُ الأصليّة». والحقيقةُ أنّ فروم يرى الرّوميَّ سَلَفًا لفَهْمه هو النّفسَ البشرية، الذي لم يدرس فقط الغرائزَ وقوّةَ العقل التي تضبطها، بل دَرَسَ أيضًا دَوْرَ «الوَعْي اللّاواعي والكونيّ». وعند فروم، أنّ الرّوميَّ كان سابقًا يتوجّه إلى «مسائل الحرّية واليقين والسُّلْطة» (ix). ويخصِّص آراسته صفحاتٍ كثيرة من كتابه «الرّوميُّ، الفارسيُّ» لمقارنةٍ للصّلة الحميمة التي يراها بين فِكْر فروم والرّومي (١٧٧–٨٧).

[٥١٣] وفي وقتٍ أقرب إلى زماننا، أكمل إيرانيٌّ آخر، هو علي شريعت كاشاني، رسالتَه للدّكتوراه في جامعة باريس السّابعة في عِلْم النّفس السّريريّ، مستعمِلًا شعْرَ الرّوميّ أداةَ حَثٍّ على الإنشاء الاجتماعيّ للهُويّة:

La Quête d'identité en poésie mystique persanae: approche

psychologique sur la base de l'oeuvre de Djalaloddin Rumi (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1997).

الرّوحانيّةُ غيرُ الكنسيّة: التوجُّهُ إلى الرّوميّ:

تأثيرُ الرّوميّ في طرائق التّفكير في الغرب، برغم ذلك، لا يُشْعَر به في الكنائس ولا يُشْعَر به في التحقيقات النظرية في الجامعات ومعاهد العِلْم أو في الطّرائق شِبْه العِلْميّة لفَهْم العقل، بقَدْر ما يُشْعَر به في الحركات الشّعبية والممارسات الرّوحية المستوردة من الشّرق وتُعْرَفُ عمومًا برُوحانية «العَصْر الجديد». ولعلّ أقدمَ هذه الحركات التي عملت على التّرويج لِفِكْر الرّوميّ بأيّة طريقةٍ كانت هي حركةُ «الطّريقُ الرابع The Fourth Way» لجورج إيفانوفتش گرجييف George Ivanovitch Gurdjieff(١٨٧٢-١٩٤٩م)، الذي درّس مزيجًا من المسيحية الباطنية والعقائد الصّوفية، مبتدئًا عملَه في تفليس في عام ١٩١٩م بمعهدٍ للتطوّر المتناغم للإنسان، ونُقِل إلى فرنسة في عام ١٩٢٢م نتيجةً للثّورة الروسية. وقد زعم گرجييف أنّه سُلّك في ما يُسمّى الطّريقةَ السَّرْمُونية the Sarmoun Brotherhood، وهي طريقةٌ صوفيّة في ناحيةٍ نائية ويصعب الوصولُ إليها في أفغانستان. وهذه الطّريقةُ السَّرْمُونية تُعرف فقط من خلال مزاعم گرجييف وأتباعِ إدريس شاه (انظرْ بعدُ)، الذي يتحدّث عن لقائه أعضاءً من هذه الطّريقة الصّوفية علّموا گرجييف في أفغانستان. ويشير گرجييف إلى قِصَصٍ للأحمق الحكيم مُلّا نصر الدّين في مدخل كتابه «لقاءات مع مشاهير Meetings with Remarkable Men (New York: Dutton; London: Routledge and Kegan Paul,1963; إعاداتُ طبعٍ كثيرة)، حيث يزعمُ أيضًا أنّه يتحدّث الفارسيّةَ، برغم أنّ أمثلتَه التي نقَلَ حروفَها من الفارسيّة إلى الإنكليزيّة لا يمكن فهمُها (ولعلّ «فارسيةَ» گرجييف تمثّل لهجةً أو لغةً إيرانيةً أخرى، كالأُسْتية Ossetic [إحدى

شُعَب اللّغات الفارسية]؛ أو لعلّ نقْلَه للأحرف محرَّفٌ، أو ربّما أسماء تذكّرَها أو اخترعَها).

ومهما كانت ظروف التقاء گرجييف بالتصوّف، فقد علّمَ أتباعَه أن يؤدّوا رقصًا تأمّليًّا مركّبًا، جَلَبت تأدياتُه المسرحية لگرجييف اهتمامًا كبيرًا في باريس والولايات المتّحدة في عام ١٩٢٣م. أمّا ملامحُ هذا الرّقْص الطقسيّ، كما هو موثَّقٌ في فيلم بيتر بروك Peter Brook الذي هو تكييفٌ لـ «لقاءات مع مشاهير» (Remar Productions,1978)، فتحملُ شبَهًا قويًّا بدوَرَان المولويّين وكذلك بحركات الصّلاة المفروضة في الإسلام. والحقيقةُ أنّه في محاضرةٍ ألقاها گرجييف في باريس في عيد الميلاد لعام ١٩٢٣م، أقرّ الرّجلُ بأنّه كان مطّلعًا على ممارسة طرقٍ صوفية مختلفة، منها المولويّون. أمّا «رافائيل لوفورت Rafael Le Fort» (من المحتمل أن يكون اسمًا مستعارًا لإدريس شاه)، الذي تتبّعَ بطريقةٍ روائية مصادرَ گرجييف في أثَره «**معلّمو گرجييف** (The Teachers of Gurdjieff (London: Gollancz, 1966»، فينهي دراسةَ المثنويّ في كلٍّ من الإنكليزيّة (ربّما ترجمة نيكلسون) والفارسيّة في القُدس، أثناءَ محاولته تتبُّعَ مُرشدي گرجييف، ويكتشف في العمليّة أنّ الرّوميّ [٥١٤] كان واحِدًا من مصادر إلهام گرجييف (٧١-٨٥)؛ وفيما بعْدُ، يَعْلَمُ في تَبريز أنّ گرجييف درسَ سماعَ المولويّين، برغم أنّه كان عمليًّا من أتباع الطّريقة النقشبندية (١٠٧)(٧).

ولهذا السّبب ساعد گرجييف ومريدُه الرئيس، پ.د. أوسبنسكي P.D.Ouspensky (الذي ترك گرجييف في عام ١٩٢٤م، في أية حال)، على انتشار الرّقص الصّوفيّ للمولويّين إلى جمهورٍ غربيّ، بغضّ النّظر عما إذا كان الجمهورُ عارفًا بأصوله. ويتمثّل بعضُ أولئك المنجذبين إلى گرجييف بأشخاصٍ مثل فرانك لويد

رايت Frank Lloyd Wright والمحلِّل النفسيّ من مدرسة يونگ موريس نول Marurice Noll، والمؤلِّفين كاترين مانسفيلد Katherine Mansfield وكريستوفر إيشِرْوود Christopher Isherwood وألدوس هاكسلي، وكذلك المحرّر لصحيفة «العصر الجديد New Age» ألفرِدْ أورَج Alfred Orage. وبرغم أنّ أتباعَ گرجييف لم يكونوا يشجّعون على الحديث بلُغة المباحث الإلهية، كانت سوفيا گريگوريفينا أوسبنسكي Sophia Grigorievena Ouspensky، المعروفَة بالسّيّدة أوسبنسكي (برغم الشكّ في أنها كانت متزوجةً زواجًا شرعيًّا من السيد أوسبنسكي؛ بقيت مع گرجييف حتّى في عقب رحيل پ.د.أوسبنسكي)، تقوم بقراءاتٍ في نهاية الأسبوع من مصادر دينيّة من مِثْل فيلوكاليا Philokalia* والنصوص المقدّسة البوذية ومثنويّ الرّوميّ في لين پليس Lyne Place، وهو بيتٌ في مدينة Surrey، في إنكلترة، حيث كان ما يقرب من مئة شخص في عام ١٩٣٨م يجتمعون في الآحاد. أحَدُ طلَبة گرجييف، الأستاذ كِنث ولكر Kenneth Walker (١٨٨٢-١٩٦٦م)، يتذكّرُ أنّ «مجموعةَ القِصصَ الخلّابة» من المثنويّ كانت تجعل أصحاب گرجييف يضحكون من ضعفهم ونقصهم، لأنّهم كانوا «مماثلين تمامًا تقريبًا لأولئك الذين تعرضُهم الشّخصيّاتُ المضحِكة المصوَّرة في المثنويّ». وفي كتابٍ لاحق، عنوانُه: «تشخيص علل الإنسان

Diagnosis of Man (Baltimore and London: Jonathan Cape,1942; revised ed.: Penguin, 1962),

---

* اسمُ مجموعةٍ من الزُّهديّات والعِرْفانيات الموافقة لمشرب الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، وقد كُتبت بين القرنين الرابع والخامس عشر الميلاديّين باللغة اليونانية. مطالبُها شبيهةٌ بمطالب الكلمات القِصار عند الصّوفيّة، وتتحدّث عن حياة الرّوح والسّير والسّلوك في العِرفان [المترجم].

اقتبسَ وولكر قصّةَ الفيل في الظّلام، التي تعرَّفَها بطريق سنائي والرّوميّ(٨).

عضوٌ آخر في بطانة گرجييف، ج.ج. بِنِتْ J.G.Bennet، واصلَ البحثَ عن معلِّمين آخرين. وقاد بِنِتْ ظمؤه الرّوحيُّ إلى الكاثوليكية، وإلى معلِّمٍ روحيّ هندوسيّ، ..وإلى التصوّف الذي صادفه في أثناء رحلةٍ إلى تركية وسورية والعراق وإيران في عام ١٩٥٣م. ومن بين الصّوفية الذين تعرّفَهم إبانَ هذه الرّحلة صوفيٌّ مولويّ غيرُ تقليديّ نسبيًا هو فرهاد دَدِه، ودرويشٌ نَقْشَبَنْديّ هو أمين شيخو. ثمّ في السنوات اللّاحقة لقي أيضًا حسن شُشُد (وهو أستاذٌ صوفيّ تركيّ درّس طريقَ التحرّر المطلق، اطلاق يولو)، والشّيخَ المولويَّ سليمان دَدِه، وإدريس شاه. هذه اللّقاءاتُ حوّلت اعتناقَ بِنِتْ لـ «الطّريق الرابع» عند گرجييف إلى نوعٍ من تصوّفٍ غير إسلامي معروف باسم «الطّريق الحقّ True Way». وفيما بعد أحالَ بِنِتْ مركزَه ومريديه لعناية إدريس شاه في ١٩٦٦م.

أحَدُ المريدين المئتَيْنِ أو نحو ذلك الذين أدخلَهم بِنِتْ في الطريق الرابع في أربعينيّات وخمسينيّات القرن العشرين كان جون ولكنسون John Wilkinson. أمّا ولكنسون هذا، الذي ما يزال يقدِّم حلقاتٍ نقاشية مبنيّة على التعاليم التي تعلّمها من بِنِتْ، فيزعم أيضًا الدخولَ في الطّريقة المولويّة، برغم أنّ هذا يبقى عنده نسبةً ثانوية. رسولٌ آخَر من الشّرق، هو مروان شهريار الإيرانيّ، المعروفُ باسم «مِهْربابا» (١٨٩٤-١٩٦٩م)، وُلِد لعائلةٍ زردشتية في مدينة بونا، في الهند. أُدخِل إيرانيّ في الحياة الرّوحية من خلال اتصالٍ بسيّدة صوفيّة، اسمُها «باباجان»، في عام ١٩١٣م، باشر بعْدَه رسالتَه الرّوحيّة في عام ١٩٢١م، جامِعًا [٥١٥] عددًا من المريدين من خلال اجتهاده. وأسّسَ فيما بعدُ جماعةً في مِهْرآباد، قربَ أحمد نگار Ahmed nagar، في الهند، تقوم بأعمالٍ خيرية، من قبيل إدارة

مشفى. وبرغم أنّ بابا نذَرَ أن يلزمَ الصّمتَ في عام ١٩٢٥م وقد التزم بذلك حتّى نهاية حياته (كان يتّصل بأتباعه بوساطة لوحةٍ ألفبائية وبإيماءات اليد)، كان مُولَعًا جدًّا بالشّعراء الصّوفية الفُرْس وكان يشجّع أتباعَه على ترجمة الرّوميّ، وعلى ترجمة حافظ على نحوٍ خاصّ. وتشتمل عقائدُه على كثيرٍ من الأقوال التي تبدو تشبه كثيرًا عقائدَ الرّوميّ، من مثل قوله: «علينا أن نموت عن أنفسنا لكي نحيا بالله [سبحانه]».

جاء مهربابا إلى الولايات المتّحدة في عام ١٩٣١م. أتباعُه لهم زاويةٌ في مدينة ميرتل بيچ Myrtle Beach، في ولاية كارولينا الجنوبية، زارَها مرّاتٍ كثيرة، أمّا التجمّعُ المركزيُّ الرئيس لـ «عُشّاق مِهْربابا»، فيعيش الآنَ في أستُّرالية. واحدٌ من هؤلاء المريدين الأستُّراليين، الشّاعرُ والكاتبُ المسرحيّ فرانسيس برابازون Francis Brabazon (١٩٠٧-٨٤م)، نشَرَ عددًا كبيرًا من الأعمال متأثّرًا فيها بـ «بابا»، منها المنظومةُ القَصَصيّة الطّويلة «كن مع الله»:

Stay with God: A statement in Illusion on Reality (Woombye, Queensland: Edwards and Shaw for Garuda Books, 1959; reprinted Melbourne: New Humanity Books,1990),

التي تدمج سيرةَ حياةٍ لمهربابا وشروحًا لتعاليمه. بين «تجلّيات الله»، يُدْخِلُ برابازون شيفا وراما وكرِشْنا وإبراهيم وزَرَدَشْت وبوذا وعيسى ومحمّدًا ومِهْربابا، لكنّه يقول إنّه في كلّ عصرٍ يوجد خمسةُ مرشدين كاملين وَيظهر الرّوميُّ في المنظومة (٢٨-٩) بوصفه أحَدَ المرشدين الكُمَّل في عصره، وقد أصبح «هالةً، نورًا لله» بعد أن كتب أولًا «كُتبًا في باب معرفة الحقّ» مشتملةً على «كلماتٍ من غير حِكْمة». لكنّ الرّوميَّ ترك «كلَّ هذا التأليف، كلَّ هذا التّعتيم للمشورة» بعد أن «بدأ يلازمُ حَبيبَه الجديد»، شمْسَ تَبريز، الذي هو «دليلُ طريقٍ لامُبالٍ وأشعثُ أغبرُ». ويوضِحُ برابازون في التّعليق على الرّوميّ (١٥٨) أنّ الإخلاصَ

والطّاعة للمُرشد أمرٌ لابدّ منه لكلّ الطامحين، برغم أنّ هذه الفكرة يصعب قبولُها عند الغربيين. وفي موضع آخر(٨٤) يقتبس برابازون مِنْ بابا المقتبِسِ هو من الرّوميّ، لإثباتِ أنّ لحظةً واحدةً تُقضى مع وليّ تعدِلُ مئةَ سنةٍ من الصّلاة والعبادة. ومثلما أشار مِهْربابا، كان الرّوميُّ هنا يتحدّث فقط عن الأولياء، الأمرُ الذي لا يمكن إلّا أن نتصوّر منه المنزلةَ العالية للمرشد الكامل (انظر أيضًا «الرّوميُّ مصدرًا للإلهام» في الفصل ١٤، في صفحة تالية).

وُلِدَ إدريس شاه المؤلِّفُ الغزيرُ الإنتاج (١٩٢٤-٩٦م) لأمّ اسكتلندية وأبٍ أفغانيّ في مدينة سيملا Simla، في الهند، لكنّه وفَدَ إلى إنكلترة في سنّ المراهقة. وقد باشر كلٌّ من والده سردار إقبال وأخيه عُمَر علي شاه بترجماتٍ للأدب الفارسيّ مستقِلًا أحدُهما عن الآخر، لكنّ إدريسَ هو السّليلُ الأكثرُ شهرةً للأسرة التي تُوصِل نسبَها إلى النبيّ محمّد [عليه الصّلاة والسلام]. كان إدريس منتظِمًا في الطّريقة النّقْشَبندية في أفغانستان، وجاء إلى لندن في ستّينيّات القرن العشرين وبحثَ عن الباقين من أتباع گرجييف، خاصّةً ج.ج. بِنِتْ Bennett، محاوِلًا إقناعَهم بأنّ گرجييف استعارَ معظمَ فِكَره من التصوّف. ومنذ ذلك الحين عمِلَ شاه بقوّة على تعزيز التصوّف لدى جمهورٍ غربيّ في عددٍ من الكتب التي ألّفها هو ومريدوه. ولأنّ إدريس شاه قدّم التصوّفَ إلى الغربيين في صورةِ منهجٍ لتعرّف الذّات ـ «تعلّمُ كيفيةِ التعلُّم» كما يصفُه عنوانُ أحد كتبه ـ أكثرَ منه نظامًا صوفيًّا، كان [٥١٦] تأثيرُه هائلًا. وقد حاز إعجابَ عددٍ من الكُتّاب والشّعراء والصحفيين، وكان بيتُه ومركزُه مَأْلَفَيْنِ أنيقَين للجمهور الرّاقي، وأنتجت محطّةُ البي.بي سي BBC فيلمًا وثائقيًّا بعنوان «السّالكون لطريق الخيال Dreamwalkers»، يدور حولَ شاه والتصوّف للتلفاز البريطانيّ في عام ١٩٧٠م.

ولأنّ شاه صوفيٌّ غيرُ منتمٍ إلى طائفةٍ معينة وغيرُ تقليديّ، لا يعزِّز أيّةَ طريقةٍ محدّدة

ولا أيّ مُعتقَدٍ في الإسلام عند أتباعه. ولأنّ الرّوميَّ إحدى الشّخصيات الصّوفيّة الأكثر تساميًا، يحظى بإعجاب الطّرق كلّها؛ ولهذا السّبب لا يوحي الاقتباسُ منه بانتسابٍ محدّد أو عقيدةٍ خاصّة، بل بنوعٍ من الحِكْمة الصّوفية الجوهرية. ولأنّ شاه آتٍ من شِبْه القارّة الهندية، لابدّ أنّه كان أكثرَ اطّلاعًا على التصوّف الفارسيّ منه على التصوّف العربيّ، ومثلما قِيلَ قبْلُ، يُكِنُّ مسلمو جنوبي آسية للرّوميّ احترامًا خاصًّا. ولاشكّ في أنّه في ستّينيات القرن العشرين تمتّع الرّوميّ أيضًا بمزيةِ اشتهارِ اسمه في بريطانية، بفضل جهود نيكلسون وآربري.

ولهذا السّبب ليس مدهشًا أنّ شاه يعوِّل على قِصَص الرّوميّ أكثرَ منه على قِصَص أيّ صوفيّ آخر. وانسجامًا مع تصوّره التصوّفَ شكلًا من أشكال الحِكْمة الخالدة مُعَدًّا لتدريب العقل، لا يُصِرّ شاه على أهميّة الأسماء والتّواريخ والدقائق في تقديم التصوّف إلى جمهور غربيّ. لكنّه يقدِّم عددًا من الشّعراء الصّوفية بالاسم، مهيِّئًا سيرةَ حياةٍ لكلٍّ منهم في كتابه «الصّوفية The Sufis» (نيويورك: دبلداي، ١٩٦٤م وإعادات طَبْعٍ كثيرة)، المرفق بمقدِّمة أعدّها له الشّاعرُ الإنكليزيّ روبرت گريفز Robert Graves. مخطَّطٌ لسيرةِ حياة الرّوميّ يظهر في ذلك العمل، كما أنّ مقدارًا ضئيلًا من التّرجمات من ديوان شَمْس موجودٌ في كتاب شاه المعنَّن بـ «طريق الصوفي The Way of the Sufi» (لندن: جوناثان كيب، ١٩٦٨م؛ إعادات طَبْع كثيرة)، الذي حظي بجائزةٍ من اليونسكو وقُدِّمت له مراجَعةٌ مؤيِّدة في صحيفة النيويورك تايمز. قِصَصٌ من المثنويّ تُحكى في كثيرٍ من أعمال شاه، ومنها كتابُه «حكاياتُ الدّراويش: تعليمُ قِصَصٍ لشيوخ التصوّف في الألف سنة الماضية

Tales of the Dervishes: Teaching Stories of the Sufi Masters over the Past Thousand Years (London: Jonathan Cape, 1967),

وكتابُه الآخَرُ «الفِيلُ في الظّلمة The Elephant in the Dark» (لندن: أكتاگون، ١٩٧٤م)، وكتابُه الثّالث «جَسُّ الأَدَمة The Dermis Probe» (لندن: جوناثان كيب، ١٩٧٠م) (وهي إشارةٌ إلى تحسّس جِلْد الفِيل بالأيدي في الظّلام)، وقد أُعيدت طباعتُها جميعًا مرّاتٍ كثيرة. ويتضمّن كتابُه «قافلة الأحلام Caravan of Dreams» (لندن: أكتاگون،١٩٦٨م) صفحتين من الأقوال القِصار والحِكَم تحت العنوان: «تأمّلاتُ الرّوميّ».

عزّز شاه أيضًا حكاياتِ كراماتٍ مستمدّةً من حياة الرّوميّ قدّمها الأفلاكيّ، ناشِرًا ترجمتين: الأولى إعادةُ طبعٍ لترجمة ج.و. رِدْهاوس J.W.Redhouse المسمّاة «أساطيرُ الصّوفية Legends of the Sufis» (انظر الفصل ١٤، في صفحةٍ تالية) مع مقدِّمةٍ أعدّها شاه (لندن: Theosophical Publishing House، ١٩٧٦م)، وبعدئذٍ «المئةُ حكايةٍ من الحِكْمة: حياة جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمُه وكراماتُه من «مناقب» الأفلاكيّ مع بعض القِصَص المهمّة من أعمال الرّوميّ

The Hundred Tales of Wisdom: Life, Teachings and Miracles of Jalaludin Rumi from Aflaki's "Munaqib", Together with Certain Important Stories from Rumi's Works (London: Octagon, 1978),

مقدِّمًا ترجماتِ شاه نفسِه من الفارسية للأفلاكيّ (مُدْخِلًا أبياتًا متفرقة من غزليّات الرّوميّ تَظهر في حكايات الرّوميّ)، متناثرةً مع حكايات قليلة من المثنويّ.

وبرغم أنّ شاه عَمِل راعيًا لمهرجانات الشّعر في كيمبردج في عام ١٩٧٥م، لا يكمن اهتمامُه الكبير بالرّوميّ في الجانب الأدبيّ لأشعاره بل بالفِكَر، خاصّةً [٥١٧] بالقِصَص التّعليميّة وتأثيرِها النفسيّ في القارئ/ المستمع. ويعيد شاه روايةَ قِصَص مثنويّ الرّوميّ عادةً بصفة القاصّ والمعلّم أكثرَ منه بصفة المترجِم. كتابُه «طريقُ الصّوفية» يدمج بعضَ الترجماتِ التقليدية للغزليّات بلُغةٍ أكثر حداثةً نسبيًّا من لغة نيكلسون،

ولكن ليس بأسلوبٍ «شِعْريّ» يمكن ملاحظتُه.

وقد تُرجمت كُتبُ شاه إلى اثنتي عشرة لغةً وبِيعَ منها ما يقربُ من خمسة عشر مليون نسخة في العالَم كلّه إلى قطاعٍ واسع من المكتبات وطُلّاب التصوّف والباحثين عن الأشياء الجديدة والنّاس العاديين. وقد اتّهم بعضُهم شاه بتشويه رسالة التصوّف، وعلى نحوٍ خاصّ بإزالةِ محتواه الإسلاميّ ودسّ بديلٍ لا أساسَ له وغيرِ منضبطٍ من روحانية حقيقيّة على غربيين ليس لديهم اطّلاعٌ على الأمر.

ومِثْلُ هذا كان جوهرَ انتقاد سيّد حسين نَصْر (١٩٣٣- م)، الفيلسوف الإسلاميّ المولود في إيران والدارس في الولايات المتحدة، الذي ساعد على جَعْل الإسلام معروفًا في الغرب. ففي مراجعةٍ لكتاب شاه «الصّوفية The Sufis» في مجلّة «دراسات إسلامية Islamic Studies» (كانون الأول ١٩٦٤م)، يتّهمُ نصْرٌ شاه بفَصْل التصوّف عن الإسلام وتحويله إلى نوعٍ من الباطنية والرّوحانية الزائفة (٥٣١-٣٣). وفي كتاب نَصْر «مقالات صوفية **Sufi Essays** » (Albany, NY: SUNY Press, 1975)، يشير إلى شاه عندما يتحدّث عن «الصِّبغة الأكثر انغماسًا في الباطنية» المضفاة على التصوّف «المفصول فَصْلًا تامًّا عن الإسلام» في الدّوائر الغربيّة، خاصّةً في إنكلترة (١٥). شغلَ نَصْرٌ وظائفَ جامعية في إيران منذ عام ١٩٥٨ إلى عام ١٩٧٥م، لكنّه بسبب اتّهامه بالارتباط بحكومة شاه إيران المغلوبة عاش في الولايات المتّحدة منذ ثورة عام ١٩٧٩م. وقد كتب نصْرٌ مقالاتٍ ودراساتٍ علميّة لعددٍ من مفكّري الفلسفة والتصوّف في الإسلام من أجل القُرّاء الغربيّن، وكذلك كُتبًا للمسلمين الشّباب في الغرب. ومن أجل مواجهة تصوّف شاه من ناحيةٍ ولكي لا تبقى إيران من دون نَشْر بالإنكليزية في إحياء الذكرى السّنويّة السبعِ مئة

لوفاة الرّوميّ من ناحية أخرى، كتب نصْرٌ كتابًا صغيرًا عن الرّوميّ نفسه بعنوان: «**جلالُ الدّين الرّوميّ: الشّاعرُ والعارفُ الفارسيّ الأبرز** Jalal al-Din Rumi: Supreme Persian Poet and Sage» (طهران: المجلس الأعلى للثقافة والفنون، ١٩٧٤م).

ومهما كانت جدارةُ هذه الانتقادات، فإنّ تشجيعَ شاه على التصوّف في العالَم الناطق بالإنكليزية في ستّينيات القرن الماضي، عندما كان شبابٌ غربيون كثيرون يتحوّلون إلى فلسفات الشّرق وأديانه (وعلى نحوٍ خاصّ إلى الهندوسية والبُوذية، وإلى حدّ أقل إلى التصوّف)، أدّى دَوْرًا مهمًّا في الاعتراف الذي حصل فيما بعد بأنّ الرّوميّ أحَدُ الأولياء الرّاعين لروحانيّة العَصْر الجديد في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينيّاته.

وتظلّ أُكتاگون، وهي مؤسَّسةُ النّشْر التي أنشأها شاه في لندن، تنشرُ أعمالَه وأعمالًا أخرى حول التصوّف ويمكن الحصولُ عليها من خلال شبكة المعلومات في www.clealight. com/~ sufi/index.shtml.

وقد اجتذبَ الدّراويشُ الدّوّارون انتباهَ العلماء والرّحّالة الفرنسيين على امتداد ما يربو على قرنٍ ويواصلُ رقصُهم الدّينيُّ أسْرَ المشاهدين المتحدّثين بالفرنسيّة اليوم. وقد أصبح ميشيل راندوم Michel Random (١٩٣٣- م) منجذبًا إلى گرجييف في أوائل ستّينيات القرن العشرين وأخذ يؤلّف كتبًا كثيرة حول اليابان والفنون العسكرية. وقد نشر في تونس كتابَه المعنّن بـ:

Mawlana Djalal – ud – Din, Rumi: le soufisme et la danse (Tunis: Sud-Editions,1980)

مشتمِلًا على صُوَرٍ فوتوغرافية، [٥١٨] ومقدِّمةٍ أعدّها الصوفيُّ الحديثُ تيتوس بوركهارت Titus Burckhardt، وخاتمةٍ أعدّها موريس بيجار Maurice Bejart، مُلحِّنُ الباليه والمخرجُ المسرحيّ.

وقد أثّر الرّقصُ المولويّ الدّوَرانيّ قبْلُ في «رقصات السّلْم العالميّ» التي قدّمها المعلّمُ الصوفيّ الغربيّ والمرشدُ الزِّنّي Zen master صموئيل ل.لويس Samuel L. Lewis (١٨٩٦-١٩٧١م)، المعروفُ على سبيل المِزاح بـ «الصّوفيّ سام»، وعلى نحوٍ أكثر جِدّيّةً بـ «المرشد سام»، المدفون في ضريحٍ في مؤسّسة لاما Lama Foundation في سان كريستوبل San Cristobal، في نيو مكسيكو. درَسَ لويس تصوّفَه في سان فرانسيسكو على رابعة مارتن Rabia Maritn (تـ ١٩٤٧م)، التي أصبحت مريدةً لعنايتْ خان قبيلَ الحرب العالمية الأولى. سافر لويس عبر آسية وإفريقية، راجِعًا في عام ١٩٦٦م لينشئ جماعته الصّوفيّة في سان فرانسيسكو. وزار پير ولايت خان لويس في سان فرانسيسكو في عامي ١٩٦٨م و١٩٦٩م وعلّمَه تقليدَ الرّقْص المولويّ، الذي دمجَه هو بتقاناتِ رقْصٍ آخر تعلّمه من روت سنِت دنيس Ruth St. Denis (١٨٨٠-١٩٦٨م). أبدى لويس استعدادَه لأنْ يتولّى وظيفة شَمْس [تَبريز] لروميِّ خان Khan's Rumi، وفقًا لما يقولُه خليفةُ لويس، پيرـ و ـ مُرْشِد مُعين الدّين، رئيسُ الجمعيّة الرّوحانية الإسلامية الصّوفية، التي أنشأها في عام ١٩٧٧م بعضُ طُلّاب حَضرَتْ وِلايت خان (انظر بعدُ) الذين لم يكونوا راضين عن تنظيماته[٩].

وابتداءً من أواخر ستّينيّات القرن العشرين، بدأ المرشد سام باستعمال سلسلةٍ من أكثر من خمس مئة رقصة، يُشار إليها مجموعةً باسْمِ «رَقَصات السّلْم العالميّ»، وذلك لتعزيز السّلْم من خلال الفنون. وهذه الرَّقصاتُ يُبقيها حيّةً أنصارٌ متحمّسون في بلدانٍ كثيرة يؤدّونها في المدارس والسّجون، وفي أحداثٍ عالَميّة. وفي عام ١٩٧٣م نشرت الشّبكةُ العالَمية لرَقَصات السّلْم العالَمي (انظر www.teleport. com/~ indup في شأن موقعها) كُتَيّبًا في سياتل، عنوانُه «الوَجْدُ الدّوَرانيّThe Whirling Ecstasy»

يُبرز اختياراتٍ بالإنكليزية من التّرجمة الفرنسيّة لمناقب الأفلاكيّ التي أعدّها كلِمَنْ هوار Clément Huart.

وبعْدَ مُهِمّةٍ مع المجموعة المغنِّية المسمّاة «Springfields»، بدأ رشاد فيلد (تمّ Tim) الإنكليزيُّ (١٩٣٤- م) برحلةٍ رُوحيّة نتيجةً لمرض زوجته، قادتْه في ستّينيّات وسبعينيّات القرن العشرين إلى أمريكة والشّرق، وشَمِل ذلك إقامةً في صومعةٍ لأتباع المذهَب الزِّنّي Zen monastery في اليابان. وفي عام ١٩٦٢م التقى فيلد رئيسَ الطّريقة الصّوفيّة في الغرب، بيرولايتْ خان، ثمّ في عام ١٩٦٩م التقى مصادفةً بـ «بُولَنْد رؤوف»، وهو نصيرٌ تركيّ لابن عربيّ له علاقاتٌ بالطّريقة المولويّة، في دكّانٍ لأحَد بائعي الأشياء القديمة في لندن. عرّف رؤوفٌ فيلْدَ لشيخِ الطّريقة المولويّة سليمان دَدِه، الذي أدخلَ فيلْدَ في المولويّة في لوس أنجلس في عام ١٩٧٦م، معيِّنًا إيّاه شيخًا فيما يُزْعَم. وإنّه بوساطة فيلْد أيضًا أُدْخِل كبير هلمنسكي Kabir Helminsky (انظرْ بعْدُ) لأوّل مرّةٍ في المولويّين.

يروي فيلد رحلتَه إلى تركية في كتابه:

The Last Barrier: A Journey through the World of Sufi Teaching (New York: Harper and Row, 1976)

ويكشف في تضاعيف كتاب «الطّريق اللّامرئيّ The Invisible Way» (San Fran cisco: Harper and Bow, 1979) وهي روايةٌ تصوِّر زيارتَه إلى قُونِية، أنّ معلِّمه الرّوحيّ كان درويشًا دوّارًا تركيًّا. ويقدِّم فيلد نفسَه، في أيّة حال، بوصفه المؤسِّسَ للمدرسة الحيّة Living School، التي برغم أنّها مبنيةٌ على «جوهر المعرفة في التقليد الصوفيّ» ليست تصوّفًا إسلاميًّا، بل هي نوعٌ من «الحِكْمة الخالدة». ويصفُ فيلْدُ نفسَه بأنّه معلِّمٌ مستقِلّ ومعالجٌ باطنيّ. وقد أسّسَ معهدَ الحياة الواعية Institute for Conscious Life في عام

١٩٧٦م، الذي تطوّر ليصبح مؤسَّسةَ مولانا Mevlana Foundation. ويعمل فيلْدُ الآنَ [٥١٩] «مستشارًا رُوحيًّا »لمؤسّسة مولانا في بولدر Boulder، في ولاية كولورادو، ولجمعيّة الدّوّارين Turning Society في British Vancouver، حيث يعيش حاليًّا. وقد أعدَّ شريطَ فيديو له ولطُلّابه يؤدّون السّماعَ في الذّكرى السنويّة لوفاة الرّوميّ وسمّاه:

«الدّوران نحْوَ صُبْحِ حياتك Turning Toward the Morning of Your Life»[١٠].

في عام ١٩٧٦م تقبّلت حركةُ الشّباب في الغرب، باستعدادٍ كبير جدًّا غالبًا، الرّوحانيةَ الشّرقية ونظرتَها إلى العالَم التي يُزْعَم أنّها مضادّةٌ للمادّيّة ومضادّة للرأسمالية. وقد استمالَ المهاريشي مَهِش يوگي Maharishi Mahesh Yogi مؤقّتًا أشخاصًا مشهورين مثل جون لِنُون John Lennon، ومِيا فارو Mia Farrow، ودنوفان ليتش Donovan Leitch وآخرين، إلى التأمّل المتعالي. وقد ساعد جورج هريسون George Harrison على انتشار كلٍّ من رافي شنكر Ravi Shanker و«حركة الوَعْي» عند كريشنا، وقد ملأت كتبُ مُرشِدي الهندوس من رام داس Ram Das إلى ساتيا ساي بابا وج. كريشنا مُرْتي Satya Sai Baba and J.Krishnamurti الأرففَ في المكتبات السّلْسلية في أمريكة، في الوقت الذي تضاعفت فيه الصفوفُ الدّراسية التي تدرّس أنواعًا مختلفة من اليوگا. وهذا كلُّه أزعج رافي شَنْكَر، الذي حذّر: «ليس في وسعك أن تمسَّ مسًّا رفيقًا فقط سَطْحَ ثقافةٍ وتزعمَ أنّك ظفرتَ بإجابة[١١]».

ويرغم أنّ التصوّف لم يجتذب مِثْلَ هذا الاهتمام الكبير جدًّا الذي اجتذبته أنظمةُ بهَكْتي Bhakti أو فيدانتا Vedanta المبنيّةُ على الهندوسية والبوذية، أثار بعضَ الاهتمام، خاصّةً بعد إحياء الذّكرى السّنويّة السّبع مئة لوفاة الرّوميّ وتشجيع «الدّراويش الدوّارين» أداةً للجَذْب

السِّياحيّ. وبدأ عددٌ من الغربيّين بممارسة «رَقْصٍ صوفي»، مصحوبٍ أحيانًا بسلوكٍ غريب قاد بعضَهم في منطقة خليج سان فرانسيسكو إلى الكلام على «صوفيّةٍ حمقى goofy Sufis». بعضُ المنشورات السّريعة الزوال المستوحاة من الرّوميّ، مثل كتابِ دَنْكَن مَكْ نُتُون Duncan McNaughton (١٩٤٢ – م) المعنَّن بـ «الرّوميّ مدفونٌ في قُونِية Rumi is Buried at Konya (Bolians, CA:D.McNaughton,1973)» وكتابِ جيمس مور James Moore المسمّى «الدّراويش الدّوّارون Whirling Dervishes» (لندن: لجنة الرّوميّ الدولية International Rumi Committee، ١٩٧٤م) ظهرت في هذا الوقت تقريبًا. وربّما بَزَّ رواجُ التصوّف الآنَ الروحانيةَ الميّالةَ إلى المذاهب الهندوسية التي قويت في ستّينيّات القرن العشرين. وقد وضعت صحيفةُ «العصر الجديد» المسمّاة «گنوسيس Gnosis» سجلًّا لمبيعاتٍ جديدة في عددها لشتاء ١٩٩٤م (المجلد ٣٠) مخصَّصًا للتصوّف، مشتمِلًا على مقالاتٍ للمولويَّيْنِ كبير هِلْمَنسْكي وكميل هِلْمَنسْكي، والمرتبط بالمولويّين رفيق أَلْگان. أمّا إدريس شاه، الذي كان قد عزَّزَ التصوّفَ لأكثر من عَقْدٍ في لندن، فقد كان منزعجًا في سبعينيّات القرن العشرين من الفَهْم السطحيّ للتصوّف ومن «رَقْص الدّراويش» المنتشر بين بعض الأفراد. وتوضح مقدّمتُه للطّبعة الثانية لترجمة رِدْهاوس Redhouse لمناقب الأفلاكيّ أنّ قِصَص الكرامات التي يعيد روايتَها لا ينبغي دائمًا أن تؤخذ بمعناها الحَرْفيّ، بل استعملَها المرشدون الصوفيّون لقياس الاستجابات النفسية ـ الرّوحية للمستمع. ومهما يكن، فإنّ شاه يعترف أيضًا بما هو أدنى إلى الحقيقة ـ وهو أنّ الأتباعَ البُسطاء للمولويّين منذ وقتٍ مبكّر جدًّا آمنوا إيمانًا حرفيًّا بحكاية الكرامة وربّما استعملوها أداةً للدّعاية الأدبية لتضخيم أهمية شيخهم. أمّا كَوْنُ الغربيّين قد كوّنوا صورةً محرَّفةً ومشوّهةً عن التصوّف فليس أمرًا غريبًا،

لهذا السبب. وفيما مضى في عام ١٦٥٦م، حذّر كاتب چلبي (١٦٠٩- ٥٧م)، في كتابٍ منتقِدٍ لنظام التعليم الإسلاميّ، من أنّ الصّوفيّين الممارسين في تركية كانوا يستعملون دَورانَ الرّوميّ بطريقة زائفة. وعلى سبيل المثال، اتّهم الخَلْوَتيّين بالنّسيان التامّ لهدف السّماع.(١٢)

[٥٢٠] يمثّل الحركةَ الصّوفيةَ في الغرب الآنَ عددٌ من الطّرق المختلفة، كلُّها تقريبًا يعترف بالعظَمة الرّوحية للرّوميّ، حتى إذا كانت لا تتّبع آدابَ طريقته. وقبْلَ إدريس شاه، عاش حَضْرَتْ عِنايت خان (١٨٨٢-١٩٢٧م) الهنديُّ جزءًا كبيرًا من حياته في الغرب، ناشِرًا فِكَرَه عن التّربية وعِلْم النفس الرّوحيَّيْنِ. تحدّث عنايت خان عن الرّوميّ والقِصّة المجازيّة للنّاي الفارغ منذ عام ١٩٢٣؛ وهو يقدّم شرحًا للأبيات الافتتاحية للمثنوي في كتاب «العِرْفان الصوفيّ Sufi Mysticism» (لندن: Barrie and Jenkins، من أجل الحركة الصّوفية، ١٩٧٣م، ص١٤١)، الذي يَظهر في صورة المجلّد ١٠ في سِلسلة آثار خان المسمّاة «Orange Book»، بعنوان «الرسالة الصّوفية The Sufi Message». أسّسَ حَضْرَتْ عنايت خان الطّريقةَ الصّوفية للغرب، التي هي الآنَ «الطّريقةُ الصّوفيّة الدّولية The Sufi Order International» (انظر www.sufiorder.org)، التي آلت قيادتُها إلى ابنه پير ولايت عنايت خان (١٩١٦ –؟م). ومن المنشورات الأخرى لـ «الطّريقة الصّوفية» كتابُ «نَحْوَ الواحِد Toward the One» (New York: Harper Colophon, 1974)، وهو كتابٌ أساسُه محاضراتُ پير وِلايت التي ألقاها في ولايات أريزونا وكاليفورنيا ونيويورك وفي فرنسة من ١٩٧٠ إلى ١٩٧٣م ومصمَّمٌ في الظّاهر لاجتذابِ الأطفال في عمر الزهور بصُوَره الإيضاحيّة والفوتوغرافية ومقبوساتِه الحكيمة من صوفيّين عِرْفانيّين وهندوسيين مختلفين. وينطوي هذا الكتابُ أيضًا على بعض المقبوسات من الرّوميّ وعلى صُوَرٍ كثيرة للدّراويش الدّوّارين. وقد تضافرت جهودُ كُلِّمان

باركس وبير ولايت لإصدار كتاب «يَدُ الشعر The Hand of Poetry»* الذي يقدِّم «ترجماتٍ» باركس لمختاراتٍ من خمسة شُعراء متصوّفة من فارس، بينهم الرّوميُّ، مع خمسِ محاضراتٍ إيضاحية لهؤلاء الشّعراء كان عنايت خان قد ألقاها.

وبرغم ارتباط الرّوميّ الحميم بالمولويّين، كثيرًا ما كانت طُرقٌ منافسةٌ مِثْل النِّعمت اللّهيّنَ والأفرعِ المختلفة للنّقشبنديّين و«الجمعيةِ الدّولية للتصّوف»، التي تعقد مؤتمراتٍ عالَمِية حولَ التصوّف في الغرب، تحتكم إلى الرّوميّ وتُظهِر له التبجيل. فالطّريقةُ الرّفاعيّةُ ـ المعروفيّةُ في أمريكة مثلًا شاركت في تمويل «مهرجان الرّوميّ Rumi Festival»، في جامعة نورث كارولينا في أيلول من عام ١٩٩٨م لإبراز ولادة الرّوميّ والشّاه مَقْصُوديّون أو أتباعُ الفِرْقةِ المعروفة إختصارًا بـ .M.T.O (جماعة الطّريقة الأُوَيْسِيّة) الدّوليّة، التي أسّسها شاه مَقْصود عنقا (١٩١٦- ١٩٨٠م)، عُنُوا عنايةً قوية بتربية جمهور غربيّ، مؤسِّسين مراكزَ كثيرة على امتداد الولايات المتّحدة وأوروبّة من قاعدتهم في كاليفورنيا وعلى الشّابكة (شبكة الاتّصالات العالَمِية على الحاسب). وقد نشَرَ شاه مقصود كتبًا كثيرةً بالإنكليزية، منها ترجماتٌ لشعره ومقالاته في موضوع التفكير الصوفيّ. وعلى غرار معظمِ الصّوفيّين في الغرب، يدمجُ الرّوميَّ في تعاليمه. وهو أيضًا يُعلي من شأن أشعاره على نحو ضمنيّ وذلك بنَشْرها إلى جانب أشعارِ شعراء إيرانيّين من الطّراز الأوّل مثل الخيّام وحافظ والرّوميّ في كتاب:

Selections: Poems from Khayam, Rumi, Hafez, Shah Maghsoud (San Rafael, CA: International Association of Sufism,1991).

وفي عام ١٩٨٣م، ساعدت ناهيد عنقا، ابنةُ شاه مقصود، في إنشاء «الجمعية

---

* ترجمنا هذا الكتاب إلى العربيّة، بعنوان «يَدُ الشّعر: خمسة شُعراء متصوّفة من فـارس»، وصدرت هـذه الترجمةُ عن دار الفِكْر في دمشق عامَ ١٩٩٨م [المترجم].

الدّولية للتصوّف»، التي تجمع أتباعًا للطّرق والمعلّمين المختلفين من أجل «النّدوة الصّوفية الدّوليّة السّنوية annual International Sufi Symposium.

المولويّونَ المحدَثون:

برغم مَنْع القانون في تركية الطّريقةَ المولويّة من ترقية نفسها بوصفها ممارسةً روحيّةً حيّة، تتمتّع هذه الطّريقةُ بأن تفعل ذلك في الولايات المتحدة. [٥٢١] وبرغم أنّ الطّريقةَ المولويّة كانت بطيئة نسبيًّا في ترسيخ حضورها في الغرب، يَعدّ أمريكيون قليلون اليومَ أنفسَهم مولويّين كاملين أو مرتبطين بالمولويّين. وعندما جُمِعت اعتماداتٌ ماليّة للشّيخ المولويّ في قُونِية، سليمان لوراس حَياتي دَدِه (تـ١٩٨٥م)، لكي يزور الولاياتِ المتحدة في عام ١٩٧٦م وجدَ جمهورًا مهيّأً لممارسة الرّقْص التأمّليّ بين مريدي صموئيل لويس في الشاطئ الغربيّ. ومَنْ جاؤوا إلى مخيّم الموسيقا في Mendocino لم يكونوا مجرّدَ متلقّين بل متحمّسين في شأن الممارسة المولويّة للسّماع، أو الدّوران. النّساءُ اللّائي التقينَ سليمان دَدِه كُنَّ متعجباتٍ بسُرورٍ من الاحترام الذي أدّاه لهنّ، لأنّهنّ كُنّ مدركاتٍ أنّ التقليد المولويّ أصبح، على غرار معظم الطّرق الصّوفية، موجَّهًا نحو الذّكور. وفي زاوية تسمّى هَرْقَلْيا Hurkalya في سان أنسِلْمو في كاليفورنيا، أدّتْ نساءٌ غربيّاتٌ الرّقْصَ الدّورانيّ الذي تعلّمْنَه من مُرْشِد سام عندما غَنَّينَ الصّاحبيَّ الرّوحيَّ: the Quaker spiritual «هِبةٌ أن تكون بسيطًا Tis a Gift to be Simple». وقد زارته مجموعةٌ من كاليفورنيا مرّةً أخرى في منزله في قُونِية في عام ١٩٧٩م.

كان سليمان دَدِه واحدًا من المولويّين المتأخّرين الذين ينفّذون التّسليكَ التقليديّ

(المسمّى بالفارسية چلّه) الذي يتمثّل في إخضاعِ المبتدئ بالسُّلوك للعمل في المطبخ لمدة أَلفِ يومِ ويومٍ واحد. والحقيقةُ أنّ سليمان دَدِه دخلَ تكيَّةً مولويّة في سنّ الثامنة عشرة وخدَمَ في المطبخ، ليس لمدّة ثلاثة أعوام، بل لمدّة ثلاثةٍ وعشرين عامًا، وفي هذا الوقت أُعطي رَسْميًّا مرتبةَ دَدِه. وأُعطِي حُجرةً ليقيم فيها في التكيّة. ومثلما أُشيرَ قبْلُ («الطّقْسُ المولويّ» في الفَصْل ١٠)، الرّجالُ المتزوِّجون لم يكن يُسمح لهم تقليديًّا بأن يعيشوا في الزّوايا المولويّة، لكنّ استثناءً أُوجِد في حال سليمان دَدِه، وكان مسموحًا لزوجته وأولاده أيضًا بأن يقيموا معه، برغم أنّ هذا كان بعد أن أُوقِفت الزّوايا عن العمل بهذه الوظيفة بحُكم القانون. وبرغم ذلك، كان مسموحًا لسليمان دَدِه أن يُطعِم الفقراءَ من المطبخ المولويّ.

في عام ١٩٧٨م جاء ابنُ سُليمان دده، جلالُ الدّين لوراس، الذي درَسَ مع الدّراويش الخَلْوَتيّين والمولويّين في تركية، إلى نيويورك واتّصلَ لبعض الوقت بـ «پير ولايت خان». ثم مضى إلى مِنْدوسينو حيث اتّصل بأعضاءِ للجمعية الرّوحانية الإسلامية وبدأ يعلّمهم شَكْلًا من الدّوران المولويّ في أوائل ثمانينيات القرن العشرين. وفيما بعْدُ أنشأ الطّريقةَ المولويّة في أمريكة Mevlevi Order of America بصُحبة بعض مريدي صموئيل لويس السّابقين في شماليّ كاليفورنيا، مثل مريم بكر.

يَقسِمُ لوراسُ الآنَ إقامتَه بين هاواي وقُونِية، مؤدّيًا زياراتٍ متكرّرة لحلقات مُريديه في لوس أنجلس ومنطقة خليج سان فرانسيسكو؛ وفي يوجين وبورتلاند Eugene and Portland في أُرِگن Oregon؛ وفي سياتل، في واشنطن؛ وفي فانكوفر Vancouver، في كندا. ويتجوّل أيضًا مع مريديه لكي يحاضر ويقدّم الاحتفال الدّورانيَّ للنّاس العاديين في أمريكة.

ويعطي لوراس لمريديه أسماءً صوفيّة ويشجّعهم على دراسة المثنويّ يوميًّا. وهو ينصح بترجمة نيكلسون الممعنة في التفاصيل والدّقّة من أجل هذا الهدف، برغم أنّ مريديه يستمدّون أيضًا إلهامًا من ترجماتِ باركس التي يحصلون عليها على نحوٍ أكثر يسرًا. يتعلّمون سورةَ الفاتحة من القرآن بالعربية وتُعْرَض عليهم غالبًا مبادئُ الإسلام، لكنّ الطّريقةَ المولويّة في أمريكة لا تستلزم اعتناقَ الإسلام. وهم لا يفرضون أيَّ تغيير في الانتماء الدّينيّ ولا يركّزون على مسائل العقيدة المسببة للخلاف بل على صياغة روابط مشتركة [٥٢٢] بالتّركيز على عِلْم النّفس الروحيّ والمشاركة في صُحبة الذِّكْر والدّوران. ولاشكّ في أنّ الممارسةَ الرئيسة تدور حولَ الطّقْس الدّوراني. وتقدِّم الطّريقةُ المولويّة في أمريكة سِلسلةَ فصولِ تدريسٍ ليلية لمدّة تسعة أشهر في السنة لتدريب الكاملين [من المريدين] لكي يصبحوا مؤدِّينَ للسّماع [سَماعْزَنْ]. شبكةٌ من المريدين الذين يُعيّنهم لوراس يتولّون التعليمَ في هذه الفصول؛ وليس في مقدور المريد الكامل أن يدورَ أمامَ جمهورٍ مشاهِد قبل أن يُدرَّب بنجاحٍ لكي يصبح مؤدّيًا للسّماع [سماعْزَنْ].

الطّريقةُ المولويّة في أمريكة لديها نشريّتُها المسمّاة «عُشّاق مولانا The Lovers of Mevlana»، التي تحرّرها مريم بكر، ولديها موقعٌ على الشّبكة العالميَّة للاتّصالات a web site وهو: .www.hayatided. org/index.html.

في عام ١٩٩٨م قاد لوراس موكبَ حَجّ المولويّين الأمريكيين إلى تُركية، حيث أدّوا مراسِمَ الدّوران ليس فقط في الزّاوية المولويّة في غَلَطة في إستانبول، بل أيضًا في قاعة السّماع في مُتحف مولانا في قُونية. وبرغم أنّ لوارس أُذِن له بأن يؤدّي طقسَ الدّوران في فِناء مُجمّع الضريح في أحد الأيام في عام ١٩٩٤م بعد أن أُغْلِق المتحف، يبدو موظّفو المتحف والسّلطاتُ التركية قلقين جِدًّا في شأن استعمال قاعة السّماع في الغرض الأصليّ لها. ومهما

يكن فإنّ اثنين وعشرين مولويًّا أمريكيًّا، بينهم أربع عشرة سيّدة، أُذِن لهم بالدّوران في قاعة السّماع، برغم أنّ المولويّين الأتراك لم يؤذَن لهم باستعمال القاعة في الدّوران التأمّليّ الصِّرْف على امتداد عقود. ويُقدِّم لوراس فصولًا دراسيةً منتظِمةً، وحلَقاتِ نقاشٍ وشعائرَ للذِّكْر العامّ في الشاطئ الغربي للولايات المتحدة، في هاواي وفي شماليّ ولاية نيويورك. مُقرّراتٌ تعليمية يحدَّد جدولٌ لإجرائها في زاويةٍ قُونِية تُنشأ لهذا الغرض[١٣].

سُلِّكَ الشّيخُ كبير إدموند هِلْمِنسْكي ليكون درويشًا مولويًّا على يد سليمان دَدِه في عام ١٩٨٠م، ودرسَ عليه لمدّة خمس سنوات، وكان يزوره سنويًّا في قُونِية إلى أن وافته المنية في عام ١٩٨٥م. وفيما بعْدُ اعترف جلالُ الدّين چلبي بهِلْمنسْكي شيخًا مولويًّا في عام ١٩٩٠م. وبعد إكمال سنوات كثيرة في الخدمة، تلقّى هِلْمنسْكي لقَبَه الرّسميَّ (الإجازة) من الچلبي، الذي عيّن هِلْمِنسْكي بوظيفة الممثِّل للطّريقة المولويّة في أمريكة الشمالية (أمريكة وكندا). وقُبيلَ وفاة جلال الدّين في عام ١٩٩٦م، أنشأ المؤسّسةَ المولويّة الدّولية International Mevlevi Foundation لكي تعملَ في صورةِ منظّمةٍ شاملة تتولّى تنسيقَ جهود المولويّين في بلدان مختلفة. وقد عقدت المؤسّسةُ المولويّة الدّولية، التي يرأسها الآنَ فاروق هَمْدَمْ چلبي ابنُ جلال الدّين، لقاءً في حزيران من عام ١٩٩٦م في مدينة بُودروم Bodrum في تركية بحضور ممثّلين للطّريقة المولويّة من النّمسة وتشيلي وإنكلترة وألمانية وإيران وسويسرة وتركية راعيةً.

وبرغم أنّ وظيفةَ الچلبيّ الكبير لم تَعُدْ توجد في صورة لقَبٍ رسميّ، اعتُرِف بفاروق هَمْدَمْ چلبي عمومًا المرجعَ الأعلى بين المولويّين منذ وفاة جلال الدّين چلبي. في مقدوره فقط أن يجيزَ لشخصٍ بأن يعملَ شيخًا ويرتدي عِمامةَ الشّيخ ولباسه ويرشدَ المريدين. وقد

سُمِّي خمسةُ أشخاصٍ رسميًّا شيوخًا للطّريقة المولويّة، وهم: حسين توب ونايل كِسُوفا في إستانبول، وآنداج أربش في أنَقِرة، وأبو القاسم تفضّلي في طهران وكبير هِلْمِنسْكي في كاليفورنيا. ويعمل هؤلاء الشّيوخُ [٥٢٣] مستقِلًّا كلٌّ منهم عن الآخر تقريبًا لكن عليهم أن يلتزموا بقِيَم الطّريقة المولويّة وتقاليدها، كما وصلت إليهم من شيخٍ إلى شيخ.

ألّف هِلْمِنسْكي كتابًا تمهيديًّا للتفكير والممارسة الرّوحيَّيْن، بعنوان: «الحضورُ الحيّ: طريقٌ صوفيّ إلى اليقظة والذّات الجوهرية:

Living Presence: A Sufi Way to Mindfulness and the Essential Self (New York: Jeremy tracher, 1992).

بدأت رحلةُ هِلْمِنسْكي الروحيّة بتربية يسوعيّة برعاية الكاهن مارتن دارْسي Matitn D'Arcy (١٨٨٨-١٩٧٦م)، ثمّ بعدَ ذلك درَسَ البوذيّةَ الزنّيّة Zen Buddhism مع سوزوكي روشي Zuzuki Roshi. عاش أيضًا في مؤسّسة اللّاما Lama Foundation حيث كان هناك سام لويس ورام داس (١٩١٣- م)، وكانت له علاقة مع طلّاب گرجييف المختلفين (vii). ويقدِّم هذا الكتابُ «الحِكْمةَ الخالدة» مُستخلَصةً من هذه الممارسات جميعًا، من دون تفاصيل مولويّة كثيرة، برغم أنّ عنوانات الفُصول وغزليّةً كاملة (٦١-٢) مأخوذةٌ من آثار الرّوميّ.

يديرُ كبير، وزوجتُه لمدّة خمسٍ وعشرين سنةً السيّدةُ كميل Camille، «جمعيّةَ العَتَبة Threshold Society»، التي ربّما تكون المشروعَ المولويّ الأكثر فعاليّةً الذي يمكن رؤيتُه في العالَم. والحقيقة أنّ مدينةَ براتلبورو Brattleboro في ولاية فيرمونت، التي هي مكانُ اجتماعِ جمعيّة العَتَبة ومركزُها ومكتبُها، سُمّيت «قُونية الجديدة» في مؤتمرٍ عُقِد في عام ١٩٩٤م تحت عنوان: «مولانا وحقوقُ الإنسان» في قُونية القديمة.

كانت جمعيّةُ العَتَبة تعمل من خلال مكاتب في الطابق العلويّ وقاعةٍ للرّقصِ الدّورانيّ على شارعٍ رئيسٍ في براتلبورو لمعظم تسعينيات القرن العشرين، لكنّها انتقلت إلى مدينة أبتُس Aptos، في كاليفورنيا، قرب سانتاكروز، في عام ١٩٩٩م[١٤]. وإضافةً إلى مركز براتِلْبورو والمركز المولويّ الجديد في أبتُس، لدى جمعية العتبة حلقاتُ ذِكْرٍ ودراسةٍ في سان دييگو، وپورتلاند، وولاية واشنطن ومنطقة كولومبيا، وكذلك في كندا (مونتريال ولندن وتورنتو)، وسانتياگو وتشيلي ومكسيكو سيتي. وتعقد أيضًا فصولًا دراسية ومجالس روحانية طارئة وتُبقي على موقعٍ مُثقّفٍ جدًّا على الشّابكة [شبكة الاتّصالات العالَمِيّة على الحاسب] (www.sufism.org). وما يقرب من ثلاثة آلاف شخصٍ يكونون على قائمة الإرسال البريديّ للحصول على الرّسالة الإخبارية الفَصْلية لجمعية العَتَبة، المسمّاة «عين القلب Eye of the Heart».

وبرغم أنّ التّعاليمَ المولويّة تستمدّ إلهامَها على نحوٍ واضحٍ من الإسلام، لا تفرض جمعيةُ العَتَبة تحوّلًا إلى الإسلام لكي يصبح الشخصُ درويشًا مولويًّا. وهي تشجّع على أداء الصّلوات الخمس المفروضة في الإسلام، لكنّها لا تفرضُها فَرْضًا. وهي تفرضُ الذِّكْرَ الخاصَّ، وتوصي بأن يدعو السّالكُ الله [سبحانه] ويذكره لمدّة نصف ساعةٍ على الأقلّ في كلّ صباح. وتشتمل أهدافُ الجمعية على تشجيع «الاتّصال الشخصيّ المباشر بحَضْرة الحقّ [تعالى] وتسهيله، والمشاركةِ في «مبادئ الارتقاء الرّوحيّ»، وتحقيقِ «تعبيرٍ معاصرٍ عن الطّريق الصوفيّ التّقليديّ»، ورعايةِ «شَراكةٍ حقيقية بين الرّجل والمرأة» «وإدراكِ وحْدَة البشَر والخلائق جميعًا واعتماد كلٍّ منهم على الآخَر».

ويوضِحُ كبير هِلْمِنسْكي أنّ طريقةَ الرّوميّ تفتح للإنسانية كلِّها «جوهرَ السُّنّةِ

النّبويّة، عُصارةَ التّراث اليهوديّ ـ المسيحي ـ الإسلاميّ» مانحةً مَدْخَلًا إلى «الدّين الأزليّ للإنسانية، الذي يصفه الرّوميُّ بـ «دين الحبّ». ولهذا السّبب تقومُ جمعيةُ العَتَبة بـ «وظيفةٍ كبيرة أكبرَ من أيّة طريقةٍ صوفيّة أو عقيدةٍ دينية»، برغم أنّها في الوقت نفسِه تقدّم تسليكًا رسميًّا للأشخاص الرّاغبين بسُلوك الممارسة المولويّة تحديدًا. وقد أنشأت جمعيّةُ العَتَبة أيضًا هيئةً لتهذيب الأخلاق و [٥٢٤] وصاغت بيانًا في خاصّياتِ العلاقة بين الشّيخ والمريد ومسؤولياتِ هذه العلاقة. وكانت فعّالةً في حِوارٍ مسيحيّ ـ إسلاميّ، وساعدت على تنظيم المؤتمر الذي حملَ العنوان: «طريقان مقدّسان Two Sacred Paths» مع أبرشية رئيس الأساقفة البروتستانتية في واشنطن في الكاتدرائيّة الوطنية في واشنطن عام ١٩٩٨م. وتحدّث كبير هِلْمِنسْكي أيضًا في جلسةِ استماع هيئةٍ تشريعية عليا لحقوق الإنسان في موضوع اضطهاد المسلمين في أرجاء العالم.

وتعملُ جمعيّةُ العَتَبة بتعاونٍ وثيق مع مؤسّسة مولانا للثقافة والفنون في إستانبول وأنقِرة (التي يُديرُها هكان تالو وسرهات سَرْپِل Hakan Talu and Serhat Sarpel) التي تسمحُ لها الحكومةُ التركيّة بأنْ تمثّل الطّريقةَ المولويّة، بوصفها مؤسَّسةً ثقافيةً فقط، وليست مؤسَّسةً دينية. فجمعيّةُ العَتَبة تهدف إلى «أن تُسهم إسهامًا واضحًا في ثقافتنا من خلال الخدمة والفنّ والموسيقا والأدب». وتحقيقًا لهذا القَصْد، نشرت الجمعيّةُ أربعينَ كتابًا، معظمُها عنواناتٌ أصيلة في موضوع التصوّف أو عِلْم النفس الرّوحيّ أو التقاليد الصّوفيّة الأخرى، ومن ذلك ترجماتٌ ومؤلَّفاتٌ أعدّها معلّمون وعلماءُ صوفيّون أمريكيّون. ولأنّ الناشر الموزّع لهذه الكتب أفلسَ أخيرًا، بيعت بقيةُ كُتب مؤسّسة كتب العَتَبة Threshold Books إلى مؤسّسة شامبالا للكتب Shambhala Books. ومن الكُتب

التي نشرتْها جمعيّةُ العَتَبة ترجمةُ ويلر تاكستون Wheeler Thackston لكتاب الرّوميّ «فيه مافيه» (وتحملُ التّرجمةُ العنوانَ: Signs of the Unseen)، وترجمةٌ وشيكةٌ لكتابِ طقسيّ مولويّ (بعنوان الوِرْد المولويّ Mevlevi Wird). ورعتْ جمعيّةُ العَتَبة أيضًا ثلاث رحلاتٍ أمريكيةِ للدّراويش الدّوّارين من تركية. وتمثّلَ نشاطٌ آخر لجمعية العَتَبة، وعلى نحوٍ خاصّ بفضل جهود كميل هِلْمِنسْكي، في إيجاد فضاءٍ للنّساء في الممارسة المولويّة التقليدية. وقد كتبتْ عددًا من المقالات في شأن تاريخ النّساء في التصوّف وشجّعت على اشتراك النّساء في الطّقس الدّورانيّ. وقد طُلِب من جلال الدّين چلبي، بوصفه شيخَ الطّريقة المولويّة في قُونِية، أن يبلور موقفًا رسميًّا في هذا الشأن. ومن أجل ذلك، طلَبَ من المريدين الأمريكيين الذين مارسوا الدَّوَرانَ المشترك بين الجِنْسَيْن أن يكتبوا له عن خبراتهم في هذا المجال. وفي رسالةٍ مؤرّخة في الحادي عشر من شهر تشرين الثاني عام ١٩٩١م، أعطى جلالُ الدّين رسميًّا إذنًا للمولويّين ذكورًا وإناثًا بأن يدوروا معًا، ليس فقط في مجالس سماعٍ خاصة، بل أحيانًا أيضًا في مجالسِ سَماعٍ عامّة. وسمح فاروق هَمْدَمْ چلبي لهذه العملية بأن تستمرّ(١٥).

التصوّف في الاتّجاه السائد:

يمتدّ تأثيرُ التصوّف في الغرب الآنَ متجاوِزًا الطّرقَ ومعلّميها جميعًا. وقد نشَرتْ مؤسّسةُ فانس برس Phanes Press، التي تقدِّم عددًا من العنوانات في موضوع الإيمان بالقوى الخفيّة وبإمكان سيطرةِ الإنسان عليها Hermetic occultism، والروحانيّة المسيحية في الأعصر الأولى وموضوعاتٍ أُخَر في الدّين الباطنيّ، مجموعةً فخمةً من

التّرجمات بأسلوبِ نمطٍ من الشّعْر الحرّ الحديث بعنوان «الكَوْنُ الثَّمِلُ: مقتطفات من الشّعر الصوفيّ الفارسيّ

The Drunken Universe: An Anthology of Persian Sufi Peotry (Grand Rapids, MI,1987),

وقد قدّمَ هذه التّرجماتِ عالمانِ محقّقان في مجال الأدب الفارسيّ هما پيتر لمبورن ويلسون Peter Lamborn Wilson ونصْرُ الله پورجوادي. الغزليّةُ الأولى (ديوان شمس ٢١٧٢) للرّوميّ المميَّزة في «الكون الثَّمِل» تمرُّ عذبةً صادقةً مليئةً بالشّعور، برغم أنّه لو استُبدِل بتعبيرُ «اغسِلْ نفسَك بنفسك wash yourself/with yourself» تعبيرُ «اغسِلْ نفسَك من النَّفْس wash yourself of self» لنَقَل ذلك على نحوٍ أكثر حميميةً وقُربًا [٥٢٥] معنى كلمة «ازخود» [فارسية بمعنى «منَ النفس»]. وفي عملٍ ألّفَه فيما بعْدُ بعنوان: «انسياقٌ مقدَّسٌ Sacred Drift» (١٩٩٣م)، وقد صدرَ عن ناشِرٍ آخر مرتبطٍ تاريخيًّا بنمطٍ خاصّ للحياة ومدرسةٍ للتأليف وهي مؤسّسةُ سيتي لايتس بوكس City Lights Books في سان فرانسيسكو، يقدِّم ويلسون بعضَ ترجماتٍ لطيفة لأشعار الرّوميّ في سياق مناقشةٍ حول «الحِكْمة البدوية nomadosophy» في الإسلام الصوفيّ والابتِداعيّ، مركّزةٍ على موضوعاتِ الخَضِر وبِساط الرّيح وموضوعاتٍ أخرى مرتبطة بالسّفر والتّرحال.

الكاتبةُ الرّوائيّة المعروفة على مستوى العالم دوريس لِسِنگ Doris Lessing (١٩١٩- م)، المولودةُ في إيران لأبوين بريطانيين، درست التصوّفَ من خلال كتاب إدريس شاه المسمّى «الصّوفيّون the Sufis»، الذي قرأتْه في عام ١٩٦٤م ووصفتْه فيما بعْدُ بالقول: «الكتابُ الأكثرُ إدهاشًا الذي قرأتُه في حياتي» و«الكتابُ المميّز لعصرنا». وفي النَّعْي الذي كتبتْه لِسِنگ لشاه في صحيفة الديلي تلگراف اللّندنيّة، عدّت شاه

مُعلِّمَها، وكذلك «صديقًا طيّبًا»، و «أذكى شخصٍ أتوقّعُ أن ألقاه». وقد كتبت هي المقدِّمةَ لكتاب شاه الذي نُشِر في عام ١٩٩٦م بعنوان: «تعلُّمُ كيفيّة التعلُّم Learninig How to Learn»، وكثيرًا ما تشير إلى شاه وتأثيره في معتقداتها. وتُدخِل أحيانًا قِصَصًا وموضوعاتٍ صوفيّة في رواياتها حتى إنه يقال إنّ العقائدَ والمفهومات الصّوفيّة تكوّن مقاطعَ كثيرة من رواياتها وقِصَصها[١٦]. ومهما يكن، فإنّ لِسِنگ مطَّلعةٌ تمامًا على الرّوميّ وتفتتح الجزءَ الرّابع من كتابها «المدينةُ ذاتُ البوّابات الأربع The Four-Gated City» (نيويورك: Knopf، ١٩٦٩م) بمقبوسٍ موسّع من المثنويّ.

مؤلِّفُ الرّواية العلميّة الغزيرُ الإنتاج فيليب ك. ديك Philip K.Dick (١٩٢٨-٨٢م) كان ميّالًا إلى تجارب صوفية خاصّة به، الأمرُ الذي أفضى به إلى اهتمامٍ طويل الأمد بالأديان والفلسفات الهنديّة والإيرانيّة، التي أدخلَها أحيانًا في رواياته (روايتُه «عَينٌ في السّماء Eye in the Sky» تدور حولَ كوكبٍ أهْلُه بابِيّون Babi وتظهر الزَّرَدَشْتيّة في بعض قِصَصه الأخرى). وفي مستطاعنا الاستيقانُ من أنّ ديك كان مطَّلِعًا على الرّوميّ لأنّه، يصف نفسَه بأنّه من القائلين بوَحْدة الوجود ويعزو مقبوسًا قصيرًا إلى الرّوميّ في:

The Shifting Realities of Philip K. Dick: Selected Literary and Philosophical Writings (ed. L. Sutin, New York: Pantheon,1995).

وتظهرُ فِكَرٌ صوفيّةٌ أيضًا في آثار كُتّاب روايةٍ عِلْمية آخرين، مثل Dune للكاتب فرانك هربرت و Shikasta لِلِسّنغ.

على أنّ قرّاء الرّواية العِلْمية لا يأخذون عادةً التصوّفَ الذي يجدونه على نحوٍ جادّ كما يأخذه قُرّاءُ العصر الجديد New Age Readers، الذين لديهم الآنَ رفوفٌ كثيرة

للكُتب يختارون منها في مخازن الكتب والمكتبات، وكثيرٌ منها يستلهم الرّوميَّ. وفي عام ١٩٨٦م بدأ جاك كورنفيلد Jack Kornfield، وهو أمريكيٌّ دخلَ في سِلْك الرُّهبان البوذيّين ثم أصبح عالِمَ نَفْس، بتقديم أحاديثَ لأعضاء شبكةِ الطّوارئ الرّوحانية the Spiritual Emergency Network، وهي مجموعةٌ من عُلماء النّفْس والمستشارين الرّوحيّين الذين يرون أنّ الأعراضَ التي تُعدّ في العادة دالّةً على مرضٍ عقليّ ليست سوى «تغيّرات روحيّة قويّة» يخضع لها المرضى. وهذه الأحاديثُ أفضت إلى كتابٍ بعنوان: «طريقٌ مع القلب»:

A Path with Heart: A Guide Through the Perils and Promises of Spiritual Life (New York: Bantam, 1993),

وهذا الكتابُ برغم أنّه بوذيّ أساسًا في التوجّه يشتمل على مقبوساتٍ كثيرة من ترجمات كُلِمان باركس Coleman Barks لآثار الرّوميّ. ما يكل و. فوكس Michael W. Fox في كتابه «الدّائرةُ اللّامتناهية The Boundless Circle (Wheaton, IL: Quest Books,1996)» يرزحُ تحتَ الانطباع الخاطئ الذي يذهب إلى أنّ الرّوميّ والتصوّفَ يعلّمان التناسخَ reincarnation(٢٥٨)، وهو استنتاجٌ يثبُ إليه على أساس قول الرّوميّ المأثور في شأن أنّ الإنسان [٥٢٦] ينتقلُ من مرتبة الجَمادية إلى مرتبة النَّباتيّة فمرتبة الحيوانية. أمّا سام كين Sam Keen، مؤلّفُ الكتابِ الأكثر مبيعًا في العام «نارٌ في القلب Fire in the Belly»، فيقتبس من الرّوميّ في كتابه «ترانيمُ لإلهٍ غيرِ معروف Hymns to an Unknown God» (نيويورك: بنتام، ١٩٩٤م)، وأمّا كِفْرا بيرنز Khephra Burns وسوزان تايلور Susan Taylor فتعتمدانِ على ترجماتِ ألْدَس هاكسلي وهِلْمِنسْكي وچتّك في شأن المقبوسات من الرّوميّ التي تُدخلانِها في كتابهما:

Confirmation: The Spiritual Wisdom that has Shaped Our Lives (New

York: Anchor Books, 1997).

ودخلَ الميدانَ أيضًا ستيفن مِتْشِل Stephen Mitchel، «مترجِمُ» رِلْكِه Rilke والتوراة the Bible، بالكتاب الذي يحمل العنوانَ «القلبُ المُنار: مقتطفاتٌ من الشّعر الرّوحانيّ»:

The Enlightened Heart: An Anthology of Sacred Poetry (New York: Harper and Row, 1989, and 1993),

الذي يقدّم اختياراتٍ من ثمانيةٍ وأربعين شاعرًا في ما يقرب من ١٧٠ صفحة. وتبدو أشعارُ الرّوميّ التي ترجمها كُلِمان باركس بتصرّف مهمّةً جدًّا في هذا المجموع. ويُدخِل ر.أ. هِررا R.A. Herrera فصلًا عن الرّوميّ كتبتْه شيمل مع عددٍ من شخصياتٍ أخرى في كتابه «صوفيةٌ لهم كتبٌ»

Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies (New York: Lang, 1993).

وبين ثلاثينيّات القرن العشرين وسبعينيّاته، ومع التّرويج للرّوميّ الذي قام به أتباع گرجييف، ومِهْر بابا وإدريس شاه، بدأت شهرةُ الرّوميّ تنمو بين الغربيين المنجذبين إلى أشكالٍ غير تقليدية من الرّوحانيّة. ومع الحرّيّة المجدَّدة المعطاة للدّراويش المولويّين في تركية لأداء رقصهم «الشّعبيّ»، اتّخذ إحياءُ الذّكرى السّنويّة السّبعِ مئة لوفاة الرّوميّ أبعادًا عالَميّة وأفضى إلى عملية إعادة اكتشافٍ وإعادة طباعةٍ للمؤلّفات العِلْمية التي أعدّها رِذْهاوس ونيكلسون وآربري. وفي الوقت نفسه ظهرَ كتابٌ أو كتابان مثيرانِ لاهتمام جمهورٍ أكثر اتساعًا، كان من شأنهما أن يجتذبا اهتمامًا أكبر بالمولويّين. فكتابُ إرا شمس فريدلاندر Ira Shems Friedlander المعنَّن بـ«الدّراويش الدّوّارون»:

The Whirling Dervishes (Being an account of the Sufi order known as the Mevlevis and its founder the poet and mystic Mevlana Jalalu'ddin Rumi

يعيدُ روايةَ حكاياتٍ شعبية وأسطوريّة عن حياة الرّوميّ، عاكِسًا المعلومات التي قُدِّمت للسّائحين في قُونِية، ويقدِّم تفاصيلَ عن تاريخِ الطّريقة، والقيودِ القانونية التي فرضتها

الجمهوريةُ التّركية وممارسةِ السّماع، مُدخِلًا قسمًا حافلًا بالمعلومات عن الموسيقا المولويّة أعدّه نزيه أوزِل. وهذا الكتابُ الذي نُشِر أصلًا في عام ١٩٧٥م (نيويورك: مكميلان) بمناسبة الذّكرى المئويّة السّابعة لوفاة الرّوميّ، أثبتَ أنّه ذو أهمية دائمة. وقد أعادت سلسلةُ دار نشر سني SUNY حولَ الإسلام، ويرأسُ تحريرَها سيّد حسين نَصْر، طباعةَ هذا الكتاب مع مقدِّمة بقلم أنّيماري شيمل (Albany NY: SUNY Press, 1992).

وقبل هذا الوقت، تعاون طلعتْ سعيد هَلْمَن Talat Sait Halman ومتين آند Metin And في إعداد الكتاب الممتاز «مولانا جلال الدّين الرّوميّ والدّراويش الدّوّارون:

Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes: Sufi Philosophy, Whirling Rituals, Poems of Ecstasy, Miniature Paintings (Istanbul: Dost, 1983; 2nd ed., 1992);

ومن المؤسف أنّ الكتابَ في الظّاهر لم يظفر بموزِّعٍ في الغرب ولهذا السّبب لا يستطيع الوصولَ إليه وشراءه إلّا الزّائرون لتركية أو في مكتبات المراجع. وينطوي الكتابُ على كثيرٍ من الصُّوَر الفوتوغرافية والمنمنمات من كتاب «ثواقب المناقب»، وهو مقالٌ أعدّه هَلْمَنْ متضمِّنًا فكرةَ الرّوميّ («العشقُ هو كلُّ شيء: شِعْرُ مولانا وفلسفتُه»)، ومقالٌ آخر أعدّه آند («السّماعُ: الحفلةُ الموسيقية الرّوحيّة للمولويّين»). وبرغم أنّ هذا الكتاب الجذّاب يهدف إلى جمهورٍ أكثر شعبيّةً، يقدِّم ترجماتِ هَلْمَنْ الجميلة جدًّا لبعض غزليّات الرّوميّ وثروةً من المعلومات المثيرة والدقيقة غالبًا.

[٥٢٧] واليومَ أكثرَ منه في أيّ وقتٍ، تَستحضر كلمةُ «تصوّف Sufism» صورةَ درويشٍ مولويّ دوّار، هي الآنَ أيقونةٌ للرّوحانيّة الإسلاميّة والتّراث الثقافيّ والموسيقيّ لتركية. إذ يُظهِر غلافُ الطّبعة الجديدة لكتاب ج. سبنسر تريمينغهام J.Spencer Trimingham المعنَّن بـ «الطّرق الصّوفية في الإسلام The Sufi Orders in Islam»

(أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٨م) صورةً فوتوغرافية للمولويّين في دوَارنٍ مرتدين اللّباسَ الأبيض. كتابٌ آخَر ألّفه دنيس بريتون Denise Breton وكريستوفر لارجنْت Christopher Largent بعنوان «**العشْقُ والرّوحُ والتحرّر: الرّقصُ مع الرّوميّ في الطّريق الصوفيّ**:

Love, Soul and Freedom: Dancing with Rumi on the Mystic Path (Center City: Hazelden, 1998)

يقدِّمُ الرّوميّ صُوفيًّا عالميًّا حديثًا واسعَ الأفق a modern non-parochial world mystic. وفي «أسبوعيّة ناشرونPublishers Weekly» يعلّق بوب سَمَر Bob Summer على السّوق النّشطة لكُتب التصوّف في أمريكة بالقول: («فرّغ رفًّا من أجْلِ التصوّف» ٩ كانون الثاني، ١٩٩٥م، ٣٣-٥)، مقدِّمًا رقمَ مبيعاتٍ من ٥٠,٠٠٠ نسخةٍ لكتاب كُلِمان باركس وجون موين Jonn Moyne المسمّى «السّرّ المكشوف Open Secret». وفي عام ١٩٩٨م، أي بعد ثلاثة أعوام من نَشْر كتاب «الرّوميُّ الخلاصةُ The Essential Rumi» لباركس، بِيعَ منه أكثرُ من ١١٠,٠٠٠ نسخة! وأيُّ ناشرٍ سيبتهج ابتهاجًا عظيمًا ببيع هذه النّسخ الكثيرة لكتابٍ في الشّعر الأمريكيّ الحديث، لكنّنا إذا وضعْنا في الحسبان مجلّدات الرّوميّ الأخرى الاثنتي عشرة التي أعدّها باركس والتّرجماتِ الإنكليزية المتصرَّف فيها التي تنوف على الاثنتي عشرة لأعمال الرّوميّ التي أعدّها مؤلّفون آخرون، فإنّ إكليلَ الغار الخاصّ بالشّاعر الأكثر مبيعًا في أمريكة الذي تَوّجَ به سَمَر Summer في «أسبوعية ناشرون» ومن بعده الكساندرا ماركس Alexandra Marks في صحيفة كريسچن ساينس مونيتر The Christian Science Monitor الرّوميَّ ربّما لا يكون مبالغةً، حتّى إذا كان المرجعُ الأخير لهذا التأكيد كُلِمان باركس نفسَه.

ومنذ منتصف سبعينيات القرن العشرين، غدا الرّوميُّ وليًّا معترَفًا به لوَعْي

العصر الجديد والحركة البشريّة المحتملة لما هو على أقلّ تقدير جزءٌ خاصّ من القُرّاء الغربيّين. فالرّوميُّ المعترَفُ به بين عامّة النّاس، ليس بزِيّ صوفيٍّ مسلمٍ مطبّقٍ على الأكثر، بل بوصفه عارِفًا إلهيًّا غيرَ ملتزِمٍ بمذهبٍ خاصّ، كان قادرًا على تجاوز عوائق الزّمان والثقافة. ومهما يكن، فإنّ التّرجماتِ الموجودة في الإنكليزية لم تلائم الذّوقَ الحديث؛ والحاجةُ الملحّة المتصوَّرة إلى ترجماتٍ جديدة سَرْعانَ مالبّاها شعراءُ مثل بلي Bly وباركس (انظر الفصل ١٤، في صفحة تالية). وقبْلَ الالتفاتِ إلى التّرجمات، في أيّة حال، علينا أوّلًا أن ندرسَ تاريخَ البحث والتّحقيق في الرّوميّ، الذي يتداخل تداخلًا عميقًا مع تاريخ فِكْر الرّوميّ وتاريخ شعْره في الغرب.



تاريخٌ للدَّرْس العلميّ للرّوميّ

[٥٢٨] وضعَ بارْتِلمي دِرْبِلو Barthélémy d`Herbelo (١٦٢٥-٩٥م) الدَّرْسَ الغربيّ للشّرق الأوسط على أساسٍ متين بمعجمٍ موسوعيّ متعدّد المجلّدات بالأسلوب الأفضل للفلاسفة الفرنسيين. فكتابه المعنَّن بـ «قائمةُ كُتُبِ الشّرق Bibliothéque orientale» (Paris: Compagnie des Librairies, 1697) يمثِّل «معجمًا شاملًا» لـ «الشّرق»، خلاصةً وافيةً من ٨,٦٠٠ مادّةٍ مفعمةً بالمعلومات عن النّاس والتّاريخ والتقاليد والأساطير والأديان والسياسات والحكومات والقوانين والعادات والحروب والثورات والشّعر..إلخ، في بلدان الشرق الأوسط. وقد ثبتَ أنّ كتاب Bibliothéque orientale هو العمَلُ المرجعيّ الأساسيّ على امتداد القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر. ومن بين الشّعراء الفُرْس، يحظى سعديّ والفِرْدوسيّ والأنوريّ والرُّودَكيّ وحافظ بمداخل طويلة، لكنّ دِرْبِلو لا يخصّ الرّوميّ بمادّة مستقلّة، ذاكرًا إيّاه فقط تحت عنوان «مولويّ» أو الطّريقة المولويّة، المشهورة بموسيقا النّاي والرّقص الدّورانيّ. ويشير دِرْبِلو إلى حقيقة أنّ أعضاءَ الطّريقة المولويّة يقرؤون بانتظامٍ كتابًا يُدعى «المثنويّ» لـ «جمال الدّين البَلْخيّ» (الذي هو طبعًا جلالُ الدّين البلخيّ، أي الرّوميّ)، ويذكر وجودَ شُروحٍ فارسية وتركية على هذا الكتاب، ومن ذلك شرْحٌ أعدّه مولويّ أنْقِرَويّ.

وفي بريطانية العظمى، بدأت المؤسّسةُ الأكاديمية رسميًّا بتشجيع دراسةِ العربية في عام ١٦٣٢م عندما أنشأت جامعةُ كيمبرج كُرسيًّا لتدريس العربية بوَقْفٍ من رجل أعمالٍ لندنيّ، أُعطِي فيما بعْدُ لقبَ لورد مايور Lord Mayor، وهو توماس آدمز Thomas Adams. تَبِع ذلك مباشرةً كرسيٌّ في جامعة أكسفورد، وقَفَه كبيرُ الأساقفة لود وشغلَه أوّلًا إدوارد پوكوك Edward Pococke (١٦٠٤-٩١م) في عام ١٦٣٦م. وقد تركّزت الجهودُ العِلْمية للشّاغلين الأولين لهذَيْنِ الكرسيين في المقام الأول حولَ العربية والعِبْرية، وهكذا نجدُ الأستاذَ (Professor) سيمون أوكلي Simon Ockley (١٦٧٨-١٧٢٠م) في كمبرج يعترف في عام ١٧١٦م بضعفه في الفارسيّة: «كَمْ حاولتُ إكمالَ نفسي في تلك اللّغة السّهلة والرّقيقة؛ لكنّ [٥٢٩] طالعي غيرُ المبارك ونجمي السّيّئ قد اجتمعا على إحباط جهودي» (AOE 43).

لكنّ السّير وليم جونز Sir William Jones (١٧٤٦-٩٤م)، الذي يُعزى إليه في أحيانٍ كثيرة «اكتشافُ» وجودِ العلاقات البنيوية واللّغوية بين اللّغات الهندو-أوروبية، قذفَ باللّغة الفارسيّة إلى واجهة الدّراسات الشّرقية البريطانية بترجماته من الفارسية في سبعينيات القرن الثامن عشر، مثيرًا الإعجابَ على امتداد أوروبة بجمال الشّعر الفارسيّ (انظر الفصل ١٤). وبعد تسلُّم عملٍ في مدينة كلكتّه، حيث أراد إكمالَ عِلْمه باللّغات «الشرقية»، وجد جونز «آثارًا عربيّةً أو فارسية كثيرةً جدًّا يمكن أن يقرأها إلى حدّ أنّ وقتَ فراغي كلّه في الصّباح لا يكفي لواحدٍ من ألفٍ من القراءة»، «التي أراد أن ينجزها. وبين الآثار الفارسية التي أُدرجت في مُذكِّرة جونز تحت عنوان «ترتيبُ القراءات الفارسيّة»، يظهر «مثنويّ» الرّوميّ في المنزلة الثامنة. وفي رسالةٍ كُتبت إلى ريتشارد جونسون Richard Johnson في الثامن من آذار عام ١٧٨٧ م(؟)، يشير

جونسون إلى أنّه سيكون لديه حالًا فراغٌ لقراءة «المثنويّ» ويطلب استعارةَ نسخةِ جونسون. وهذه النّسخة من المثنويّ، أو نسخةٌ أخرى آلت فيما بعد إلى مِلْكية جونز، تشتمل على الملاحظات الآتية مكتوبةً في الهامش:

ربّما لم يصنِّف إنسانٌ كتابًا في غاية الرّوعة كالمثنويّ. وهو يمتلئ بالأشياء الجميلة والأشياء القبيحة، على حدّ سواءٍ في العظمة؛ مع فُحشٍ فاضح وحكايات أخلاقية نقية؛ مع لطائفَ شعرية رائعة، ومضموناتٍ صِبْيانية صريحة؛ مع فطنةٍ ومُزاحٍ، ممزوجَيْنِ بنِكاتٍ باردة؛ مع سخريةٍ من الأديان الرّسمية كلّها، ومَسْحِة ورَعٍ متسامٍ؛ إنّه شبيهٌ بريف برّي في إقليمٍ جميل مغطّى بأزهار أَرِجة، وبرائحة البهائم. ولستُ أعرف كاتبًا يمكن المولويَّ أن يشبَّه به بحقّ، إلّا چوسر Chaucer أو شكسبير[1].

وفي فهرسٍ للكُتب الأكثر نفاسةً في اللّغة الفارسية، يذكر جونز وجودَ نسختين على الأقلّ للمثنوي معروفتين عنده في أوروبة، واحدةٌ في مكتبة أكسفورد وواحدةٌ في أيدٍ خاصّة. وتعرِّفُ مؤلَّفاتُ السّير وليم جونز (لندن، ١٨٠٧م) المثنويَّ على النحو الآتي:

عمَلٌ شعريّ يُسمّى المثنويّ، يعالج موضوعاتٍ كثيرة، في ميادين الدّين والتّاريخ والأخلاق والسياسة؛ نظَمَه جلالُ الدّين، المشهورُ بـ «الرّوميّ» - وهذه المنظومةُ مثيرةٌ جدًّا للإعجاب في اللّغة الفارسية، وهي تستحقّ حقًّا الإعجابَ (٥: ٣٢٤-٥).

أصبح كتابُ جونز «قواعدُ اللّغة الفارسيّة Grammar of the Persian Language» (١٧٧١م) المتْنَ الرّئيس لطُلّاب اللّغة الفارسية في إنكلترة. وقد وجد إدوارد فيتزجرالد Edward FitzGerald (١٨٠٩-٨٣م)، الذي كان يقرأ هذه القواعدَ في شتاء

عام ١٨٥٣-١٨٥٤م، أنّه ممتعٌ وحافلٌ بالذّوق الشعريّ إلى حدّ أنّه اعترفَ بـ «نوعٍ من العشق إزاءه». وقد تضمّنت قواعدُ جونز ذكرًا سريعًا لـ «مثنوي جلال الدّين المتاز» ثم إنّه في طبعاتٍ لاحقة، حقّقها الأبُ صموئيل لي Samuel Lee (الطّبعة التاسعة، لندن، ١٨٢٨م)، يجد المرءُ ذِكْرًا للبيت الأوّل من «المثنويّ» لمولانا الرّوميّ، في صورة مثالٍ عروضيّ، مصحوبًا بترجمةٍ مختصرةٍ له بالإنكليزية (لعلّ لي Lee قد أضافها):

Hear from the reed when it tells a tale;
And of separations it laments.

أي:

استمعْ للنّاي كيف يقصُّ حكايتَه إنّـه يشـكو آلامَ الفِـراق

[٥٣٠] في منتصف القرن التّاسع عشر، وبرغم أنّ ديوانَ حافظ في إنكلترة وگُلسْتان سعدي في الهند البريطانية تمتّعا بشهرةٍ كبيرة، بدأ طُلّابُ اللّغة الفارسية أيضًا يقرؤون أجزاءً من «مثنوي» الرّوميّ. وكان إدوارد بايلز كاول Edward Byles Cowell (١٨٢٦-١٩٠٣م)، وهو ابنٌ لمخمِّر جعةٍ من أهل Ipswich أثبتَ أنّه لغويٌّ متألّق في المدرسة، قد درسَ الفارسيّةَ في سنّ السادسة عشرة على الرائد و.ب.هكلي W.B. Hockley في الجيش الهنديّ، الذي استعان به إدوارد فيتزجرالد أيضًا في اللّغة الفارسية. وبرغم أنّ كاول واصلَ حتّى أصبحَ أستاذًا (Professor) للسنسكريتية في كيمبرج، حافظَ على اهتمامٍ فعّالٍ بالفارسيّة وكان على الحقيقة مسؤولًا عن المقرَّر التعليميّ في تلك اللّغة. وأوصى كاول طُلّابه بقراءة المثنويّ، جاعِلًا إيّاه جزءًا من الاختبارات للنّابغة اللغويّ إدوارد هنري بالمر Edward Henry Palmer(١٨٤٠-٨٣م) في عام ١٨٦٧م (AOE 127-8). وفيما بعْدُ أدخلَ بالمر عددًا من الدّراسات حولَ الرّوميّ التي

كان قد أعدّها في التهيئة لامتحاناته في كتابه «أغنيةُ النّاي ومقاطعُ أُخَر Song of the Reed and Other Pieces» (لندن: Trübner، ١٨٧٧م).

وابتغاءَ الحصول على وظيفةٍ في الهند، اشترط الجيشُ البريطانيّ في تلك الآونة اجتيازَ امتحانٍ في اللّغة الفارسية، ونجد ضُبّاطًا ورجالَ إدارة استعمارية بريطانيين كثيرين من المقيمين في الهند أو في أجزاء أخرى من الإمبراطورية يواصلون دراسةَ اللّغات الفارسية وترجمتها ـ الكولونيل ولبرفورس كلارك Wilber Force Clark والرائد ج. سيتفنسون J.Stephenson و دام جيرترود بل Dame Gertrude Bell. كذلك درسَ إي. جي. براون E.G.Browne، المتبحِّرُ الأكثر شهرةً في الأدب الفارسيّ، مثنويّ الرّوميّ وديوانَ حافظ في الإعداد لامتحان درجة الشَّرف في اللّغة في جامعة كيمبرج language Tripos exam في صيف عام ١٨٨٤م. وقد جمع كاول على أقلّ تقديرٍ مخطوطتين لديوان الرّوميّ، وُفِّرتا فيما بعْدُ لبراون ونيكلسون من أجل بحوثهما (في شأن كاول وبالمر، انظر أيضًا «الرّوميّ في العالَم المتحدِّث بالإنكليزية» في الفصل ١٤).

طبعاتُ آثار الرّوميّ والدّراسات حوله:

أظهرَ إدوارد گرانفل براون Edward Granville Browne (١٨٦٢-١٩٢٦م)، أستاذُ اللّغة الفارسيّة في جامعة كيمبرج اهتمامًا قويًّا جدًّا بفِكْر ما وراء الطبيعة عند الإيرانيين، وقد دفعه إلى ذلك في البدء وصْفُ الحرَكة البابيّة Babi movement في كتاب كُمت دو گوبينو Comte de Gobineau المسمّى «أديانُ آسية الوسطى وفلسفاتُها:

Les Religions et les philosophies dans l'Asie Centrale (1865).

وإضافةً إلى حماسته المتعاطفة مع المذهبَين البابيّ والبهائيّ ومع الثورة الدستورية

الفارسيّة في الفترة الممتدّة من عام ١٩٠٦ إلى عام ١٩١١م، يُعْرَف براون برائعتِه ذاتِ المجلَّدات الأربع، «تاريخ الأدب في إيران A Literary History of Persia» (كيمبرج: مطبعة جامعة كيمبرج، ١٩٠٢، ١٩٠٦، ١٩٢٠، ١٩٢٤م)، التي تقدِّم مقتطفاتٍ كبيرة في ترجماتٍ إنكليزية للشّعر والنّثر الفارسيّين، وبرغم أنّها أصبحت قديمةً نسبيًّا، تظلّ حتّى اليوم أفضلَ روايةٍ متواصلةٍ متوافرةٍ للتاريخ الفكريّ لإيران في اللّغة الإنكليزية. ويقول براون في شأن الرّوميّ: «هو يقينًا الشّاعرُ الصّوفيُّ الأشهرُ الذي أنتجته فارس، أمّا مَثْنَويُّ العِرْفانيّ فيستحقّ أن يُصنَّف بين المنظومات الشّعرية العظيمة على تطاول الزمان» (BLH 2:515). ويتضمّن تاريخُ حياة الرّوميّ المختصَرُ لبراون التفاصيلَ الصحيحة عمومًا، برغم أنّه اعتقد أنّ شمسًا قُتِل في شَغْبٍ وقع في قُونِية بصُحبة ابن الرّوميّ الأكبر. أراد براون أن يصدّق الأفلاكيَّ، الذي ألّف كتابَه بعد مضيّ خمسة وأربعين عامًا فقط على وفاة الرّوميّ بتوصيةٍ من حفيد الرّوميّ، لكنّه برغم ذلك أدرك أنّ الأفلاكيّ [٥٣١] يُثبت مطالبَ كثيرةً «لا يمكن تصديقُها أبدًا»، ورِوايتُه «يفسدُها غيرُ قليلٍ من تناقضاتٍ تاريخية وتضادّاتٍ أُخَر» (BLH 2:519).

ويقدِّم براون ترجمةً للمقدِّمة النّثْرية للكتاب الأوّل من المثنويّ، الذي وصفَه الرّوميّ بأنّه «أصولُ أصولِ أصولِ الدّين»، وكذلك ترجمَتَه الشّعرية، بأسلوبٍ فيكتوريّ عالٍ، لقِصّة الوزير اليهوديّ في المثنويّ (BLH 2:519 -20). ويمكن القولُ أخيرًا، في أيّة حال، إنّ رعايةَ براون مسارَ رينولد ألين نيكلسون، الذي يجب أن يُعَدَّ، مع بديع الزّمان فروزانفر، أكبرَ عالِـمٍ متخصّصٍ في الرّوميّ في القرن العشرين، ثبتَ أنّها أكثرُ أهميةً من بحوث براون ودراساته الخاصّة في هذا الشأن.

وفي مقدّمة طبعة نيكلسون المحقَّقة للمثنويّ، نجده يعزو إلى براون، بكلماتٍ ليست كثيرةً جدًّا، أنّه أوحى له أن يباشرَ مشروعَ تحقيق المثنويّ وترجمته إلى الإنكليزية، وذلك بقراءته معه «القرآنَ الفارسيَّ» [يريد المثنويّ] ومساعدتِه على تذوّقه وفَهْمِه.

رينولد ألين نيكلسون:

خلافًا لكثيرٍ من المستشرقين البريطانيين المتوهّجين بعواطف تميل إلى السّياسة والاستكشاف، انحدر ر.أ. نيكلسون R.A. Nicholson (١٨٦٨-١٩٤٥م) من عائلة عُلماءَ وباحثين (فجَدُّه، وهو من أتباع الفيلسوف السُّوَيديّ سويدنبيرغ Swedenborg، كان عالمًا بالتوراة) وكان يؤثِر كثيرًا، عندما لا يلعب الگولف، أن يجلس في مكتبه مع كُتبه. وفي سنيّ دراسته الفارسيّةَ والعربيّةَ كلِّها، لم يزر نيكلسون أبدًا الشرقَ الأوسط، ولم يتعلّم التحدّثَ باللّغات التي كانت آدابُها موضوعَ دراسته، برغم أنّه كان يستطيع أن يقرأ آثارَها ويفسّرها أفضلَ من معظم المتحدِّثين الأصليّين بها. وبعد أن فقدَ نيكلسون الاهتمامَ بتخصُّصه الأوّل، الكلاسيكيّات [أدب الإغريق والرّومان]، تحوّل إلى العربيّة والفارسيّة، مجتازًا امتحانَ درجة الشّرف في جامعة كيمبرج للّغات الهندية في عام ١٨٩٢م، فأصبح عضوًا في ترينيتي كولج Trinity College، في كيمبرج، وأخيرًا محاضِرًا في اللّغة الفارسية، وهي وظيفةٌ شغلَها منذ عام ١٩٠٢م حتّى وفاة إي.جي براون في عام ١٩٢٦م، وفي هذا التاريخ أصبح نيكلسون أستاذَ اللّغة العربية لكرسيّ السّير توماس آدمز (١٩٢٦-١٩٣٣م).

وعلى امتداد سيرةٍ متميّزة في النّشر العِلْميّ، أظهرت دراساتُ نيكلسون وترجماتُه

الكثيرةُ للشِّعر الفارسيّ والشِّعر العربيّ، ولرسائل التصوّف وعقائده، المدى الكبيرَ الذي كانت فيه الفلسفةُ الإسلامية مدينةً للأفلاطونية الحديثة Neoplatonism. أمّا مراسلاتُ نيكلسون مع السّير محمّد إقبال، النَّصير المستقبليّ لدولة باكستان، الذي درسَ لأمدٍ قصير في كيمبرج، فقد ساعدت على نحوٍ ما في صياغة تفكير محمّد إقبال وبذلك أسهمت في تطوّر الفلسفة الإسلامية الحديثة.

ومهما يكن، فإنّ الحبيبَ الأوّل والأكبرَ لنيكلسون، وليس هذا مدهشًا فيما يتّصل بمزاجه التأمّليّ، كان جلالَ الدّين الرّوميّ. ففي سِنّ الثلاثين، نشَرَ نيكلسون كتابَه «**غزليات مختارة من ديوان شمس تبريز** Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz» (كيمبرج: مطبعة جامعة كيمبرج، ١٨٩٨م)، الذي قدّم أولَ طبعةٍ محقَّقة لمجموعةٍ من غزليّات الرّوميّ، مع ترجمةٍ إنكليزية مقابلة ومقدِّمةٍ وحواشٍ مطوّلة. وهذا الكتابُ، الذي أُعيدت طباعتُه في عام ١٩٥٢م وجُعِل في المتناوَل في كتابٍ ورقيّ الغلاف في عام ١٩٧٧م، يواصِلُ دعْمَ طُلّاب [٥٣٢] الأدب الفارسيّ وطُلّاب التصوّف التّواقين إلى قراءة الرّوميّ في الأصل. ومهما يكن، فإنّ هذا الكتاب ينبغي أن يُستعمَل بحذرٍ شديد، لأنّ طبعةَ فروزانفر المحقَّقة للدِّيوان (انظر بعْدُ) ترفض سبعًا من الغزليّات الخمسين التي وجدَ نيكلسون أنّها منسوبة إلى الرّوميّ في تقليد المخطوطات، لأنّها غيرُ صحيحة النِّسبة إلى الرّوميّ. وأيُّ ناشرٍ يفكِّر في إعادة طباعةِ هذا العمل عليه أن يضيف تعليقًا على حقيقة أنّ هذه الغزليّات (أعني ذواتَ الأرقام ٤، ٨، ١٢، ١٧، ٣١، ٣٣، ٤٤) لم يَعُدْ متصوَّرًا أن تصدر عن قلم الرّوميّ.

وبرغم أنّ ترجمات لنيكلسون من الشّعر الفارسيّ والعربيّ لم تهرم على نحوٍ واضح

تمامًا، عدّها كثيرون في إنكلترة في عصر إدوارد، ومنهم أستاذُه براون، جميلةً تمامًا.

أمّا التّرجماتُ النّثريةُ لنيكلسون فليست قديمةَ العهد كترجماته الشعرية، وفي مقالٍ صادرٍ في عام ١٩٢٤م في الملحق المئويّ لمجلّة الجمعية الملكيّة الآسيوية Journal of the Royal Asiatic Society، عرّف نيكلسون لأوّل مرة للغربيّين كتابَ «فيه مافيه» للرّوميّ (ولم يكن هذا الكتابُ متاحًا حتّى ذلك الوقت إلّا مخطوطًا، لأنّ النصَّ الفارسيّ لم يكن قد نُشِر في ذلك الوقت). وقد نَشَر فيما بعْدُ نماذجَ قصيرةً من هذا العمل مترجَمةً، مُوحِيًا لتلميذه آ.ج. آربري فكرةَ إعداد ترجمةٍ كاملة.

وكان أكبرُ عملٍ لنيكلسون تحقيقَ مثنويّ الرّوميّ وترجمتَه وشرْحَه. وعند نيكلسون أنّ المثنويّ:

> **يُظهِرُ على نحوٍ أكمل من ديوان شمس تَبريز المدى المدهشَ لعبقرية جلال الدّين الشّعرية. وتبلغُ غزليّاتُه أعلى القِمَم التي يستطيع شِعْرٌ ألهمتْه المشاهدةُ والوجْدُ أن يصل إليها، وهذه الغزليّات وحْدَها كانت قد جعلتْه أميرَ شعراء التصوّف غيرَ المنازَع. لكنّها تتنقّل في عالم ناءٍ عن التجربة العادية، غيرِ مفتوحٍ إلّا لـ «أهْلِ الشُّهود»، أما المثنويُّ فيُعنى في المقام الأوّل بمسائل وتأمّلاتٍ تتعلّق بسيرورة الحياة وفائدتها ومعناها (AOE 221).**

وغريبٌ تمامًا أنّ نيكلسون لم يستطع البتّةَ أن يتذوّق أسلوبَ القرآن ولغتَه، وفي وقتٍ مبكّر في دراساته يتحدّث على النحو نفسه عن تعاليم جلال الدّين الرّوميّ قائلًا إنها «تمثيليّةٌ [تستعملُ التّمثيلَ كثيرًا]، متنقّلةٌ من موضوعٍ إلى موضوع، مُمِلّةٌ، مُبهمةٌ في كثير من الأحيان، مقارنةً بالطبيعة «المنظّمة والدّقيقة والواضحة» لِفِكْر الغزاليّ.(٢)

وبرغم ذلك وجدَ نيكلسون الرّوميَّ أكثر عمقًا من الغزاليّ، وأجدرَ بالتّفضيل

[هكذا رأى] من القرآن، برغم أنّ المثنويّ أُلّف في تفسير المعنى الباطنيّ للقرآن:

هذا الحديثُ المتشعّب جدًّا يقدِّم التّعليمَ والتّسليةَ للطالبين جميعًا. وقليلون هم الذين يُعنَون بقراءته من أوّله إلى آخره؛ لكنّ كلَّ إنسان يمكن أن يجد فيه شيئًا يلائم ذوقَه، من نظريات الفلسفة الصّوفية العميقة والمبهَمة إلى حكاياتٍ من نوعٍ معيَّن تُحكى بأوضح التّعبيرات الممكنة. (AOE 221-2).

ولأنّ نيكلسون لم يكن راضيًا بأن يعمل فقط من خلال طبعات المثنويّ المتاحة والشّروح التركية الموجودة، بدأ بتحقيق أبياتِ المنظومة التي تتجاوز خمسة وعشرين ألفًا معتمِدًا في التّحقيق مجموعةً من مخطوطات القرون الوسطى وبدايات العصر الحديث. ولم يألُ نيكلسون جهدًا في هذه المهمّة؛ فبعد أن قرّر [٥٣٣] ترجمةَ الأبيات الدّاعِرة إلى اللّغة اللّاتينية، درسَ آثارَ جوفنال وبيرسيوس Juvenal and Persius لكي يتقنَ التّعبيرَ الشعريّ البذيء الحقيقيَّ في اللّغة اللّاتينية (AOE 223). وقد استنفدت المهمّةُ ثمانيةَ مجلّدات وخمسَ عشرةَ سنةً، من عام ١٩٢٥ إلى عام ١٩٤٠م، واستنزفت أيضًا قوّةَ البصَر من عيني نيكلسون. لكنّ المحصِّلة كانت طبعةً محقّقةً ممتازةً للنصّ الفارسيّ، وترجمةً كاملةً، مكمَّلةً بتعليقاتٍ مفصَّلة وشرْحٍ أُريدَ منهما تسهيلُ الدّراسة العِلْمية للنصّ، خاصّةً عرفانَ الرّوميّ. وتنطوي التعليقاتُ على إشاراتٍ إلى عقائد وشعراء صوفية أسبق عهدًا، مقدِّمةً معلوماتٍ صحيحة عن الجذور التاريخية للتصوّف تساعد على فهم إشارات الرّوميّ.

وقبل أن يُكمَلَ هذا المشروعُ العلميُّ، لخّص نيكلسون نتائجَ جهوده في المثنويّ في مجموعة تقلّ عن مئتي صفحة قُصِد فيها القرّاءُ العاديّون. فقدّم كتابَه «الحكاياتُ ذاتُ

المغزى الصوفيّ، اختياراتٌ من مثنويّ جلال الدّين الرّوميّ:

The Tales of Mystic Meaning, Being Selcetions from the Mathnawi of Jalal-ud-Din Rumi (London: Chapman and Hall; New York: Frederic Stokes, 1931)

واحدةً وخمسين من القِصَص المختارة مع مقدِّمة أوضح فيها نيكلسون شيئًا من تشعّبات المثنويّ وطبيعة تعاليم الرّوميّ.

وقد قصد نيكلسون إلى أن يقدّم روايةً موثوقةً لحياة الرّوميّ، لكنّه لم يعش لكي يحقّق هذا المبتغى. وقد جمع اختيارًا من الغزَليّات والنثر «موضِحًا لعقيدة التصوّف وتجربته كما صوّرها أعظمُ الشّعراء الصوفيين الإيرانيين، جلال الدّين الرّوميّ»، ظهرَ بعد وفاته، بتحقيق تلميذ نيكلسون سابقًا، آرثر جون آربري A.J.Arberry (انظر بعدُ)، بعنوان: «**الرّوميُّ: شاعِرًا وعارفًا**

Rumi: Poet and Mystic (London: Allen and Unwin, 1950).

وقد أعادت دارُ نشْر أَنْوِن Unwin طباعةَ هذا الكتاب ستّ مرّات في سبعينيات القرن العشرين ووفّرت دارُ نشْر ونوورلد Oneworld الكتابَ منذ عام ١٩٩٥م. وقد واصل هذا الكتابُ إلهامَ أجيالٍ كثيرة من القرّاء بترجماته الدقيقة (انظر الفصل ١٤، فيما بعْدُ).

نَشّطَ وقْفُ نيكلسون عمَلَ حياته للرّوميّ اهتمامَ علماء وهواة آخرين كثيرين، وتظلّ طبعتُه الفارسيّةُ لنصّ المثنويّ المتْنَ الأكثر قراءةً ورجوعًا إليه لهذه المنظومة ليس فقط في الغرب، بل أيضًا في الهند وفي إيران نفسِها، برغم أنّ العلماء يرغبون اليومَ بالرجوع إلى الطّبعتين الأكثر ضبطًا لاستعلامي وگلبينارلي. وبرغم تعدّد شروح المثنويّ الأحدث عهدًا في إيران وتركية، تُرجِم شرْحُ نيكلسون إلى الفارسية وعُلّق عليه بقلم حسن لاهوتي مع مقدّمة لجلال الدّين آشتياني (طهران: علمى وفرهنگى،

١٣٧٤هـ.ش/ ١٩٩٥). وهذه الترجمةُ الممتازةُ، التي فازت بجائزةِ أفضل ترجمةٍ أدبية في إيران لعام ١٩٩٥م، ظهرت أيضًا في طبعة ثانية (١٣٧٨هـ.ش/ ١٩٩٩م). ويتابعُ معظمُ الكُتّاب والمترجمين طبعةَ نيكلسون في الاستشهاد بأبياتٍ من المثنويّ.

وعندما توفّي نيكلسون، نظَمَ بديعُ الزّمان فروزانفر، الذي ربّما فاق فيما بعد نيكلسون بوصفه دارسَ الرّوميّ الأغزر إنتاجًا في القرن العشرين، مرثيةً طويلة بالنَّظْمِ الفارسي إجلالًا له.

آرثر جون آربري:

فقَدَ إي.جي. آربري A.J. Arberry (١٩٠٥–٦٩م)، المولودُ في عائلةٍ مسيحية فقيرة ومتديّنة، إيمانَه إلى حدّ كبير نتيجةً لقراءته أعمالَ جورج برنارد شو. ومهما يكن، فإنّ آربري، الذي تغيّر [٥٣٤] بسبب تعرّفه التصوّفَ الإسلاميّ، استأنف ممارسةَ المسيحية على نحوٍ نشط مدركًا بفضل ما تعلّمه من الرّوميّ يقينًا أنّ «اليهوديَّ والمسْلِمَ والهندوسيَّ والبوذيَّ والزَّرَدَشْتيّ - كلَّ أنواع النّاس وطبقاتهم» نُوِّروا وينوَّرون بنور الحقّ، «الواحِد الأحَد»، الذي نورُه، كما يوضح القرآنُ، ليس شرقيًّا ولا غربيًّا (MPR 2:xiii-xiv). لقي آربري نيكلسون وبدأ الدراسةَ عليه في كيمبرج في عام ١٩٢٧م، بعد إكماله الامتحاناتِ في اللّغة اليونانيّة والرومانيّة Classics، وإذْكان يفكّر مليًّا في سِيرته العمليّة في آخر حياته، وصف لقاءَه نيكلسون بأنّه نقطةُ انعطافٍ في حياته. واصلَ آربري دراستَه ليحصل على الدكتوراه في عام ١٩٣٦م، وبعد مهمّات قضاها في تدريس اللّغات اليونانيّة والرّومانيّة في القاهرة وأمينَ مكتبةٍ في المكتب الهندي India Office وأستاذًا للّغة الفارسيّة في جامعة لندن، عاد إلى كيمبرج ليتولّى كرسيَّ السِّير توماس آدمز

لتدريس العربيّة بعد وفاة نيكلسون، وهي وظيفةٌ شغلَها حتّى وفاته في عام ١٩٦٩م.

كذلك ألّفَ آربري الغزيرُ الإنتاج، وهو المترجِمُ للقرآن ولآثارٍ كثيرة من الفارسية والعربية إلى الإنكليزية والمحقِّقُ للمخطوطات، مقدِّماتٍ عامّة للتصوّف وآداب الشّرق الأوسط وكذلك كتابَيْنِ في تاريخ المستشرقين البريطانيين. أعدّ آربري لكي يعثرَ على موضوعٍ متماسك من موضوعات الدّرْس، على غرار عمل أستاذه نيكلسون الشّامل في الرّوميّ، فيسهمَ في فهمنا الرّوميَّ مع تقدّم حياته بعددٍ من التّرجمات العِلْمية. وقد أخذ آربري إشارةً من رواج ترجمة فيتزجرالد للخيّام، فانتخبَ في البدء اختيارًا من الرّباعيات الموجودة في ديوان شمس (برغم أنّه لا يمكن هذه الرباعياتِ كلَّها أن تُعدّ منظوماتٍ صحيحةَ النّسبة إلى الرّوميّ)، وترجَمه إلى نَظْمٍ إنكليزيّ بعنوان «رُباعيّات جَلال الدّين الرّوميّ

Rubaciyat of Jalal uL-Din Rumi (London: Emery Walker,1949).

ثمّ ترجمَ بعد ذلك مجموعةَ أحاديث الرّوميّ المهمّة، «فيه مافيه» بعنوان:

Discourses of Rumi (London: John Murray, 1961),

وقد أعيد طبعه عدّة مرات.

كان آربري في أواخر حياته يؤمِّل أن ينشرَ دراسةً كاملة لحياة الرّوميّ وآثاره وتعاليمه، ومن ذلك «تحليلٌ موسَّعٌ لمحتويات المثنويّ وأسلوبه وعقائده» (ATM 18). ولم يُقيَّض له أن يعيش ليكمِل هذه المهمّة، لكنه قدّم إسهاماتٍ إضافية كثيرة لنَشْر العِلْم في شأن الرّوميّ، تظلّ جميعًا مهمّةً جدًّا.

ومن أجل الجمهور العامّ، أعدّ آربري مئتي قِصّة من القِصَص التي رواها الرّوميّ بعنوان: «حكايات من المثنويّ Tales from the Masnavi» و«حكايات أخرى من

المثنويّ More Tales from the Masnavi، (لندن: ألّين وأنْوِن Allen and Unwin ١٩٦١م، تِباعًا)، وتتضمّن أولى المجموعتين مخطَّطًا تمهيديًا في شأن خَلْفيّةِ رائعة الرّوميّ [المثنويّ] وطبيعته. وقد وصف آربري منهجَه بأنّه «يضع الأبياتَ الشّعرية المنظومة على طريقة المثنويّ في نَثْرٍ إيقاعيّ إنكليزيّ»، أضيفت إليه تعليقاتٌ مختصرة. إحدى القِصَص المقدَّمة في الكتاب الأوّل، «الملِكُ اليهوديّ والنّصارى»، أحدثت اعتراضًا من جانب قُرّاء مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية والمَحْرَقة التي يقال إنّ اليهود تعرّضوا لها في ألمانية، الذين عَدّوا القِصّة معاديةً للسّاميّة ووجدوها مثيرةً للاشمئزاز سواءٌ أكان العارفُ الرّوميّ هو الذي نظَمَها أم أعاد آربري روايتَها. ويعترف آربري في المدخل إلى الكتاب الثاني بأنه لم يكن يتوقّع مثْلَ هذا الانتقاد ويعتذر عن إخفاقه في أَخْذ مِثْل هذه الحساسيات في الحسبان. ويُوضِح أنّ [٥٣٥] الرّوميّ، الذي تقبّلَ الأنبياءَ اليهود بإخلاصٍ، لا يقصِدُ أبدًا النّيلَ من الدّيانة اليهودية نفسِها، لكنّه كثيرًا ما انتقدَ صُوَرَ عَجْز المؤمنين ـ المسيحيّين والمسلمين، وكذلك اليهود ـ عن التّصوّف وفق ما تمليه عليهم دياناتُهم الخاصة. ويواصِلُ ليشير إلى أنّ الرّوميّ رأى الأعمالَ كلَّها، أعمالَ الخير وأعمالَ الشّرّ، جزءًا من مراد الله [سبحانه]، ظاهرةً شرًّا فقط بسبب نظرتِنا المحدودة إلى الوجود. ومع هذا الاعتذار، أشار آربري إلى أنّ قصّةً كهذه، «قصّة قول بلال: أَحَد أَحَد»، كانت موجودةً في الكتاب الثاني، لكنّه عرَضَ هذا السؤال: «كيف يمكن إنسانًا لديه هذه المحبّةُ الشّاملةُ أن يُنسَب إليه دافعٌ وضيعٌ جدًّا من قَبيل معاداة السّاميّة؟».

كان آربري يؤمّل أن يواصلَ العملَ في المثنويّ بكتابٍ ثالث في هذه السلسلة، عاكِسًا النظرةَ التي كان نيكلسون قد أيّدها قبلُ، التي تذهب إلى أنّ حكايات المثنويّ

تجذب إليها اهتمامَ القارئ وأنّ قراءة المثنويّ كلّه تميل إلى تشتيت ذهن القارئ بسبب استطراداته. وبعد تقديم الحكايات المثيَرِ الأكثر إثارةً، أَمَّل آربري أن يقدِّم ترجماتٍ من «المقاطع التعليميّة التي تتناثر بين هذه الحكايات وكثيرًا ما تفصلُ بينها». وإنّ ترتيبًا منهجيًّا لمثل هذه المقاطع سيجعل «عقيدةَ الرّوميّ الكلاميّةَ [نسبةً إلى عِلْم الكلام] والصّوفيّةَ شارحة لذاتها ويصبحُ الدَّورُ الذي تؤدّيه الحكاياتُ في «إيضاح تلك العقيدة المعقَّدة والغامضة نسبيًّا» واضحًا. ومهما يكن، فإنّ آربري لم يرتّب لإكمالِ هذه الخِطّة؛ وبدلًا من ذلك قدّم فيما بعْدُ اختيارًا مطوَّلًا من أحاديث بهاء الدّين ولَد، التي أدخلَها في كتابٍ للنصوص المرجعيّة عنوانُه «مظاهرُ الحضارة الإسلامية كما صوّرتها المتونُ الأصلية:
Aspects of Islamic Civilization as depicted in the Original Texts (New York: A.S. Barnes; London: Allen and Unwin, 1964),
وقد طُبع هذا الكتابُ مرّاتٍ كثيرة. ولم يحاول أحَدٌ حتّى الآنَ إعدادَ ترجمةٍ كاملة إلى الإنكليزية لـ «معارف» بهاء الدّين، برغم أنّ مؤلِّف هذا الكتاب وضعَ هذا المشروعَ نصْبَ عينيه.

في عام ١٩٦٣م، صمّم إحسان يارشاطر، الذي كان عندئذٍ أستاذَ اللّغة الفارسيّة في جامعة كولومبيا ورئيسَ تحرير سلسلة التّراث الفارسيّ (وهو الآنَ رئيسُ تحرير دائرة المعارف الإيرانية الرائعة Encyclopaedia Iranica)، على توفير اختياراتٍ إضافية من «ديوان شمس تَبريز» للقُرّاء الإنكليز. وإذ كان يارشاطر يلاحظ أنّ مجموعة غزليّات الرّوميّ تتضمّن «بعضَ الأشعارِ الأكثر إلهامًا على الإطلاق في اللّغة الفارسية»، الفذّةِ في «العُمق الشّفّاف وغزارة الشّعور»، لاحظ أنّ الدّيوان ظلّ برغم ذلك غيرَ مترجَمٍ على نطاق واسعٍ في الإنكليزية، مستثنىً من ذلك الغزليّاتُ الخمسون التي نشَرَها نيكلسون قبْلَ أكثر من ستّين عامًا. ولهذا السّبب دعا يارشاطر آربري، الذي عدّه «الاختيارَ البارز»

بسبب معرفته للأدب الفارسيّ، وخبرته الواسعة في التّرجمة، و«علاقاته الشّخصية بالفِكْر الصوفيّ لهذا الشّاعر»، ليتولّى هذه «المهمّةَ الأكثر صعوبةً»، (MPR 2: vii).

وفي مقدورنا أن نَعُدّ الكتابَيْنِ الناتجين، «غزليّاتٌ صوفيّة للرّوميّ»

Mystical Poems of Rumi (London: Allen and Unwin; Chicago: University of Chicago Press, 1968; reprint 1972)

و«غزليّاتٌ صوفيّة للرّوميّ ٢»

Mystical Poems of Rumi, 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1979; reprint, 1991),

اللذين يقدّمانِ ترجماتٍ نثرية دقيقة لأربع مئة غزلية، الإسهامُ الأكثر أهميةً لآربري في نَشْر شعر الرّوميّ وفكره في الغرب. وبرغم أنّ آربري لم يعش ليرى [٥٣٦] نَشْرَ الكتاب الثاني، الذي علّق عليه وأعدّه للنشر الأستاذُ حسن جوادي (أحدُ أساتذتي في جامعة بركلي)، ترك الرّجلُ تأثيرًا دائمًا في الجيل الحاليّ من المترجِمين؛ ومَنْ يعرفون الفارسيّةَ ومن لا يعرفونها يعتمدون جزئيًا، على الأقلّ، على ترجماتِه الحرفيّة للغزليّات المختارة من ديوان شمس ابتغاءَ الحصول على معنى ما كتبه الرّوميّ.

كان آربري مفكّرًا جماهيريًا، معروفًا جيّدًا في العالَم الأنكلو-أمريكيّ. وعندما وافته المنيّةُ في عام ١٩٦٩م، ظهرت مقالاتُ نَعْيٍ له في ملحق التّايمز الأدبي (٢٩ آب)، وفي صحيفة Books Abroad (صيف عام ١٩٦٩م)، وفي the Spectator (٢ تشرين الأوّل)، وفي مُراجعة الكُتب في النيويورك تايمز New York Times Book Review (٥ تشرين الأول) وفي the Christian Century (٣ كانون الأوّل). وفي شأن المزيد عن ترجماته، انظر الفصل ١٤.

دراساتٌ لفلسفة الرّوميّ:

برغم أنّ تعاليم الرّوميّ انتقلت من جيل إلى جيل داخلَ الطّريقة المولويّة في البلاد العثمانية حتى إغلاق الزّوايا الصّوفيّة تحتَ حكم أتاتورك، ركّزت طريقةُ الانتقال من شيخٍ إلى مُريدٍ طبعًا على تحقيق تعاليم الرّوميّ في التّجربة الفردية والشخصية لكُمَّل المريدين، وليس على فَهْم الرّوميّ مفكّرًا فلسفيًّا. وفي الهند والبلاد العربية، مثلما رأينا، كُتبت شروحٌ كثيرة للمثنويّ، لكنّ معظمَ هذه الشّروح يتقدّم بيتًا بيتًا بهدف تحليلِ المعنى، وتفسيرِه بمنطق فلسفة ابن عربيّ. قليلٌ من شُروح القرون الوسطى يحاول تصنيفَ تعاليم الرّوميّ وتنظيمها.

أمّا محاولةُ شَرْح تعاليم الرّوميّ وفقًا للمنهجية العِلْمية الحديثة فيمكن القولُ إنّها بدأت بعمَلِ العالمِ الهنديّ الكبير بالأدب الفارسيّ شِبْلي النّعماني (١٨٥٧-١٩١٦م). فإضافةً إلى كتابه «تاريخ الأدب الفارسيّ»، كتب دراسةً عن حياة الرّوميّ في عام ١٩٠٩م بعنوان: «سوانح مولانا الرّوميّ» (انظر الفصل ١١)، وفيها قدّم جهدًا مختصرًا لجَمْع محتويات المثنويّ تحتَ مقولات فلسفية ودينية. وقدّم نيكلسون كذلك جهدًا تمهيديًا في هذا الاتجاه بجَمْع غزليّات متفاوتة للرّوميّ تحت عنوانات فلسفية في كتابه «غزليّات مختارة من الدّيوان Selected Poems from the Divan» في عام ١٨٩٨م. ومثلما رأينا، لخّص الفيلسوفُ المسلمُ محمّد إقبال أيضًا تعاليمَ الرّوميّ في شكْلٍ حديث في عددٍ من قصائده، لكنّه بدلًا من أن يعرضَ التعاليمَ الأساسية للرّوميّ، استغلّها إقبالٌ لشَرْح فلسفته هو.

وكتبَ خليفة عبد الحكيم، وهو مسْلِمٌ هنديّ حصل على الدكتوراه من جامعة هايدلبرگ في ألمانية، متأثّرًا جزئيًّا يقينًا باهتمام إقبال بالرّوميّ، رسالتَه للدّكتوراه في عام

١٩٢٥م بعنوان: «آراء الرّوميّ في ما وراء الطبيعة The Metaphysics of Rumi»، وقد نُشِرت في صُورة كتابٍ بالإنكليزية في عام ١٩٣٣م. وفي ذلك الوقت، لم تكن طبعةُ نيكلسون المحقَّقة للمثنويّ ولا طبعةُ فروزانفر لديوان شمس متوفّرتين ولهذا السّبب كان الدّكتور عبد الحكيم [٥٣٧] مضطرًّا إلى الاعتماد على نصّ طبعات غزليات الرّوميّ الحجرية ذوات العيوب في القرن التاسع عشر. إضافةً إلى ذلك، لم يقدِّم ترجماتٍ لمعظم الأبيات المقتبسة. وبعد نَشْر نيكلسون طبعةَ المثنويّ المحقَّقة وترجمته إلى الإنكليزية، شاء عبدُ الحكيم أنْ يُعِدّ طبعةً ثانية لكتابه مقتبِسًا النصَّ الفارسيّ كما يظهر في طبعة نيكلسون، متبوعًا بترجمة نيكلسون. وقد وافتْه المنيةُ قبل أن يستطيع إكمالَ هذه المهمّة، لكنّ بشير أحمد دار تولّى هذه المهمّةَ ونشَرَ معهدُ الثقافة الإسلامية في لاهور، باكستان، عامَ ١٩٥٩م طبعةً ثانية بعد الوفاة لكتاب حكيم المعنَّن بـ

The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch.

ويحاول كتابُ «آراء الرّوميّ في ما وراء الطبيعة» أن يتتبع تاريخَ مفهومات محدّدة في القرآن والتصوّف الأوّل قبْلَ أن يأتي إلى صياغة الرّوميّ الخاصّة للمسألة. ويرى عبدُ الحكيم الرّوميَّ مفكّرًا إسلاميًّا انتقائيًّا، ويُعكَس في أعماله «التّوحيدُ السّاميّ» في القرآن؛ والفلسفاتُ الأفلاطونيّة (الإشراق) والمشّائيّة والفيثاغوريّة والأفلاطونيّة الحديثة؛ وعِلْمُ الكلام المدرسيّ؛ ونظريّةُ المعرفة عند ابن سينا؛ ومباحثُ النبوّة عند الغزاليّ؛ ووَحْدةُ الوجود عند ابن عربيّ. وباختصار، يقدِّم مثنويّ الرّوميّ «خلاصةً غيرَ منظّمة لكلّ الفِكَر الفلسفية والكلامية المطوَّرة في الإسلام» (KAH 9). ولأنّه كذلك، يدرك عبدُ الحكيم أنّ تنظيمًا للمباحث الإلهية عند الرّوميّ يسلتزم كتبًا كثيرة تكشف العناصرَ المختلفة للفِكْر والمنهجَ الذي ينسجها وفقًا له في كلٍّ متماسك. كان لديه شيءٌ أكثرُ

اعتدالًا في عقله، ويختار أن يركّز على «مسألة الشخصية، الإلهية والبشرية»، تلك «المسألة الرّئيسة» التي يتشبّث بها الرّوميّ (KAH 3). ومهما يكن، فإنّ عنوانات الفصول في الكتاب تقدِّم قائمةً لاهتمامات الرّوميّ الرئيسة كما حدّدها عبدُ الحكيم: ماهيّة الرّوح، مسألة الخَلْق، الارتقاء، العشق، الاختيار، الإنسان الكامل، بقاء الوجود الشخصي، الله، وَحْدة الوجود الصّوفية. ويدرك عبدُ الحكيم أنّ السعيّ إلى استخلاص جوهر تفكير الرّوميّ مُهِمّةٌ مجهِدة تستلزم «قدرًا كبيرًا من الصّبر». ويعبِّر تكرارًا عن غضبه على الرّوميّ (مثلما فعلَ أستاذُ حكيم، نيكلسون)، لأنّه لم ينظّم تعاليمَه بطريقةٍ مخطَّطة منظّمة (KAH 3,7,9 etc.). وفي غمرة إحباطِ عبد الحكيم، يقول عن الرّوميّ إنّه «معلّمٌ مُمِلٌّ على نحوٍ مُرعب»، و«مؤلّفٌ غيرُ منظَّم على نحوٍ مؤلم» خلافًا، مثلًا، للغزاليّ، الذي هو «منظَّمٌ ودقيقٌ وواضح»، برغم أنّه من النادر أن ينافسَ الرّوميَّ في حرارة العِشْق أو عُمق الفِكَر. وبرغم أنّ كتاب «آراء الرّوميّ في ما وراء الطبيعة» مختصَرٌ نسبيًّا، وضع الأساسَ لدراساتٍ لاحقة للمباحث الإلهية عند الرّوميّ.

وُلِد أفضل إقبال (١٩١٩-٩٤م) في لاهور، ودرسَ في كلّية الحكومة فيها ثمّ في جامعة البنجاب. وبعد تقسيم الهند، أصبح مواطنًا باكستانيًّا وعمِلَ بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٧٩م في وزارة الخارجية جزءًا من بعثات باكستان الدّيبلوماسيّة إلى إيران وعددٍ من البلدان الأخرى. ترجم أفضل إقبال أعمالًا لألبيركامو إلى الأوردية ونشَرَ كتابَين من أشعاره الأورديّة، لكنّه عندما دُعي إلى المحاضرة على الجماهير في الجامعات على امتداد العالم، لم يكن ذاك إلّا بوصفه مؤلِّفًا لأعمالٍ باللّغة الإنكليزية. وقد اشتملت هذه الأعمالُ على مباحث مثل تاريخ حركة الخلافة [٥٣٨] والإسلام الحديث، وإنشاء باكستان، والتاريخ والثقافة الإسلاميَّيْنِ، والرّوميّ طبعًا.

دراستُه الرّوميَّ، المعنَّنة بـ «حياة مولانا جلال الدّين الرّوميّ وفِكْرُه The Life and Thought of Maulana JalaLuddin Rumi»، المبنيّةُ على تغلغل عبد الحكيم في المصادر الفكرية للرّوميّ، عرضت فِكَرَ الرّوميّ بطريقةٍ أكثر تنظيمًا وشمولًا. وهذا العملُ، وهي المحاولةُ الأولى لسِيرة حياةٍ للرّوميّ في كتابٍ كامل في الإنكليزية، أثبت أنّه مؤثّرٌ جدًّا من خلال تنقيحاته الكثيرة وإعادات طبعه، وفي صورة ترجماتٍ تركية وأورديّة وفارسيّة له. ونُشِر «حياةُ مولانا جلال الدّين وفِكْرُه» أوّلَ مرّةٍ في عام ١٩٥٦م (لاهور: بزمِ إقبال) ثم في طبعةٍ منقّحةٍ، تدمج اقتراحات «النّقاد العُلَماء في آسية وأوروبة» (viii)، صدرت في عام ١٩٦٤م مصحوبةً بمقدِّمةٍ أعدّها آرثر جون آربري. ولأجل الطّبعة الثالثة، التي كان يمكن أن تظهر في عام ١٩٧٣م للاحتفال بالذّكرى السّنويّة السّبع مئة لوفاة الرّوميّ لولا أنّها تأخّرت بسبب خلافات العُمّال، عدّل إقبالٌ تمامًا كلَّ شيء إلّا الفصل الأول وأعطى العمَلَ اسمًا مختلفًا قليلًا، «حياةُ محمّد جلال الدّين الرّوميّ وعملُه The Life and Work of Muhammad Jalal-ud-Din Rumi» (لاهور: Institute of Islamic Culture، ١٩٧٤م و ١٩٧٨م). وأعقبَ هذه الطّبعةَ طبعاتٌ أخرى (الخامسة، لندن: Octagon، ١٩٨٣م؛ السادسة، إسلام آباد: المجلسُ الوطنيّ للفنون في باكستان Pakistan National Council of Arts، ١٩٩١م) وترجمةٌ إلى الفارسية (طهران: نشْرِ مركز، ١٣٧٥هـ.ش/ ١٩٩٦م).

بدأ إقبالٌ بإكمال «العَملِ الرّائع» لـ «الأستاذ فروزانفر (كذا)، الذي عجَزَ في أيّة حالٍ عن تقديم الكثير من السِّياق الثقافيّ «الضّروريّ جدًّا لإظهار شخصيةٍ لها درجةٌ من الوجود الحقيقي» (ix). وإذ كان إقبالٌ يقدّر ترجمات رِدْهاوس ووينفيلد وويلسون ونيكلسون، يشير إلى أنّها تقدّم القليلَ في مجال المعلومات المتّصلة بحياة الشاعر. ويعبّر

إقبالٌ عن أسفه إزاءَ كتاب نيكلسون الذي نُشِر بعد وفاته «الرُّوميُّ شاعِرًا وعارفًا»، لأنّه كان مُفترَضًا أن يكون نيكلسون ترك وراءه موادَّ وافرةً حولَ سِيرة حياة الشاعر. ويعتمد أفضلُ بدلًا من ذلك على سِيرة حياة الرّوميّ الأورديّة التي أعدّها شبلي النُّعْمانيّ، لكنّه يشير إلى أنّ شِبْليًّا لم يتيسّر له الحصولُ على «فيه مافيه» أو على مقالات شمس. وبغَضّ النّظَر عن كلِّ المبرّرات العِلْمية لتأليف الكتاب، في أيّة حال، كان ثمّة تقديرٌ شخصيّ كبيرٌ للرّوميّ بوصفه معلّمًا روحيًّا ـ «ساعدني على حَلّ كثيرٍ من مسائل حياتي الغامضة» (٢)، هكذا يقول ـ دفَع أفضلَ إقبال إلى تأليفه، ولاشكّ في أنّه نظَرَ إلى الرّوميّ بعَينَي مُواطِنه وسَمِيِّه الحديث، محمّد إقبال. وقد طلب أفضلُ من علي معتمدي، أوّلِ سفيرٍ إيرانيّ إلى الهند قبْلَ التّجزئة، أن يساعده في الحصول على صُورةٍ للرّوميّ، لأنّه لم يرَ في حياته أيّةَ صورةٍ للشّيخ واشتاق إلى معرفة شَكْله وشمائله. وفيما بعْدُ تلقّى أفضلُ إقبال نسخةً من صورةٍ قَلَميّة للرّوميّ رُسِمت في القرن السادس عشر، تعامل معها كما لو كانت صورةً حقيقية، مُخْضِعًا إيّاها لتحليلٍ يربط بين ملامح الوَجْهِ وسماتِ الشّخصية ويذكّر بِعِلْم الجماجم ودراساتِ الشّخصية في العصر الفيكتوري(١).

وتهدف دراسةُ أفضَل إقبال إلى «إعادة بناء الجوّ السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والأدبيّ» لعصر الرّوميّ، ويتقدَّمُ من هناك إلى تقسيمِ حياة الرّوميّ على فتراتٍ أُولاها سَنواتُ النشأة والطّلَب من ١٢٠٧ إلى ١٢٤٤ م، التي يعقبُها لقاءُ شَمْس والثّورةُ التي أحدثها في الرّوميّ، من ١٢٤٥ إلى ١٢٦١م. وفي فصولٍ لاحقة، يدرسُ إقبالٌ ديوانَ شَمْس للرّوميّ بوصفه النّتاجَ لمرحلةٍ غنائية أحدثَتْها هذه الثورةُ، و [٥٣٩] المثنويَّ بوصفه نتاجًا للأعوام الممتدّة من ١٢٦١ إلى ١٢٧٣م. وبعدئذٍ يحوّل اهتمامَه إلى فصولٍ

يُديرها حولَ رسالة المثنويّ و«الشّاعر مفكّرًا». الفصْلُ الأخير يترجِمُ على نحوٍ مفيدٍ المقاطعَ اللّاتينية من ترجمة نيكلسون للمثنويّ إلى الإنكليزية، مزوِّدًا قُرّاءَ العصر الحديث ممن ليس لديهم إلمامٌ باللّغات الكلاسيكية (اليونانيّة والرّومانيّة) بفَهْمٍ للصُّوَر المتّسمة بالفُحْش والبذاءة في المثنويّ.

نشَرَ أفضلُ إقبال فيما بعدُ دراسةً عنوانُها «**تأثير مولانا جلال الدّين الرّوميّ في الثقافة الإسلامية** The Impact of Maulana Jalaluddin Rumi on Isalmic Culture» (طهران: المعهد الثقافيّ الإقليميّ، ١٩٧٥م؛ وترجمة فارسية له في عام ١٩٨٥م)، وهو المؤلِّفُ لكتاب «**تأمّلاتٌ في الرّوميّ** Reflections on Rumi» ولمجلّدٍ في الشِّعر الأورديّ، وكلاهما تحتَ الطّبع.

أنّيماري شِيمل:

تُدخِلُ أنّيماري شيمل Annemarie Schimmel (١٩٢٢-٢٠٠٣م)، التي أمضت معظمَ حياتها تقرأ النّصوصَ الإسلاميّةَ والصّوفيّةَ منها خاصّةً وتعيش معها من منظورٍ إنسانٍ مؤمنٍ وأكاديميّ، فِكْرَ الرّوميّ في أعمالٍ كثيرة؛ بالألمانية والإنكليزية، وعلى نحوٍ بارز في كتابها «**الشّمس المنتصرة: دراسة لآثار جلال الدّين الرّوميّ**

The Triumphal Sun: A study of the Works of Jalaloddin Rumi (London: Fine Books, 1978; London: East-West Publications, 1980; 2nd ed., Albany, NY: SUNY Press, 1993).

وقد نُشِرت ترجمةٌ فارسيّة حافلة بالتعليقات لهذا الكتاب أعدّها حسن لاهوتي، ومصحوبةٌ بمقدّمةٍ مفصّلة أعدّها سيّد جلال الدّين آشتياني، في عام ١٩٨٨م بعنوان «شُكوهِ شمس» (طهران: علمى وفرهنگى، الطبعة الثالثة ١٩٩٦م). وتعطيها قراءتُها

الواسعةُ في مصادر الإسلام والتصوّف في الهند منظورَها الفسيح إلى ما عَناه الرّوميّ في العالَم الإسلاميّ، وهو موضوعٌ تتعامل معه كثيرًا، ومن ذلك وليس مقصورًا عليه فَصْلٌ من «الشّمس المنتصرة» وكذلك في مقالها «مولانا الرّوميّ: البارحةَ واليومَ وغدًا» (Poe 5-27). أمّا دراستُها المعنَّنة بـ

Friedrich Rückert: Lebensbild und Einführung in sein Werk (Freiburg im Breisgau: Herder, 1987)

فتفصِّل القولَ في تأثير الرّوميّ في الرّومانسيّة الألمانية. وعدا هذا، تأتي أُلفتُها الحميمية للرّوميّ من قراءةٍ مُعادةٍ لأشعاره على امتداد مرحلة طويلة من الزّمان، بدءًا من ترجماتها لشِعْره في عام ١٩٤٨م ودراستها لصُوره المجازية في

Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis (vol. 2 of Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients; Walldorf- Hessen: Verlag für Orientkundi Dr. H. Vorandran, 1949).

ولم تترجم الغزليّاتِ فقط بل ترجمت أيضًا «فيه ما فيه» إلى الألمانية، وقد صدرت ترجمتُه بعنوان:

Von Allen und vom Einen (Munich: Diederichs, 1988).

وفي عام ١٩٩٥م مُنِحت السيّدةُ شيمل جائزةَ السّلام لتجارة الكتب الألمانية.

إنّ انشغالَ شيمل بمباحث الرّوميّ ومعارفه قديمٌ. فقد كانت أوّلَ إنسانٍ أوروبيّ يتحدّث إلى جلسةِ أعضاء البرلمان في إحياء الذّكرى السّنوية لوفاة مولانا في ١٧ كانون الأوّل من عام ١٩٥٤م في قُونِية (RiM 249). وعلى سبيل المدخَلِ إلى تعرّف فِكَر الرّوميّ وآثاره، تُمَثِّل كتبُها خلاصةً ممتازة، خاصّةً «الشّمس المنتصرة»، وإلى جمهورٍ أكثر عمومًا، كتابَها «أنا ريح أنت نار: حياة الرّوميّ وآثاره:

I am Wind You Are Fire; The Life and Work of Rumi
(Boston: Shambhala, 1992; reprinted as Rumi's World, 2001).

الذي تصرّ صفحةُ العنوان الإنكليزيّ له على أنّه ليس ترجمةً لكتابها الألمانيّ الذي يحمل العنوان نفسَه:

Ich bin Wind und du bist Feuer; Rumi, Leben und Werk des Mystikers (Munich: Diederichs, 1991).

[٥٤٠] يقدِّم تحقيقُ شيمل المفصَّل في المباحث الإلهية عند الرّوميّ في كتاب «الشّمس المنتصرة» (ScT 225-336) شواهدَ وافرةً من القرآن والحديث ونَثْر الرّوميّ وشعره. وتقديمُها الرّوميَّ على أساس خصائص التقليد الإسلاميّ مفيدٌ جدًّا، خاصّةً في تصحيحها صُوَرًا مقدَّمةً للرّوميّ تصوِّره صُوفيًّا خارجًا عن المِلّة. ومهما يكن، فإنّ المرء يحسّ أحيانًا بأنّ شيمل تضع يدَها على مجموعةٍ كبيرة من البيانات أو الإلماعات المختلفة وتقدّمها في صورةِ تمثيلاتٍ لعقائد مُثبتة أو مُحْكَمة، في حين أنّها في السّياق الخاصّ الذي يستعملُها الرّوميُّ فيه كثيرًا ما تبدو إشاراتٍ عابرةً إلى رموز وعقائد ونقاشات داخلَ التّقليد الإسلاميّ، أكثرَ منها حُججًا ومواقفَ مدروسة في المسائل المثارة. والحقيقةُ أنّ الرّوميّ واعظًا يميل إلى استعمال هذه الإشارات في سَعْيٍ بلاغيّ لتزيين قضاياه الأخلاقية.

وبرغم ذلك، تحاول شيمل، شأنُها في ذلك شأنُ عبد الحكيم قبْلَها، أن تعزل مسائلَ مهمّةً كثيرة يفصِّلُها الرّوميّ بطريقةٍ أصلية أو متماسكة، تشتملُ على منزلة الإنسان، والوَحْي ووظيفة الأنبياء، وارتقاء المادة والرّوح داخلَ عالم الوجود، وطبيعة العِشْق ووظيفة الدّعاء. وإضافةً إلى الطّرائق الإبداعية والعلمية لتناول الرّوميّ، والمقتطفاتِ الكثيرة من أشعار الرّوميّ التي تقدِّمها في الأعمال المذكورة قبْلُ، جمعت شيمل خمسةً وأربعين اختيارًا من الرّوميّ، بعضُها من عدّة أبيات وبعضُها الآخر

منظوماتٌ كاملة، وكلّها بأوزانٍ يامبية إنكليزية تقليدية في كتابها

Look! This is Love: Poems of Rumi (Boston: Shambhala, 1991 and 1996).

ولأنّ شيمل ممتلئةٌ بالتبصّر والمعلومات، لا تكون لسوء الحظّ دقيقةً دائمًا في استشهاداتها عند أولئك الذين يحاولون تتبّعَ المراجع أو إنشاءَ حقائق تاريخية. وهي قارئةٌ نَهِمةٌ للنّصوص الرئيسة من الهند المسلمة ومن إيران وتركية، وتتمثّل وتهضُمُ المعلوماتِ في النصّ على نحوٍ رائع، لكنّ قراءتَها الموادَّ الثانوية في الفارسيّة ليست واسعة، ويحدث أحيانًا أن تعجِزَ عجزًا تامًّا عن تمثُّل نظراتِ المحقِّقين الغربيين، أيضًا. ومن ذلك مثلًا أنّه، في أكثر من واحدٍ من كُتبها، تُشير شيمل إلى أنّ فروزانفز هو محقِّقُ «رسالة سپهسالار»، برغم أنّ طبعة طهران للرسالة في عام ١٣٢٥ هـ.ش/ ١٩٤٦-٤٧م التي تقتبس منها شيمل في ثبت مصادرها هي بتحقيق سعيد نفيسي (١٨٩٥ – ١٩٦٦م)، لافروزانفر، مثلما تُظهِر صفحةُ العنوان على نحوٍ واضح. وانتقادُ مِثْل هذه الهفوات قد يبدو أمرًا ثانويًّا ومثيرًا للجدل، لكنّ علماءَ آخرين يعتمدون على كتاب «الشّمس المنتصرة» لشيمل، وعلى كتابها «أبعاد صوفيّة للإسلام Mystical Dimensions of Islam» (١٩٧٥م)، وعلى كتابها «من وراء حجاب As Through a Veil» (١٩٨٢م) بوصفها مراجعَ للرّوميّ، ولهذا السّبب تُكرَّر أخطاؤها على نطاق واسع(٣). ولكي نكون منصفين، نقول إنّ «الشّمس المنتصرة» ينطوي على عدد هائل من الموادّ في قائمة مراجعه ويقدِّم معلوماتٍ مفيدةً جدًّا في صورةٍ سهلة التناول؛ ويظلّ هذا الكتاب واحدًا من أفضل المداخل إلى فكر الرّوميّ وتأثيره.

الرّوميُّ في الدَّرْس العلميّ باللّغة الألمانية:

بين العلماء الألمان الذين وقفوا اهتمامَهم على التصوّف، تُعدّ التحقيقاتُ المنظَّمة والدقيقة التي أعدّها هلموت ريتر وفريتز ماير وريتشارد [٥٤١] گراملیج وجي. سي. بورگل رائعةً حقًّا. تأمّلْ مثلًا كتابَ العالِم السّويسريّ فريتز ماير Fritz Meier (١٩١٢-٩٨م) عن بهاء الدّين ولَد، Baha-i Walad: Grundzüge Seines Lebens und seiner Mystik (Leiden: Brill, 1989)، الممتدَّ على أكثر من ٤٥٠ صفحة. وقد عمل ماير أكثر من أيّ شخص آخر في الغرب على إيضاح تفاصيل سِيرة حياة والد الرّوميّ ومباحثه الإلهيّة، ومن ثم تفاصيل سيرة حياة الرّوميّ نفسه ومباحثه الإلهيّة. وتقدِّم دراسةُ ماير الكاملة والدقيقة منجمًا مذهلًا لمعلوماتٍ مدروسةٍ بعنايةٍ ومحقّقةٍ بعناية، وكذلك ثروةً من التحليل النفّاذ في شأن عائلة الرّوميّ ومنطقة فعالياتها.

أمّا كتابُ ماير الذي صدر في عام ١٩٧٦م عن الصّوفي «أبي سعيد أبي الخير
Abü Said-i Abü al-Hayr: Wirklichkeit und Legende (Tehran and Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1976),
فبرغم أنّه يتعامل مع صوفيّ عاش قبْلَ الرّوميّ وشَمْس تَبريز بقرنَين، يشتمل على إشاراتٍ كثيرة إلى «مقالات شمس» حيثما يتعلّق الأمرُ بمفهوماتٍ صوفية مختلفة. وخلافًا لذلك، لا تزعجُ شيمل، التي نشرت كتابَها الكبير عن الرّوميّ (الشمّس المنتصرة) بعد سنتين في عام ١٩٧٨م، نفسَها بالرجوع إلى «مقالات شمس»، مُرْضِيةً نفسَها بإيراد الأجزاء التي ذكرها گلبينارلي في كتابه عن سيرة حياة الرّوميّ! والأكثرُ من ذلك أنّ ماير يُدخِل إشاراتٍ كثيرة، بل يترجِمُ مقاطعَ من «رسالة» سپهسالار. ونشَرَ أيضًا دراساتٍ عن «رَقْص الدّراويش»
(«Der Derwischtanz: Versuch eines Überblicks», Asiatische Studien 8

[1954] :107-36)

واحتفالاتِ إحياء الذّكرى السّنويّة السّبع مئة لوفاة الرّوميّ

(«Zum 700. Todestag Mawlânâs, des Vaters der Tanzenden Derwische», Asiatische Studien [1974].

ومعظمُ بحث ماير مبنيٌّ على جهود هلموت ريتر (١٨٩٢-١٩٧١م)، الذي كشف النّقابَ في إستانبول عن مخطوطاتِ المثنويّ التي استفاد منها نيكلسون في إعداد طبعته المحقّقة. شرَعَ ريتر بنَشْر سلسلةٍ من المقالات حول الرّوميّ في مجلّة الجمعية الشرقية الألمانية، Zeitschrift der Deutschen Morgenländenischen Gesellschaft، تتضمّن دراسةً لمصادر تصوّف الرّوميّ («Die Flöten mystic Gâlâladdin Rumis und ihre Quellen», no.92, 1932) ودراسةً للأبيات الافتتاحيّة الثّمانية عشر للمثنويّ (« Das Pröomium des Matnawi-i Mawlawi, no. 93,1 [1933]: 169-96).

ثمّ في سنواتٍ تالية، أتبع هذه المقالاتِ بمقالاتٍ عن تاريخ الرّوميّ وأتباعه في:

Der Islam (« Maulânâ Ĝalaluddin Rumi» und sein Kreis: Philologika XI», no. 26, [1942]: 116-58 and 221-49),

التي وضعت الأساسَ لمقالته «جلال الدّين الرّوميّ» في دائرة المعارف الإسلامية ومقالته عن الرّوميّ في دائرة المعارف الإسلاميّة التركيّة The Turkish Islam Ansiklopedisi. وكتبَ ريتر أيضًا مراجعةً مهمّةً لأعمالٍ أحدث عهدًا عن الرّوميّ والطّريقة المولويّة

(«Neue Literatur über Maulânâ Ĝalâluddin Rumi» und seinen Orden», Oriens 13-14 [1960-61]: 342-54),

ومقالتين عن السّماع:

"Der Reigen der 'Tanzende Derwische' ", Zeitscher. für Vergleichende Musikwissenschaft 1 ([1933]: 28-40),

واحتفالات إحياء الذكرى السنوية لوفاة الرّوميّ في قُونية،

"Die Mevlanafeier in Konya vom 11. 17. Dezember 1960" (Oriens 15 [1962]).

أمّا دراسةُ ريتر المذهِلة للعَطّار، «بحر الرّوح»

Das Meer der Seel: [٥٤٢] Welt, Mensche und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attâr (Leiden: Brill,1965;

أعيدت طباعتُها في عام ١٩٧٨م ثمّ وُفّرت سريعًا في ترجمة إنكليزية)، فتقدِّمُ خلفيّةً ممتازة ولا غنى عنها لدراسة فكر الرّوميّ.

الرّوميُّ في الدَّرْس العِلْميّ باللّغة الفرنسية:

أُعِدّت ترجمةٌ للمثنويّ وشَرْحٌ باللّغة الفرنسيّة في نهاية القرن الثامن عشر، لكنّهما لم يُنشرا (انظر الفصل ١٤). ولو أنّهما كانا مُتاحَيْنِ للدّراسة لربّما لم يجد البارون برنارد كرّادونو Baron Bernard Carra de Vaux (المولود في عام ١٨٦٧م) بناءَ المثنويّ مربكًا جدًّا:

لابدّ من التّسليم بأنّ بناءَ المثنويّ مفكّكٌ جدًّا؛ إذ تتوالى القِصَصُ من دون ترتيب، وتوحي الأمثلةُ بتأمّلاتٍ توحي هي نفسُها بتأمّلاتٍ أُخَر وهكذا تُقطع القِصّةُ في أحيانٍ كثيرة باستطراداتٍ طويلة؛ لكنّ هذه الحاجةَ إلى التّرتيب تبدو نتيجةً للإلهام الغنائيّ، الذي يحمل الشّاعرَ إلى الأمام بسُرعة فائقة، فإذا ما استسلم القارئُ له كانت النتيجةُ مزعجةً لا محالةَ. ومن المجهِد أن يقرأ الإنسانُ الكتابَ من أوّله إلى آخره، لكنّه إذا ما فتحَ المرءُ هذه المنظومةَ الضخمة عفوًا ومن دون قصْدٍ وقرأ عددًا من الصفحات فلابدّ من أن يتأثّر تأثّرًا عميقًا.

وإضافةً إلى المقال عن الرّوميّ المُعَدّ للطّبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية (تحت مادّة «جلال الدّين الرّوميّ»)، حيث يوجد المقطعُ السّابق، خصّص كرّا دو فو صفحاتٍ كثيرة (٢٩١-٣٠٦) للرّوميّ في دراسته للفيلسوف الصوفيّ الغزاليّ «Ghazzali» (باريس:

Alcan، ١٩٠٢م؛ طبعة جديدة في أمستردام: Philo، ١٩٧٤م).

ومهما يكن، فإنّه في فرنسة، ويقينًا بسبب عدم وجود ترجمةٍ لأشعار الرّوميّ أسرَتْ خيالَ الجمهور المتحدِّث بالفرنسية مثلما حدَثَ في ألمانية، تحوّل الاهتمامُ الفرنسيُّ بالتصوّف إلى موضوعاتٍ أخرى، من قبيل منصور الحلّاج، الذي خصّه لويس ماسينيون Louis Massignon باهتمامه الرّوحيّ والعلميّ الشديد. وقد كرّس كلٌّ من ماسينيون في كتابه «**مقالاتٌ في موضوع ظهور الاصطلاحات الفنية العِرْفانيّة في الإسلام** « Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris: J. Vrin, 1928) وهو متوافرٌ الآنَ في ترجمةٍ إنكليزية، وبول نويّا اليسوعيّ the Jesuit Paul Nwyia في كتابه «**تفسير القرآن ولغة العرفان** Exégèse coranique et langage mystique (Beirut: Dar El-Maschreq Éditeurs, 1970) اهتمامًا دقيقًا لمعجم التصوّف. وتقدِّم هذه الدّراساتُ معلوماتٍ مهمّةً في شأن المصطلحات الصّوفية التي يستعملها الرّوميّ، برغم أنّها لا تنكبُّ على الرّوميّ تحديدًا.

وإذا كان العلماءُ الفرنسيّون لم ينضمّوا إلى قافلة الرّوميّ منذ وقتٍ مبكّر، فقد أثبت الدّراويشُ الدّوّراون برغم ذلك أنّهم محلُّ اهتمامٍ دائم لدى الرّحّالة الفرنسيين إلى الشّرق الأوسط. وقد درَسَ كْلِمَنْ هوار Clément Huart (١٨٥٤-١٩٢٦م)، وهو مؤلِّفٌ لكثيرٍ من الدّراسات الأدبيّة والتّاريخيّة والجغرافيّة في الشّرق الأوسط، ومُعِدٌّ لترجماتِ كتبٍ فارسيّة وعربيّة إلى الفرنسية، قُونِيَةَ، «مدينةَ الدّراويش الدّوّارين»، مطوّلًا في كتابه:

Konia, la ville des derviches tourneurs: souvenirs d'un voyage en Asie mineur (Paris: Ernest Leroux, 1897).

ثمّ بعْدَ ربع قرنٍ زار مرّةً أخرى المدينةَ حاملًا ترجمتَه ذات الجزأين لكتاب «**مناقب العارفين**» للأفلاكيّ:

Les Saints des derviches tourneurs (Paris: Ernest Leroux, 1918-22).

وقد برهنَ هذا الكتابُ على أنّه مصدرٌ مهمٌّ لمؤلّفين درسوا الرّوميّ فيما بعد، برغم أنّه لسوء الحظّ منَحَ حقًّا غيرَ مستحَقّ للأفلاكيّ بوصفه مصدرًا تاريخيًّا؛ [٥٤٣] وإضافةً إلى ذلك، أشار عُلماءُ لاحقون إلى أخطاءٍ كثيرة في ترجمة هُوار.

أحدُ قُرّاء هُوار كان موريس بارس Maurice Barrès (١٨٦٢-١٩٢٣م)، الذي صادفناه قبْلُ (انظر الفصل ١٢ قبْلُ) واحِدًا من أولئك الرّحّالة الغربيّين المتأثّرين جدًّا بالمولويّين ورقصهم الدّورانيّ. ولعلّ الفيلسوف هنري بيرگسون Henri Bergson (تـ ١٩٤١م) قرأ عن الرّوميّ في كتاب بارِس، لأنّ أبَ الأدب الإيرانيّ الحديث، محمّد علي جمالزاده، الذي عاش شطرًا كبيرًا من حياته في أوروبة، يزعم أنّ بيرگسون كان يقول في محاضراته في السّوربون إنّ مثنويّ الرّوميّ كان أحَدَ الكُتب المهمّة جدًّا التي أنتجها البشَرُ («مولانا ومثنويّ»، في «يادنامه مولوى» [بالفارسية بمعنى «كتاب ذكرى مولانا»] بعناية علي أكبر مشير سليمي [طهران: لجنة اليونسكو في إيران، ١٣٣٧هـ.ش/ ١٩٥٨م]١٧). ريموند رِنِفر Raymond Renefer (١٨٧٩-١٩٥٧م)، وهو فنّانٌ ومزّيِّنٌ للكُتب بالصُّوَر illustrator، زيّن قبْلُ أحَدَ كتب موريس بارس بالصُّوَر، تعرّف الرّوميَّ على نحوٍ يقينيّ تقريبًا من خلال بارس. وقد ألّف رِنِفر، بعد الحرب بوقتٍ قصير وتحت اسمِ مستعارٍ هو «ميريام هاري Myriam Harry»، سيرةَ حياةٍ للرّوميّ بوصفه راقصًا وشاعرًا صوفيًّا،

Djelaleddine Roumi, Poète et danseur mystique (Paris: Flammarion, 1947).

تركيٌّ يدرس في باريس، إي تيمورتاش، كتبَ رسالتَه في عام ١٩٥٢م عن الرّوميّ، بعنوان: «تصوّف جلال الدّين الرّوميّ Le Mysticisme de Djalāl-od-Din Rumi»، وهي دراسةٌ مهمّة تشتمل على ترجماتٍ كثيرة، لكنّها لسوء الحظّ لم تحظَ بناشر؛ ومهما يكن، فإنّ هذه

الدّراسةَ قدّمت الأساسَ، مع ترجماتٍ أ.هـ. چلبي لرباعيّات الرّوميّ (انظر الفصل ١٤، فيما بعدُ)، للمقالة الرّئيسة التي أعدّها بيير روبن Pierre Robin، التي تحمل العنوان: «Djelal-eddin El Roumi, Poète et danseur mystique» (الظّاهرُ أنّ كتاب هاري المشارُ إليه قبْلُ قدّمَ العنوان)، في عدد آب لعام ١٩٥٥م من المجلّة الثقافية Cahiers du Sud. وبعد عَقْدَين، نُشِرَ كتيّبٌ تذكاريّ بمناسبة الذّكرى المئويّة السّبع مئة لوفاة الرّوميّ في فرنسة بعناية العالم الإيرانيّ ذبيح الله صفا بعنوان: Djalal aL-Din Mawlavi: grand penseur et poète (طهران: المجلس الأعلى للثّقافة والفنون، ١٩٧٤م).

لم يتوقّف رقْصُ الدّراويش عن خَلْب ألباب الفرنسيين؛ وقد قدّم ماريجان مولي Marijan Molé دراسةً موسّعةً ممتازة للرّقص الدّينيّ لدى الدّراويش المولويّين في مقاله «الرّقْصُ الوَجْديّ في الإسلام La Danse extatique en Islam» في الكتاب المختصر «الرّقصات المقدّسة

Les Danses sacrées (Paris: Éditions du Sevil, 1963,4 : 145-280).

ومهما يكن، فإنّه من الغريب أنّ هنري كوربن Henri Corbin المؤلّف الغزيرَ الإنتاج والمبتكِر، الذي تعالج كُتبُه على نحوٍ ابتكاريّ وبعمقٍ ملحوظ العقائدَ الكونيّة والباطنية cosmological and esoteric في الإسلام الإيرانيّ، خاصّةً عقائدَ شهاب الدّين السُّهْرَوَرْدِيّ (تـ ١١٩١م)، وهو معاصِرٌ تقريبًا لبهاء الدّين ولَد، لم يكن منجذبًا كثيرًا إلى الرّوميّ، متوجِّهًا بدلًا من ذلك إلى الحُكَماء الإشراقيّين Illuminationist theosophers وإلى ابن عربيّ. ويخصّ كتابُه ذو الأجزاء الأربعة عن الإسلام الإيرانيّ (En Islam iranien, 1971) وكتابُه «أهلُ الإشراق في التصوّف الإيرانيّ» (L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien, 1971) الرّوميَّ باهتمامٍ زهيد جدًّا، برغم أنّه يرى تأثيرَ

مثنويّ الرّوميّ ـ خاصّةً القِصةَ التي تتحدّث عن ظهور الرّوح القُدُس لمريم :M3)
3769) ـ في مِيْرداماد (تـ١٦٣١م ؟)، وهو فيلسوفٌ من مدرسة أصفهان يمجِّد مريمَ
بوصفها مظهرًا أنثويًّا كاملًا للوِصال الصّوفيّ. ومهما يكن، فإنّ تأمّلات كوربن في
موضوع «الأنثى الصّوفية» [٥٤٤] ألهمت على الأقلّ دراسةً مقارنة مختصرةً للصُّوَر
المجازية عند الرّوميّ وابن عربيّ بالإنكليزية أعدّها ر.و.ج.أوستن (LCP 233-45)
R.W.J. Austin وكتابَيْن: كتابَ ساچيكو موراتا المعنَّن بـ«طاو الإسلام

Sachiko Murata's The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought (Albany, NY: SUNY Press, 1992),

الذي يقدِّم بعضَ المقبوسات من الرّوميّ حولَ النّساء العارفات؛ وكتابَ أنّيماري شيمل «روحي امرأةٌ»

My Soul is a Woman: The Feminine in Islam (New York: Continuum, 1997)

الذي يقدِّم منتخباتٍ من قِصَصٍ في مثنويّ الرّوميّ تتعلّق بالنساء وصفاتِهنّ.

وفي عام ١٩٤٨م نشَرَ رينيه باترس René Patris «**إكليل زَهْر من إيران** La Guirlan de l'Iran» (باريس: فلّماريون)، مُظهِرًا تكييفاتٍ لأشعارٍ فارسية مع خمسٍ وعشرين منمنمةً فارسية؛ ويشتمل على أشعارٍ للفردوسيّ ونِظاميّ والخيّام وسعديّ وحافظ، لكنّه يتجاهلُ الرّوميَّ تجاهلًا تامًّا. كتابُ هنري ماسيه Henri Massé «**مقتطفات أدبية فارسية** Anthologie persane» (باريس: Payot، ١٩٥٠م) لا يتجاهلُ الرّوميَّ، لكنّه يخصّه بإحدى عشرة صفحة فقط، مكوَّنةٍ من ترجمات نَثْريّة مأخوذة من ديوان شمس والمثنويّ. ولم يتمتّع الجمهورُ الفرنسيّ بالوصول السّهل إلى الرّوميّ في ترجمةٍ إلّا في سبعينيّات القرن العشرين، وبعد هذا فقط تلقّى الرّوميُّ نفسُه اهتمامًا معزَّزًا

ومفصّلًا من علماء فرنسيين، بفضل إيفا دي فيتراي ـ ميروفتش. بدأت فيتراي ـ ميروفتش، وهي مُريدةٌ للرّوميّ، سيرتَها العِلْميّة بعددٍ من الترجمات للمفكّر الباكستانيّ الحديث محمّد إقبال، مبتدئةً بكتابه «إعادة بناء الفِكْر الدّينيّ في الإسلام:

Reconstruire la Pensée religieuse de l' Islam, Paris: Maisonncuve, 1955),

متبعةً إيّاه بـ «رسالة المشرق [پيام مشرق ـ بالفارسية]:

Payâm-e Mashriq: message de l'Orient (Paris: Les Belles Lettres, 1956),

بالتّعاون مع م.آشنا، وأخيرًا الكتاب الذي يقود فيه الرّوميّ إقبالًا في الأفلاك، «جاويد نامه» [بالفارسية بمعنى: رسالة الخلود]:

Djâvid- Nâma: le livre de l'éternité, Paris: Albin Michel, 1962),

الذي ترجمتْه بالتعاون مع محمّد مُكْري.

وجّهَ إقبالٌ انتباهَ دي فيتراي ـ ميروفتش إلى الرّوميّ، وبعد ذلك مباشرةً بدأت العمَلَ في دراستين عن حياته وترجمتَيْنِ لأعماله. وفي عام ١٩٧٢م ظهرت دراستُها عن التصوّف والشّعر في الإسلام، خاصّةً الرّوميَّ والمولويّين، التي بدأتْها في الأصل رسالةً أعدّتها لنيل الدّكتوراه في الآداب في جامعة باريس، وأكملتها في غمرة ثورات الطلاب في أيّار من عام ١٩٦٨م، تحت عنوان: «التصوّف والشّعر في الإسلام: جلال الدّين الرّوميّ وطريقة الدّراويش الدّوّارين:

Mystique et Poésie en Islam: Djalal-od-Din Rumi et l'ordre des derviches tourneurs (Paris: Desclée de Brouwer, 4th ed., 1982).

ثمّ جاء كتابُها «الرّوميّ والتصوّف Rûmî et le soufisme» (باريس: Du Seuil، ١٩٧٧م)، الذي نُشِر في سلسلة «أساتذة روحيون» واستهدفَ جمهورًا مفكّرًا أكثرَ عددًا؛ وقد ترجمه إلى الإنكليزية سيمون فتّال بعنوان:

Rûmi and Sufism* (Sausalito, CA: Post Apollo, 1987).

ويشتملُ هذا الكتابُ على صُوَرٍ فوتوغرافية بالأسود والأبيض للدّراويش المولويّين ومواقعَ عمرانيةٍ مرتبطةٍ بالرّوميّ ويقدّم مخطّطًا تقليديًّا لحياته، مبنيًّا في المقام الأول على أساس «مناقب العارفين» للأفلاكيّ، وموجَزًا لتطوّر الطّريقة المولويّة. والقسمُ الأعظمُ من الكتاب مخصّصٌ لوصْفٍ عامّ للتصوّف، منسوجًا بمقبوساتٍ من رسائل التصوّف التقليدية ومن أشعار الرّوميّ. وتلتزم التّرجماتُ بالنصّ على نحوٍ أكثر إحكامًا، على طريقة نيكلسون أو آربري، لكنّها تُقرأ على نحوٍ أكثر شعرية. [٥٤٥] وقد أثبتتْ دي فيتراي ـ ميروفتش أنّها مترجِمةٌ مخلِصة ولا تَتعب لآثار الرّوميّ. وتشتمل ترجماتُها على كتابِ «غزليّات صوفيّة: ديوان شمس تبريز لمولانا جلال الدّين الرّوميّ»:

Odes mystiques: Dîvân-e Shams-e Tabrîzî par Mawlana Djalâl-od- Din Rûmî (Paris: Klincksieck, 1973)

وقد نُشِر جزءًا من السّلسلة الفارسيّة في مجموعة اليونسكو للأعمال الممثّلة «UNESCO's «Collection d'oeuvres representatives، واختيارِ غزليّاتٍ من ديوان شَمْس، وقد ترجمتْه بالتّعاون مع محمّد مُكري، وهو عالِمٌ كرديّ كتبَ بالفرنسية عن أساطيرِ النّور والنّار في الزردشتيّة وجَمَعَ معجمًا لعِلْم الطّيور بالفارسيّة. ثم جعلتْ كتابَ «فيه مافيه» للرّوميّ في متناول الجمهور الفرنسيّ بعنوان:

Le Livre du dedans: Fîhi-ma-fihi: Djalâl- ud-Din Rumi

(باريس: Sindbad، ١٩٧٦م)، برغم أنّ ترجمتَها العنوانَ بـ «كتاب الباطن» خاطئة ـ بل يعني: «فيه مافيه»، أي: منوّعاتٍ أو أجزاءً مجموعة. وأعدّت أيضًا أوّلَ اختيارٍ من

* ترجمْنا هذه التّرجمةَ إلى العربيّة، بعنوان: «جلال الدّين الرّوميّ والتصوّف»، وصدرت ترجمتُنا هذه عن وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ في طهران، عام ٢٠٠٠م [المترجم].

رسائل الرّوميّ في أيّة لغةٍ أوروبية، Lettres: Djalâl-od-Dîn Rûmî (Paris: J.Renard,1990).

وفي هذه الأثناء، تبنّت قضيةَ سلطان وَلَد، مقدِّمةً ترجماتِ اللّغة الأوروبية الأولى لأعماله، فترجمت أوّلًا «معارف» سلطان وَلَد بعنوان «المريد والمُراد

Maîutre et disciple: Kitâb al-Maarif Sultan Valad (Paris: Sindbad,1982).

وبعدئذ ترجمت كتابُه «ولَدْ نامه» أو «ابتداء نامه» إلى الفرنسيّة بعنوان:

La Parole secrète: l'enseignement du maître soufi Rumi

بالتّعاون مع جمشيد مرتضوي (باريس: Le Rocher، ١٩٨٨م). وبالتّعاون مع مرتضوي أيضًا، أعدّت دي فيتراي ـ ميروفتش ترجمةً كاملة للمثنويّ بعنوان:

Mathnawi: la quête de l'absolu ([Monaco]: du Rocher,1990).

كذلك درّست دي فيتراي ـ ميروفتش، العضوُ في المركز القوميّ للبحث العلميّ العالي المقام في فرنسة (CNRS)، الفلسفةَ الإسلاميّة في جامعتي الأزهر وعين شمس في القاهرة. ومن خلالها، تعرّف بعضُ أعلام النظريّة النقديّة الفرنسية المعاصرة الرّوميَّ. ومن ذلك مثلًا أنّه في عام ١٩٧٣ -٤م، وبعد رحلةٍ إلى الصّين، رعت المنظِّرةُ الأدبيّة اللّاكانيّة Lacanian جوليا كريستيفا Julia Kristeva حلْقةً دراسيّةً في جامعة باريس السّابعة في موضوع استعمال معطيات عِلْم الجمال وعلم العلامات aesthetics and semiotics في ترجمة اللّغات «الشرقيّة»، شاركت فيها دي فيتراي ـ ميروفتش (انظر مقالَها: «الشّعريّة في الإسلام La'Poètique'de l'Islam في:

La Traversée des signes, ed. J. Kristiva [Paris: du Seuil, 1975, Part of Philippe Sollers's series Tel Quel], 195-222).

وفي تضاعيف النّقاشات، عبّرت كريستيفا عن اهتمامها بتأويل الرّوميّ للأحلام (٢١٢)، وبأوجه التشابه المحتملة بين منهج تعليم الرّوميّ في علاقة الشيخ بالمُريد ومدراس

التحليل النفسيّ الغربية (٢١٠)، وأخيرًا بفلسفة عِلْم علامات الرَّقْص (٢١٤ وما بعد). كذلك اعتمد جلبر روجي Gilbert Rouget، رئيسُ قسم علم الموسيقا الأعراقيّ Ethnomusicology في متحف الإنسان Musée de l'homme في باريس ومدير البحث في المركز القوميّ للبحث العلميّ، على دراسات دي فيتراي - ميروفتش وكذلك على دراسات ماريجان مولي، في دراسته العلاقاتِ بين الموسيقا وتسخير الشخصية، « Music and Trance» (بالفرنسية عام ١٩٨٠م؛ ترجمة إنكليزية عام ١٩٨٥م). كذلك أسّس ميرسيا إلياد Mircea Eliade، وهو إحدى الشّخصيات البارزة في الدّين المقارن (انظر «الرّوميّ، العالميّة والدّين المقارن»، في الفصل ١٢)، فهْمَه للرّوميّ على دراسات دي فيتراي - ميروفتش وترجماتها.

الرّومي في رومة:

[٥٤٦] في عام ١٩٧٤م، عُقِد مؤتمرٌ علميّ في رومة لإحياء الذّكرى السّنوية السّبع مئة لوفاة الرّوميّ حضرَه العالِمُ الكبير باللّغة الفارسية ألسّاندرو بوساني Alessandro Bausani (١٩٢١–٨٨م)، ونُشِرت أوراقُه البحثية بعنوان:

Nel centenario del poeta mistico persiano Galal-ad-Din Rumi (Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1975).

وقد أدخل بوساني، وهو عالِمٌ غزيرُ الإنتاج ومتعدّدُ اللّغات على نحوٍ مذهل، جزءًا مفصَّلًا عن عِرْفان الرّوميّ في دراسته الممتازة عن تاريخ الفِكَر الدّينية في إيران،

Persia religiosa: da Zaratushtra a Bahaullah (Milan: Il Saggiatore,1959).

وقد لخّص بوساني المادّةَ نفسَها من أجل القسم الخاصّ به في مقال دائرة المعارف الإسلامية (Djalal al-Din Rumi) عن فكر الرّوميّ. وفي وقتٍ سابقٍ، جمع مارتن

ماريو مورينو Martine Mario Moreno نموذجًا من خمس منظوماتٍ فقط للرّوميّ في ترجمة إيطالية في اختياره من الشّعر الصوفيّ العربي ـ الفارسيّ، الذي يحمل العنوان:

Antologia della mistica Arabo-Persiana (Bari: G.Laterza,1951, 63-89).

لكنّ بوساني أضاف بعضَ نماذج رائعة من شعر الرّوميّ بالإيطالية في كتابه Persia religiosa، وكذلك في كتابه «تاريخ الأدب الفارسيّ La Letterature persiana » (Florence: Sansoni, 1968) وأخيرًا في مجلّد مستقلّ مخصَّص للرّوميّ، معنَّن بـ «جلال الدّين الرّوميّ: أشعارٌ صوفيّة

Gilal ad –Din Rumi: Poesie mistiche (Milan: B.U.R., 1980)

يحتوي على خمسين غزلية واثنتي عشرة رُباعيّة. وبعد هذا، خصّصت گبرييل ماندل Gabriele Mandel جزءًا من كتابها المعنّن بـ: Il Sufismo, vertice della piramide esoterica (Milan: Sugar Co,1977) للرّوميّ. الحقائقُ الأساسيّة في حياة الرّوميّ وشِعْره دُرِست لأوّل مرّة باللّغة الإيطالية في المجموعة المختصرة الرّائعة التي أعدّها الأستاذُ في جامعة تورين إيتالو پيزي Italo Pizzi بعنوان «Storia della poesia persiana (١٨٩٤م)، التي تقدِّم خمسةَ مقاطع من المثنويّ وستَّ غزليّات من الديوان في ترجمةٍ إيطالية. لكنّه على الجملة، ليس الرّوميُّ مشهورًا في إيطالية شهرتَه في فرنسة وألمانية أو في البلدان المتحدِّثة بالإنكليزية.

دراسةُ الرّوميّ في تركية:

مثلما رأينا في الفصل العاشر، كَتَبَ مؤلِّفون أتراك كثيرون شروحًا للمثنويّ. وقد تسرّبت الشّروحُ التّركية قبْلَ العصر الحديث إلى أوروبّة وأنشأت الأساسَ الأوّلَ للدّرْس الغربيّ للرّوميّ. ومن ذلك مثلًا أنّه في عام ١٨١٥م نشَرَ فون هامر پورگشتال،

الذي كان قبْلُ قد نشَرَ عددًا من الترجمات لأشعار الرّوميّ، سلسلةً طويلة من المقالات في «المجلّة الفلسفيّة ـ التاريخيّة للأكاديمية العِلْمية في فيينّا

Philosophical-Historical Journal of the Viennese Scientific Academy»

مُراجِعًا شرْحًا تركيًّا للمثنويّ من ستّة أجزاء كان قد نُشِر في القاهرة في عام ١٨٣٥م. وقد عوّل نيكلسون كثيرًا على شَرْح الأنْقِرَويّ، الذي يوضح إلى حدّ كبير لماذا اعتقد أنّ الرّوميّ متأثّرٌ بابن عربيّ.

كانت مدينةُ إستانبول، إضافةً إلى بومباي، أحدَ الأماكن الأولى في العالَم الإسلاميّ التي تنشرُ الكتبَ على نحوٍ مطّرد بلُغاتٍ تستعمل الحرْفَ العربيّ. وإنّ شروحًا كثيرةً للمثنويّ ولكتبٍ أخرى ذات صلة بالرّوميّ أو الطّريقة المولويّة، قديمةٍ وحديثة، نشرتْها مطبعةٌ عامرة في إستانبول [٥٤٧] في القرن التّاسع عشر. وتشتمل هذه على كتاب «حَلّ تحقيقات» (١٨٥٢م)، وهو اختيارٌ لإبراهيم جوري من أربعين بيتًا من المثنويّ، كلّ منها متبوعٌ بخمسة أسطرٍ من كلام جوري المستفيض، ومعه شرْحٌ لاختيار يوسف سينه چاك المؤلَّف من ٣٦٦ بيتٍ من المثنويّ، وكذلك شرحُ إسماعيل حَقّي البُورسَويّ (روح المثنويّ، ١٨٧٠م) وشرْحُ الأنْقِرَويّ المذكورُ قبْلُ للمثنويّ، المسمّى «شرح شريف» (١٨٧٢م).

وفي هذا الوقت تقريبًا، بدأ أتراكٌ آخرون يطبّقون مبادئ المنهجية العِلْميّة الحديثة في مقالاتٍ مختصرة، مثلما فعَلَ إمام زاده صالح سامي في كُتيّبه المؤلَّف من اثنتين وعشرين صفحة عن الرّوميّ وشمس، المسمّى «مولانا جلال الدّين الرّوميّ وشمس الدّين تبريزي» (عالم مطبعه سي، ١٣١٢هـ/ ١٨٩٤-٥م). كُتَيّبٌ مختصرٌ آخر عن الرّوميّ وشمس ظهَرَ باللّغة الأرمنية، قَبْلَ قَتْل الأرمن مباشرةً:

Arewelki khorhurdneren (K.Polis: Tpagrutiwn O.Arzuman,1912),
وقد ألّفه Harutiwn Mrmerean (١٨٦٠-١٩٢٦م). وقد كانت لدينا قبْلُ الفرصةُ لِذِكْر أعمال العالِم المولويّ طاهر أُلْغُون Tahir Olgun، الذي كتبَ عن الزاوية المولويّة في ينى قابو والشّيخ، أو الـ «پوست نشين» الذي يديرها. وقد زوّد كتابُه «مرآت حضرت مولانا» (إستانبول، جمال أفندي، ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧م) القرّاءَ المهتمّين بدراسةٍ من ثلاثين صفحة لهذه القضية. وبعد عشرين سنةً، قدّم عثمان بهجت دراسةً أطول قليلًا لحياة الرّوميّ وفكره في كتابه «مولانا جلال الدّين روميّ، حياتي، مسلكي» (إستانبول: أوقاف، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٨م).

الفخرُ المحليّ والقوميّ التّركيّ:

برغم أنّ الدّراسة المتحدّثَ عنها مكتوبةٌ بالفرنسية، تُظهِر القوميّةُ التّركية نفسَها في الدّراسة الصغيرة عمّن سُمّوا الفلاسفة «التُّرك» التي أعدّها أستاذ الفلسفة مصطفى رحمي بعنوان:

Conception sur la vie de quelques philosophes turcs: Gazali, Celaleddin, Younus Emre, Kinalioğlu Ali Efendi (Izmir: Bilgi,1933),
والتي تجعلُ الغزاليّ والرّوميّ المتحدّثَيْنِ بالفارسيّة، والإيرانيَّيْنِ ثقافيًّا وربّما عِرْقيًّا أيضًا، تركيَّيْنِ. وعلى النّحو نفسه، زعم بعضُ المؤلّفين الأتراك (أوزلوك، وسيفينجل Uzluk, Sevengil) أنّ كلمةَ «سَماع» ليست من أصل عربيّ، بل من كلمةٍ تركية تعني إمّا «الشامان» [الكاهن] وإما «الدّوَران والغِناء». ولاشكّ في أنّ الحقيقةَ التي تقول إنّ مؤلّفي الصّوفية الأوائل الذين يكتبون بالعربية استعملوا كلمَة «سَماع» بهذا المعنى، مستمدّين إيّاها من الجَذْر العربيّ المتداول كثيرًا (س ـ م ـ ع)، تعني أنّه في مقدورنا أن

نرفض بسهولةٍ هذه المناقشة، برغم أنّ التقاليد القَبَلية التركيّة أضافت يقينًا إلى نكهة السّماع الصوفيّ كما استُعمِل في الأناضول وآسية الوسطى. بل إنّ راسخ گوون Rasih Güven (QMF 81) يحاول اشتقاقَ كلمة «سَماع» من لفظٍ سنسكريتيّ مستعمَلٍ في اليوغا. وإنّ شيئًا قليلًا من المبدأ الذي يقول إنّ التفسيرَ الكامل ينبغي أن يستعمل أقلّ قدرٍ من الفَرْضيات، يكفي لتمزيق هذه المناقشات إرْبًا.

وابتداءً من خمسينيّات القرن العشرين بدأ محمّد أوندر Mehmet Onder العملَ بسلسلة كتبٍ عن المتاحف التّركية وأتاتورك وموضوعاتٍ أخرى مرتبطة بالتاريخ القوميّ والثقافيّ لتركية. عمل أوندر مديرًا لمتحف مولانا لبعض الوقت، وأنتج عددًا من الكُتيّبات المتعلّقة به. ومن هذه الكُتيّبات: «**مولانا: حياتُه، شخصيتُه، آثارُه، تُرْبَتُه**» (قُونِية: يني كتاب، ١٩٥٢م)، عن الرّوميّ وضريحه، وقد وسّعه بعد عدّة سنواتٍ من تسعٍ وعشرين صفحة إلى اثنتين وستّين وجعلَ عنوانَه: «**مولانا وتربتُه**» (إستانبول: س.ن.، ١٩٥٧م)، متضمّنًا جزءًا عن [٥٤٨] فكر الرّوميّ وإضافاتٍ أُخَر. كتب أوندر كُتيّبًا عن صندوق قبر الرّوميّ (قُونِية، ١٩٥٨م)، دليلًا لمتحف مولانا، mevlana müzesi rehberi (إستانبول، Milli Eğitim ١٩٦٢م)، ومنه استُمدّت ترجماتُه إلى اللّغة الإنكليزية في كُتب أدلّة السائحين الأجانب، ومنها كتابٌ بعنوان: «**متحف مولانا: متحف مولانا والأضرحة العثمانية المجاورة له**:

The Mevlana Museum: Mevlana Museum and the Ottoman Mausoleums Nearby (n.p.: Ajans- Türk,1960)

و«**مولانا ومتحف مولانا**:

Mevlana and the Mevlana Museum (Istanbul: Aksit Culture and Tourism, 1985).

ويقدّم كتابٌ أسبقُ عهدًا، وعنوانُه «قُونِية مدينةُ مولانا:

Mevlânâ şehri Konya (Konya: Yeni Ketab, 1962; Ankara: Güven Matbaasi, 1971),

تاريخًا لقُونِية، مدينةِ الرّوميّ، وقد تُرجِمت خلاصةٌ له إلى الإنكليزية بعناية أرطغرل أُچكون بعنوان: «قُونِية: مقرُّ مولانا العظيم، الصوفيّ المسلم، ودليلٌ سياحيّ للفنّ القديم والمتاحف في المدينة

Konya: the residence of the Great Mevlana, the Moslem Mystic, and a Guide for the Ancient Art and Museums in the City (Istanbul: Keskin Colour Ltd. Co. Printing House, n.d.).

وعلى امتداد السّنين زوّد أوندر القرّاءَ الأتراكَ بعددٍ من الاختيارات من أعمال الرّوميّ مترجَمةً إلى التّركية، ومن ذلك مجموعةٌ من القِصَص مستمدّةٌ من المثنويّ واختيارٌ من أشعارٍ مستلهَمة من الرّوميّ بالتركية. وعنواناهما بالتركية:

-Mevlana Mesneviden Hikayeler (Ankara: Türkiye IşBankasi, 1970).
-Mevlana şiirleri antholojisi (Ankara: Türkiye Iş Bankasi, 1973).

أمّا كتابُ «مولانا جلال الدّين الرّوميّ Mevlana Jelaleddin Rumi» (أنقرة: وزارة الثقافة، ١٩٩٠م)، وهو ترجمةٌ إنكليزيّة أعدّها پ.م بتلر P.M. Butler لكتابٍ تركيّ ألّفه محمّد أوندر بالعنوان نفسِه (١٩٨٦م)، فقد طبَعه منضِّدٌ a typesetter غيرُ متمكّن من الإنكليزية، كما تعكس الأغلاطُ الكثيرة ذلك. ويصنّف الكتابُ في قائمة مراجعه أعمالًا علميّةً كثيرة، من قبيل سِيرة حياة مولانا لگلبينارلي ، والشّمس المنتصرة لشيمل، والتصوّف والشّعر لدي فيتراي ـ ميروفتش، وحياة الرّوميّ وفكره لأفضل إقبال، ويعتمد على نيكلسون وآربري في التّرجمات الإنكليزية لديوان شمس وفيه مافيه. ومهما يكن، فالكتابُ مبنيٌّ يقينًا تقريبًا في المقام الأول على گلبينارلي ، الذي يسيء إليه الكتابُ إساءةً كبيرة. وهذا الكتابُ السّاذج نسبيًّا له هدفان رئيسان ـ أن يساعدَ السّائحين

الذين يريدون أن يعرفوا شيئًا عن الرّوميّ أكثر ممّا يمكن التقاطُه من كُرّاسات المتحف، وأن يبجِّل الثقافةَ التّركية. ويؤثِر مؤلّفُ الكتاب أن يروي قِصَصًا نابضة بالحياة، ولهذا السّبب أساسًا يعيد كثيرًا من حكايات الأفلاكيّ، برغم أنّه يتردّد على الأقلّ في فكرة أنّ شمس تبريز قُتِل. ويذكر أوندر في هذا الكتاب أسماءَ مؤلّفاتٍ غربية كثيرة (ربّما مرّةً أخرى لفائدة السائحين)، كتلك التي ألّفها أشخاصٌ مثل ميريام هاري وبارِس، ولكن من دون أن ينقل منها شيئًا. ومهما يكن، فإنّه يقدِّم صُوَرًا ملوّنة كثيرة، أهمُّها صورةٌ متخيَّلةٌ للرّوميّ، وصورةٌ في مكتبة متحف طوبقابي لدراويش مولويّين يرقصون. ويُظهِرُ الكتابُ أيضًا مقاطعَ شعريّةً كثيرة مترجمة إلى إنكليزيةٍ لا روحَ فيها لكنّها ممكنة الفهم.

وهذا الكتابُ الذي نشرتْه وزارةُ الثقافة التَّركية يعبِّر عن جهلٍ مطبقٍ، أو عن مقاصد عِرْقية متجاوزة للحدّ المقبول. وفي المقدِّمة، يشير أوندر إلى الرّوميّ بوصفه «الصوفيَّ التركيَّ الكبير» و«مفكّرًا تركيًّا كبيرًا». وبعدئذٍ يحوّل الرّوميَّ إلى نبيّ تركيّ، داعيًا مولانا «هديّةَ الشّعبِ التركيّ الأزلية إلى الإنسانية جمعاء» (٢١٢). والحقيقةُ أنّه ليس ثمة [٥٤٩] إشارةٌ إلى النكتة الصغيرة المتمثّلة في أنّ اللّغة التي كان بهاءُ الدّين يتحدّث بها كانت الفارسيةَ أو أنّ العطّار كتبَ كتابَه «أسرار نامه» بالفارسية، ولا نعلم أنّ الرّوميّ ألّف المثنويّ بالفارسيّة حتّى الصفحة ١٣٨، وبعد ذلك بثلاث صفحات نعلم أنّ المقدِّمة النّثريّة لكلّ جزءٍ من أجزاء المثنويّ بالعربية (لكنّه عندئذٍ يُلمِح الكتابُ (١٠١) إلى أنّ القرآنَ باللّغة التركية!). وعلى امتداد الكتاب يتركنا أوندر بقَصْدٍ نفترضُ أنّ أعمالَ الرّوميّ الأخرى هي بالتّركية، والحقيقةُ أنّه عندما لا يعود يستطيع كَبْحَ وطنيّته غيرِ الموضوعة في محلّها ينفجر بالبيان المضحك تمامًا: «لاشكّ في أنّ اللّغة الأمّ

لمولانا كانت التركية»، لأنّ مدينة بَلْخ، التي هاجر منها مع والده، كانت المركزَ الثقافيّ لتُركستان وخراسان، و«كلتا المنطقتين ذاتُ أغلبيةٍ سُكّانية تركية» (٢٠٧). ويرغم أنّ أوندر يعترف بإكراهٍ بأنّ الرّوميّ ربّما دُرِّس العربيةَ والفارسيّة في مرحلةٍ مبكّرةٍ جدًّا في تربيته (٢٠٨)، يصرّ على أنّ الرّوميّ كان يتكلّم بالتّركيّة طوالَ حياته (أكانت تركيّةَ القبچاق أو الأغُزّ، لا يستطيع أوندر أن يخبرنا بذلك)، وليس فقط مع عائلته، بل أيضًا «عندما يخاطب النّاسَ وفي مجالس وعظه». آثر الرّوميّ أن يدوّن «معظمَ أعماله بالفارسية وبعضَها بالعربيّة» فقط لأنّ ذلك كان العُرفَ السائد في ذلك العصر (٢٠٨). و«برهانُ» أوندر على هذه النظرية غيرِ المؤيَّدة وغير القابلة للتأييد يتألّف من تأكيد أنّ الرّوميّ يستعمل لهجةً فارسية أناضولية (أيًّا كانت هذه اللّهجةُ، فلن تكون التركيةَ، التي هي من عائلةٍ لغوية مختلفة تمامًا)، وأنّ ديوان الرّوميّ ومثنويّه مرصّعان بـ «نسبةٍ مئوية عالية جدًّا» من الأبيات والمقاطع باللّغة التركية. وهذا استعمالٌ خلّاق جدًّا للإحصاء، لأنّ ثلاثين أو أربعين بيتًا على الأكثر من مجموع ٣٥,٠٠٠ بيت في ديوان شمس باللّغة التركية، وتأتي هذه الأبياتُ كلُّها تقريبًا في غزَلياتٍ منظومة بالفارسية في الأعمّ الأغلب.

على أنّ الصّراعَ بين الأدبين الفارسيّ والتركيّ يرجع إلى القرن السادس عشر. فقد عبّر مير علي شيرنوائي الهرويّ (١٤٤١- ١٥٠١م)، وهو راعٍ للشّاعر جامي، عن رأيه في أنّ التّركيّة كانت لغةً أكثرَ ظرافةً ولطافةً وشعريّةً من كلٍّ من العربية والفارسية (ومن الفارسية خاصّةً) في كتابه «محاكمات اللّغتين» (ترجَمَهُ إلى الإنكليزية روبرت ديفيرو Robert Devereux بعنوان: «Judgement Between the Two, Languages»، ليدن: بريل،

١٩٦٦م). لكنّه عندئذٍ فاقت قدراتُ نوائي في نَظْم الشّعر بلُغته التّركيّة الجُغتائيّة الأمّ كثيرًا مواهبَه الصّغيرة في النّظْم الفارسيّ، الذي نظَمَه باسمه المستعار «فاني»؛ ومثْلَ هذا كان حُكْمُ بابُر، وربّما نتّفق معه تمامًا في الرأي. وفي الأحوال كلّها، في مقدورنا أن نغضّ الطّرْفَ عن الغلوّ في العصبية اللّغويّة لدى الشّعراء والمؤلّفين الذين يعتقدون بأنّ لغتَهم أفضلُ اللّغات منذ بابل، لكنّ أوندر ينبغي أن يعلم يقينًا أنّ الرّوميّ كتَبَ وتحدّثَ بالفارسيّة. ولهذا السّبب، ليس في مقدورنا إلّا أنّ نحدس بأن غلوَّه في الوطنيّة الثقافيّة يمثّل سعيًا واعيًا إلى سَرِقَة الرّوميّ من تراثه الفارسيّ والإيرانيّ، وإلحاقِه بالأدب التّركيّ والعِرْق التّركيّ والقوميّة التّركيّة.

وقد لخّص طلعت سعيد هَلْمَن على نحوٍ حصيفٍ الأهدافَ التي أراد الأتراكُ تحقيقَها من خلال الرّوميّ حتّى عام ١٩٧٥م في مقاله: «التُّرْكُ في مولانا/ مولانا في تُركِية» (Che 217-54). فكيف يستجيب الرّوميُّ لهذا التوجيه القوميّ كلّه؟

- [٥٥٠] إنّ التّشاركَ في اللّسان قُربى ورِباطٌ، والمرءُ مع مَنْ لا يفهمونه مثْلُ السّجين!

- وكم من هنديّ وتركيّ يتكلّمان بلسانٍ واحد، وكم من تركيَّينِ في لغتهما متباعدان!

- فلسانُ الوفاقِ الرّوحيّ مختلفٌ عن (لسان القول)، وتشابهُ القلوب خيرٌ من تشابه الألسن!

(M1: 1205-7)

ويصف أوندر أيضًا اكتشافَه العَرَضيّ بابًا أفقيًا في قاعدة الصّندوق الخشبيّ في النُّصُب التّذكاريّ لشَمْس تبريز، وهو «بناءٌ» هرميّ الشّكْلِ على الطّراز السّلجوقيّ

التقليديّ. وقد أزال أوندر قِطَعَ الحجر والأتربة التي تسدّ الدَّرَج، الذي وجدَ تحته سردابًا مقطوعًا من الحجر على الطِّراز السّلجوقيّ، يقول إنّه كان مغطّى بـ «الجِصّ الخُراسانيّ». وقد وصلَ گلبينارلي ، الذي كان أوندر قد دعاه ليرى ذلك، بعد عدّة أيّام وزعَمَ حالًا أنّ هذا كان قبْرَ شَمْس (١٠٥-٦)؛ وقد استُعملت هذه النظريةُ دليلًا على صحّة اعتقاد أنّ شمسًا قتَلَه مريدو الرّوميّ، لكنّه مثلما رأينا (انظر «قتْلٌ أكثرُ إبهامًا؟» في الفصل ٤، قبْلُ) هذا التصوّرُ مستبعدٌ جدًّا.

علماءُ أتراكٌ آخرون، مثل طلعت هَلْمَن وميكائيل بايرام (قُونية)، درسوا هذه المسائلَ بعقلانيةٍ وانتقدوا خِداعَ أوندر وإهمالَه. وقد زعم أوندر، مثلًا، أنّ كتابةً للرّوميّ بخطّه تَظهرُ على حواشي مخطوطٍ لـ «مقالات» شَمْسِ التبريزيّ مُشيرةً إلى تاريخ وفاة برهان الدّين. وقد أكّد أيضًا أنّ بساطًا موجودًا في متحف قُونية يعود إلى الحقبة السّلجوقيّة وقد أهداه للرّوميّ السّلطانُ كيقباذ، في حين أنّ هذا البساط يرجع فعليًّا إلى القرن السادس عشر (Bay 150). لكنّ المعلوماتِ المقدَّمة لمعظم السائحين في قُونية أفسدها أوندر وتُعاد دونما تمحيصٍ في بعض مصادر غربية، شعبية غالبًا، خاصّةً تلكَ المصادر التي يُعِدّها كُتّابٌ غيرُمتمكّنين من الفارسية.

وهذا ليس إنكارًا لفائدة بعض أعمال أوندر. فقد حرّرَ الرّجلُ كُتبَ إحياء الذّكرى السّنويّة السّبع مئة لوفاة الرّوميّ: «مولانا: حياته وآثاره

Mevlâna: hayati, eserleri (700. Ölüm yildönümüne armağan Istanbul: Tercüman, 1973)

ومداولاتِ حَلْقةٍ دراسيّة بعنوان:

Bildiriler: Mevlâna'nin 700. ölüm yildönümü dolayisile uluslararasi Mevlâna semineri (Ankara: Türkiye Iş Bankasi, 1974).

لكنّ الكتابَ الذي بسببه سيُتذكّر أوندر كثيرًا، وهو الكتابُ الذي أعدّه بالتّعاون مع عصمت بينارك Ismet Binark ونجات صفرسي أوغلو Nejat Sefercioglu، هو قائمةُ مصادر واسعة في كتابَيْنِ (باسمالار ويازمالار Basmalar and Yazmalar) عن أعمالِ كتبها الرّوميّ، أو كُتبت عنه، وهو بعنوان: «قائمةُ مصادر مولانا

Mevlana bibliyografyasi (Ankara: Türkiye Iş Bankasi, 1973 and 1975).

وإلى هذه القائمة، أضاف أردوغان إيرول Erdogan Erol وفوزي گنوس Fevzi Gunuc تكملةً تَذكرُ ٥٧ كتابًا إضافيًّا و ١٠٠ مقال بعنوان:

Basin hayati'nin 40. yilinda Mehmet Önder bibliyografyasi, 1944-1984 (Ankara: Güven, 1984).

وكتبَ إبراهيم حقّي قونيلي تاريخًا مفصّلًا لمدينته الأمّ قُونِية، عنوانُه: «تاريخ قُونِية:

Ibrahim Hakki Konyali, Konya Tarihi (Konya: Yeni Kitap,1964),

ويحتوي على قسمٍ كبيرٍ جدًّا عن ضريح مولانا، أو مولانا تُرْبَسي. وليست قُونِيةُ وحْدَها التي ولّدت اهتمامًا محلّيًّا بالرّوميّ وطريقته، بل كذلك قَرَمانُ، حيث [٥٥١] تُدفَن والدةُ الرّوميّ، وغَلَطةُ، حيث كانت الزّاويةُ المولويّة مركزًا ثقافيًّا مهمًّا في القرن التاسع عشر. ومن أجل مثالٍ لهذا النّوع من الدّراسة، انظر كتاب د. علي گُلجان عن الزّاوية المولويّة في قَرَمان:

D.Ali Gülcan, Karaman Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Karamanli Mevlevi velileri (Mader-i Mevlana Camii Koruma, 1977 ?).

وقد اجتمع علماءُ أتراكٌ في مؤتمراتٍ علميّة قوميّة وعالميّة متكرّرة تتناول الرّوميّ في الجامعة السلجوقية في قُونِية، التي أُنشئت في عام (Millî Mevlâna Kongresi) ١٩٧٥م. وعُقِدت مؤتمراتٌ قوميّة حولَ الرّوميّ في هذه الجامعة في أيّار من عام ١٩٨٥م و ١٩٨٦م وفي نيسان من عام ١٩٨٨م؛ ونَشَرت الأوراقَ البحثيّة لهذه المؤتمرات الثلاثة جميعًا مطبعةُ الجامعة السّلجوقيّة، وتشتمل هذه في الأعمّ الأغلب على مقالاتٍ مختصرة

عن تاريخ شخصياتٍ مولويّة مختلفة وعن الآثار العمرانية الباقية. وعُقِد مؤتمرٌ دوليّ في الموقع نفسه في عام ١٩٨٧م ظلّ يجتذب علماءَ تركًا في المقام الأوّل، واجتذب أيضًا علماء أوروبيين كثيرين من المشاهير. وقد أشارت الملاحظاتُ الافتتاحية التي قدّمها خليل جين Halil Cin إلى أنّ الأمم المتّحدة أعلنت عامَ ١٩٨٦م عامَ السّلام واقترحت أن يُنظَر إلى مؤتمرات الرّوميّ بهذا الضوء؛ وأُعلن عن جائزةٍ، هي «جائزةُ الجامعةِ السّلجوقيّة للمحبّة العالميّة عند مولانا Selçuk University Mevlana Universal love Award»، تُعطى لمن يُعِدّون بحثًا أصيلًا عن الرّوميّ. وفي عام ١٩٩١م خُصّص مؤتمرٌ أُجري في أنْقِرَة للاهتمام بالزّوايا المولويّة والأوقاف الخاصّة بها، وعنوانه:

«Türk Vakif Medeniyetinde Hz. Mevlânâ ve Mevlavîhânelerin Yeri Semineri»

ونُشِرت أوراقُه البحثيّةُ في شَكْل كتاب:

IX. Vakif Haftasi Kitabi (Ankara: Vakiflar Genel Müdürlügü, Yayinlari, 1992).

ماجِدون وعُلماء كبار:

طبعةُ «مناقب» الأفلاكيّ المحقَّقة الرّائعة التي أعدّها تحسين يازيجي، بمقارناتها الدّقيقة بين المخطوطات وحواشِيها العِلْميّة، أُشير إليها على امتداد هذا الكتاب؛ وقد ذُكِرت أيضًا ترجمتُه التّركيّة لهذا العمَل. وقد أسهم أيضًا بمقالاتٍ كثيرة أُعِدّت لدائرة المعارف الإيرانية، تشتمل على ملخّصات مختصرة عن شخصياتٍ مولويّة مختلفة (من مِثْل إبراهيم دَدِه وديوانه چلبي ويوسف سينه چاك،إلخ..).

أمّا دراسةُ عام ١٩٩٢م، التي تحملُ العنوانَ «جوهر مثنويّ الرّوميّ The»

Essence of Rumi's Masnevi (قُونِية: مشكاة)، والتي أعدّها إركان توركمن Erkan Türkmen رئيسُ قِسْم اللّغات والآداب الشّرقية في الجامعة السّلجوقية في قُونِية، فتنظّمُ فِكَرَ المثنويّ وتقدّم جوهرَ ملاحظات شُرّاح المثنويّ، سواءٌ أكانت شروحُهم بالتّركيّة أم بالتّركيّة العثمانيّة، أم بالأورديّة، أم بالفارسيّة، أم بالإنكليزيّة. ويعتمد توركمن على تأريخ ماير مخالِفًا لگلبينارلي ، ويقدّم إعادةَ بناءٍ مفيدةً جدًّا لتاريخ عائلة مولانا، مُدخِلًا معلوماتٍ من مصادر تركية. وكتب تُوركمن أيضًا عددًا من المقالات عن الرّوميّ، جُمِعت في كتابٍ عنوانه «الرّوميّ مُحِبًّا صادقًا لله Rumi as a True Lover of God (Istanbul: Baltac Tourism, 1988; 1990). وقد رسّخ توركمن قَدَمَه، إلى جانب ميكائيل بايرام الذي تُناقَش أعمالُه في موضعٍ آخر في هذا الكتاب، بين أفراد الجيل الحالي من الخبراء التُّرك الدّارسين للرّوميّ والوَرَثةِ لِعَباءة گلبينارلي .

عبد الباقي گلبينارلي :

[٥٥٢] كان والدُ گلبينارلي ، أحمد مدحت أفندي، أو أحمد آغا، مراسِلًا صحفيًّا. ووُلِد عبدُ الباقي گلبينارلي (١٩٠٠-١٩٨٢م) في ١٢ كانون الثاني من عام ١٩٠٠م في مدينة إستانبول. درسَ العلومَ الإسلاميّةَ التقليديّة (وكان سُنّيَّ المذهب)، مرتادًا الزاويةَ المولويّة في غَلَطة في مرحلة شبابه. أحدُ مدرّسيه كان الشيخَ حسين فخر الدّين، شيخ الزّاوية المولويّة البَهارية؛ وتُوجد صورةٌ لگلبينارلي تُظهره شابًّا مرتديًا رداءً مولويًّا. تخرّج گلبينارلي في الكُلّية في عام ١٩٣٠م ودرّس في مدارس ثانوية مختلفة في الوقت الذي أنهى تحصيلَه في الدكتوراه في الآداب في جامعة أَنقِرَة. وقد درّس اللّغةَ التّركيّةَ والأدبَ الفارسيّ في أَنقِرَة قبل أن ينتقل

إلى جامعة إستانبول. أُحيل گلبينارلي إلى التقاعد مبكّرًا في عام ١٩٤٩م وعاش في ناحية أسكُدار Üskudar، لكنّه كان يستقبل الزائرين في أيّام الثّلاثاء في المكتبة السّليمانية في إستانبول، حيث كان يعمل بين ركامٍ من الكتب، جامعًا فهارسَ المخطوطات الموجودة هناك. وصنّف أيضًا فهرسًا للمخطوطات في مُتحف مولانا في قُونية.

كان گلبينارلي رجلًا متوسّطَ القامة وأشيبَ الشّعر تمامًا في سنوات حياته الأخيرة، وكان يحمل محفظةً جلديّة سوداء اللّون أينما ذهب تقريبًا. وكان ذكيًّا ولديه حِسٌّ للدّعابة واضح، ويتمتّع بذاكرةٍ عجيبة، حتى إنه يتذكّر أرقامَ المخطوطات المفهرسة التي عاد إليها منذ وقتٍ بعيد. عرفَ علماءَ إيرانيين كثيرين وكان يتحدّث معهم بالفارسية. وعندما طلب منه توفيق سُبحاني أن يكتب سيرةً ذاتيةً له أجابه فقط بروايةٍ معدَّلة لبيت الرّوميّ:

حصيلةُ عمري ثلاثُ كلماتٍ لا أكثرُ:

احترقْتُ واحترقْتُ واحترقْت

وقد ألّف علي ألب أرسلان سِيرةَ حياةٍ لهذا العالِم الكبير، «عبد الباقي گلبينارلي (Abdülbaki Gölpinarli (Ankara: Kültür Bakanliği, 1996)، تتضمّن عددًا من منظومات گلبينارلي الشّعرية الخاصّة به (١٨-٣٧).

ومن جهة كونه مؤلّفًا، أعدّ گلبينارلي دراساتٍ لها حجْمُ الكِتاب عن التصوّف الملامتي (١٩٣١م)، ويونُس إمره (١٩٣٦م) ومحمّد [صلّى الله عليه وسلّم] والحديثُ (١٩٥٧م)، بين مؤلّفات أُخَر. أمّا من جهة كونه عالِمًا محقّقًا، فقد أخرج أيضًا عددًا من طَبعات المتون القديمة، ومن ذلك ديوانُ يونس إمره (١٩٤٨م)، وديوان فُضُولي(١٩٥٠م)، وديوان نديم (١٩٥١م)، إلخ.. ترجم گلبينارلي أيضًا أعمالًا كثيرة من

الفارسيّة إلى التّركية، منها ديوان حافظ (١٩٤٤م)، ومنطق الطير للعطّار (١٩٤٤-٥م)، وإلهي نامه (١٩٤٧م) وگُلْشَنِ راز لمحمود الشَّبَسْتَري (١٩٤٤م).

وطبيعيّ أنّه خصّص معظمَ جهوده في التّرجمة من الفارسية إلى التركية لآثار الرّوميّ، بدءًا بالأجزاء السّتّة للمثنويّ (١٩٤١-٦م). وأتبع هذا باختياراتٍ من الرّباعيّات (١٩٤٥م) واختياراتٍ من ديوان شمس (گلدسته، ١٩٥٥م). وبعدئذٍ جاءت [٥٥٣] ترجمةٌ كاملة للغزليّات (ديوان كبير) مع تعليقاتٍ وشَرْح، بُدئ بها في عام ١٩٥٧م وأُكمِلت في عام ١٩٧٤م. وأنجز أيضًا ترجمةً تركيةً لكتاب سلطان وَلَد «ابتداء نامه» (١٩٧٦م). ولم يغفل عن أعمال الرّوميّ النثرية، فأخرج ترجماتٍ تركية لـ «فيه ما فيه» (١٩٥٩م)، والرّسائل (١٩٦٣م) والمجالس السّبعة (١٩٦٥م).

وإضافةً إلى ما تقدّم، أسهم گلبينارلي في معرفتنا عن الرّوميّ في أعمالٍ كثيرة من البحث العِلْميّ الأصيل، وذلك ابتداءً من سِيرة حياةٍ للرّوميّ، «مولانا جلال الدّين: حياتُه، وفلسفتُه، وآثارُه واختيارٌ منها

Mevlânâ Celâleddin: hayati, felsefesi, eserleri, eserlerinden seçmeler (Istanbul: Inkilap Kitabei, 1951; 2nd revised ed. 1959).

وجاء بعد ذلك كتابٌ كبير عن تاريخ الطّريقة المولويّة، نُشِر بعنوان «المولويّة بعد مولانا

Mevlana'dan sonra Mevlevilik (Istanbul: Inkilap, 1953),

وتبعه كتابٌ آخر عن الآداب والأركان في الطّريقة المولويّة:

Mevlevî: âdâb ve erkâni (Istanbul: Inkilap ve Aka, 1963).

وبعد هذه الترجمات والدراسات التحقيقيّة جميعًا، اكتسب گلبينارلي فيما يبدو فهمًا عميقًا للرّوميّ وأعماله، يُظهره في شَرْحه المثنويّ ذي الأجزاء السّتّة:

Mesnevi şerhi (Istanbul: Başbakanlik Kültür, 1973-4).

وكان گلبينارلي دائمًا ينقّح أعمالَه ويعيد طباعتَها، ولذلك يكون على من يشاؤون معرفةَ

آرائه النهائية في موضوعٍ ما الانتباهُ إلى قراءة الطّبعة الثالثة لسِيرة حياة الرّوميّ التي ألّفها. وقد بدأت طبعةٌ منقّحة لشَرْحه وترجمته المثنويَّ تظهر في السّنه التي سبقت وفاتَه بعنوان: «المثنويّ: ترجمةٌ وشَرْحٌ

Mesnevi: Tercemesi ve şerhi (Istanbul: Inkilap ve Aka,1981-84).

في ستّة أجزاء. وقد ترجم توفيق سُبحاني هذا الكتابَ وعددًا من أعمال گلبينارلي التّركيّة الأخرى عن الرّوميّ إلى الفارسيّة، وهكذا يمتلك المحقّقون الإيرانيّون الآنَ الوصولَ إلى استنتاجاته بيسر.

دراسةُ الرّوميّ في اللّغة العربية:

الزّوايا المولويّةُ في دمشق والقُدْس عملت حتّى وقتٍ متأخّر، برغم أنّ الاهتمام بجلال الدّين الرّوميّ في البلدان العربيّة ربّما يَدين أكثرَ لشهرته في الغرب ممثّلًا مميّزًا للعقائد والعبادات الإسلاميّة. وقد تأمّلْنا قبْلُ ترجماتِ أعمال الرّوميّ إلى العربية (الفصل ١١). وإضافةً إلى ذلك، أنشأ محقّقون قليلون يكتبون بالعربية دراساتٍ لحياة «مولانا جلال الدّين الرّوميّ» وشعره. وتشتمل هذه على دراسةٍ قصيرة لتلك الشخصية أعدّها أبو الحسن على النّدويّ (القاهرة: المختار الإسلاميّ، ١٩٧٤م)، وأخرى أعدّها مصطفى غالب (بيروت: عز الدّين، ١٩٨٢م). عمَلٌ أكبرُ أعدّه عنايت الله إبلاغ الأفغانيّ (محقّقٌ مقيم في القاهرة من خلفية عائلية في أفغانستان) يحلّل منزلةَ الرّوميّ المتوسّطة بين الصّوفية والعُلَماء المهتمّين بالمباحث الإلهية النظرية: «جلالُ الدّين الرّوميّ بين الصّوفية وعُلَماء الكلام» (القاهرة: الدار المصريّة اللّبنانية، ١٩٨٧م).

وقد خصّص محمّد عبد السّلام كفافي، وهو أستاذٌ في جامعتي القاهرة وبيروت

العربية، الاهتمامَ الأكبر للرّوميّ بكتابه الكبير عن حياة الرّوميّ وشعره، **«جلالُ الدّين الرّوميّ في حياته وشِعْره»** (بيروت: دار النهضة العربية ١٩٧١م)، وترجمتِه الأقدم عهدًا إلى العربية للجزء الأوّل من مثنويّ الرّوميّ مع شرحٍ، **«مثنويّ جلال الدّين الرّوميّ»** (صيدا: المكتبة العصْرية، ١٩٦٥م).

دراسةُ الرّوميّ في اللّغة الفارسيّة:

[٥٥٤] مع التسليم بأنّ الرّوميّ ألّف بالفارسية، لا يكون غريبًا أن يكون المحقِّقون الإيرانيّون قد ألّفوا كثيرًا من الأعمال المهمّة في مجال التحليل اللغويّ والفلسفيّ في شأنه. وأوّلُ إيرانيّ يمكن أن يقال عن عمله الذي ألّفه حول الرّوميّ إنه على نحوٍ ما مُخْضَعٌ للمناهج العلميّة كان رضا قلي خان هدايت، الذي أعدّ قبل ما يقرب من ١٢٠ عامًا طبعةً لديوان شمس تَبريز مع مقدِّمة تاريخية، انتفع بها نيكلسون وآخرون (انظر الفصل ٧، قَبْلُ).

وعلى امتداد عقودٍ كثيرة بعد هذا، لم تظهر طبعاتٌ ودراساتٌ لأعمال الرّوميّ إلّا في الهند أو تركية، إلى أن أعدّ محقِّقٌ وعالِمُ دينٍ من أصفهان، هو جَلالُ الدّين هُمائي (١٩٠٠–١٩٨٠م)، طبعتَه لكتاب سلطان وَلَد «ولَد نامه» (طهران: إقبال، ١٩٣٧م) في تاريخ بهاء الدّين وجلال الدّين. أضاف هُمائي، الذي ركّز منذ سنّ مبكّرة اهتمامَه على الرّوميّ، مَدخلًا جوهريًّا وممتازًا جدًّا يزوّدنا بتاريخٍ مدروسٍ للرّوميّ وعائلته. وقد نشرت ابنتُه، ماهدخت بانو هُمائي، حديثًا طبعةً منقّحةً لهذا العمل بعنوان «ولَد نامه» (طهران: هما ١٣٧٦هـ ش/ ١٩٩٧م). وأعدّت أيضًا ترجمةً لمقاطع مختارة من المثنويّ مع شرح (انظر «منتخبات» في الفصل ١١).

وقد كتبَ الهُمائيّ الكبير، وهو محقّقٌ غزيرُ الإنتاج مولَعٌ بالتفاصيل متمتّعٌ بذهنٍ حادّ ومدرَّبٍ على مناقشة أصول الأشياء، في موضوعات النّحو والبلاغة والشّعر وعِلْم الكلام والفلسفة. وقد حقّق أيضًا عددًا من النصوص القديمة وقرَضَ الشّعر.

وبعد أن حقّق هُمائي تاريخَ سُلْطان وَلَد المنظومَ الذي هو عملٌ أساسيٌّ وجوهريّ، أسهم بكتابَيْنِ آخرين عن الرّوميّ هما: دراسةٌ موسّعةٌ لفلسفة الرّوميّ ومباحثه الإلهية، بعنوان «مولوى نامه: مولوى چه من گويد» [بالفارسية بمعنى: كتابُ المولويّ: ماذا يقول مولويّ] (طهران: آگاه، ١٩٧٧م)، وتحليلٌ لإحدى قِصَص المثنويّ، «تفسير مثنوى مولوى: داستانِ قلعهٔ ذات الصّور يا دژ هوش ربا» (طهران: مطبعة جامعة طهران، ١٩٧٠م). وأنشأ هُمائي أيضًا مخطوطًا من أربع مئة صفحة عن حياة الرّوميّ، بقي غيرَ منشور، لكنّ أجزاءً منه ظهرت في المجلّد التذكاريّ له بعنوان «يادنامهٔ مولوى»، وفي مقدِّمةٍ لإحدى طبعات ديوان شمس.

بديعُ الزّمان فروزانفر:

كان بديعُ الزّمان فروزانفر (١٩٠٠-١٩٧٠م)، كما يوحي اسمُه، «أعجوبةَ زمانه». وكانت لديه عادةُ أن يقرأ من البداية إلى النهاية كلَّ كتابٍ تصل إليه يداه قبل أن يكون في مقدوره أن يلقيه. وكان فروزانفر يتردّد على دكاكين الكُتب ومخازنها وكان يؤثِرُ، مثل إيرازموس Erasmus*، أن ينفق نقودَه على موادّ القراءة بدلًا من الطّعام والكساء. كانت حافظتُه شبيهةً بآلة تصوير فوتوغرافيّ ولم يكن يحتاج إلى الرّجوع إلى حواشٍ في محاضراته، حتّى عندما يذكر أرقامَ الصفحات أو يتلو مقاطعَ طويلة من قصائد أو نصوصٍ فلسفيّة (كان طُلّابُه يدقّقون

* لاهوتيّ وفيلسوفٌ هولنديّ (١٤٦٦-١٥٣٦م)، يعدّ أبرزَ وجوه «الحركة الإنسانية» [المترجم].

أحيانًا في أرقام صفحات المصادر التي يذكرها لكي يعلموا ما إذا كان قد أخطأ، لكنّهم قلما كانوا يجدون خطأً). كان فروزانفر يُنشِد الأشعارَ بنغمةٍ معبّرةٍ وعاطفية، وكثيرًا ما كان شِعْرُ الرّوميّ يُفيض [٥٥٥] العبراتِ على عينيه، مُحْدِثًا نداوةً تنتقل سريعًا إلى أعين طُلّابه مع إيقاعاتِ إنشاده وتنغيمه.

ويتذكّر فروزانفر أنّه سِمعَ (وحفظ عن ظَهْرِ قَلْب) غزليّتَه الأولى من غزليّات الرّوميّ في عام ١٩٢٠م، متعلّمًا من أستاذه، أديب النّيسابوريّ، الغزليّةَ المشهورةَ التي تبدأ (D 441) بقوله:

بنماى رخ كه باغ وگلستانم آرزوست

بگشاى لب كه قند فروانم آرزوست

ومعناه:

تجلَّ بوجهك؛ فإنّ مُناي الحديقةُ وبستانُ الوَرْد

وافتحْ شفتيك؛ فإنّ مُناي الوافِرُ من الشَّهْد

وبرغم أنّ أديبًا النّيسابوريّ متحمّسٌ للشّعر الفارسيّ الذي نُظِم في القرون الثلاثة: العاشر والحادي عشر والثاني عشر [الميلادية]، وهو نفسُه شاعر مشهور، كان يشعر بازدراء لأيّ شيء أُلّف من الغزو المغوليّ إلى الزّمان الذي عاش فيه، ولا يعرف عنه إلّا القليل. ولهذا السّبب لم يدرّس طُلّابَه إلّا غزَليّةَ الرّوميّ هذه. طَبْعتا هدايت ولَكْنو [الهند] لديوان شمس لم تكونا متداولتين بين طَلَبة الحوزة العلمية الشّيعية في مَشْهَد في تلك الأيام، ذلك لأنّ الرّوميّ، المؤلّفَ السُّنّي، لم يكن يُعَدّ موضوعًا ملائمًا للدّراسة لمن سيكونون في المستقبل عُلماءَ الدّين الشّيعة.

ولم يكن في مقدور فروزانفر الحصولُ على غزليّاتٍ أُخَر للرّوميّ إلى أن تَلقّى هديّةً هي طاقةٌ من الشّال الكشميريّ من والي خُراسان القاجاريّ، قَوّام السّلْطنة، تقديرًا لقصيدةِ مَدْحٍ كان فروزانفر قد نظَمَها من أجله. وقد باع فروزانفر الشّالَ سريعًا واشترى بقيمته نسخةً من كتاب هِدايتْ عن سِيَر حياة الشّعراء، الذي يحمل العنوان «مَجْمَع الفُصَحاء». وقد ضمّنَ هِدَايتْ كتابَه اختيارًا جيّدًا من غزليات الرّوميّ في تضاعيف معالجته حياةَ شَمْسِ تَبريز، وقد التهم فروزانفر هذه الغَزليّاتِ وحفِظَها عن ظَهر قَلْب وهو في مسقَط رأسه في قريته في ربيع عام ١٩٢١م. وعند عودته إلى مَشْهَد، أنشدَ هذه الغزليّاتِ لأستاذه واستعان به في فَهْم المقاطع العصيّة على الفَهْم.

وإذْ عجَزَ فروزانفر عن العثور على طبعةٍ للدّيوان، كان عليه أن ينتظر حتّى عام ١٩٢٤م، عندما يمّم شطْرَ طهران، ليتعلّم أكثر عن الرّوميّ. وفي طهران التقى صوفيًّا كان قد نسَخَ اختيارًا من غزليّات الرّوميّ وآخرين في مذكّرة كان يحملُها معه، مُنْشِدًا بصوتٍ مرتفع ما يختارُه منها بعاطفةٍ جيّاشة متى أتاحت الفرصةُ ذلك له. وكان فروزانفر يُمضي أيّامَ الصّيف بصُحبة هذا الصّوفيّ، مُنْشِدًا أشعارَ الرّوميّ في معظم الأيّام من السّابعة صَباحًا حتى الخامسة بعد الظهر. وقد اتّصل أيضًا بشاعرٍ آخر، هو أديب البيشاوريّ، الذي كان مولَعًا جدًّا بالرّوميّ.

وأخيرًا، ظفر فروزانفر بنُسخةٍ من ديوان شمس ثمنُها خمسةٌ وعشرون ريالًا. ولكي يشتريها باعَ الرّداءَ الشّتْويّ الجميل المصنوع من صُوف الحَمَل الذي أرسلتْه إليه والدتُه ليحلّ محلّ ما سرَقَه منه قُطّاعُ الطّريق التّركمان في طريق خراسان. وقد أمضى مدّةَ ستّة أشهر يقرأ في هذه النّسخة في عامي ١٩٣٣ـ٤م، محدِّدًا كلَّ الغزليّاتِ التي لا تتوافق

في رأيه مع الرّوح الصّوفيّ لجلال الدّين المولويّ. وفي هذه المرحلة تمامًا قرّرَ أن يكتب سِيرةَ حياةٍ للرّوميّ. وبعد قراءةٍ متفحّصة من البداية إلى النهاية لطبعة الغزليات مرّةً أخرى في شتاء ١٩٣٤ـ٥م، استنتج فروزانفر أنّ طبعة لَكْنو لديوان شَمْس تنطوي على «حُذوفٍ وإضافاتٍ غير لائقة» [٥٥٦]، وأنّ عددًا كبيرًا من غزليّات شعراء آخرين دخلتْ ضِمْنَ الأشعار الأصلية في هذا الديوان، كما بيّن في سِيرة حياة الرّوميّ التي أعدّها، التي نُشرت في السّنة اللّاحقة (انظر بعْدُ). وفيما بعْدُ، حصَلَ فروزانفر على مخطوطَتَيْنِ جزئيّتَيْنِ للدّيوان تعودان إلى أوائل القرن السّادس عشر الميلاديّ، وعلى أساسهما بدأ بتأليف الكِتاب الثّاني من دراسته للرّوميّ.

حدثت وفاةُ والدته في أيلول من عام ١٩٣٦م، وتبع ذلك وفاةُ عددٍ من المعلّمين والمحقّقين الذين شجّعوا عمَلَ فروزانفر، فاضطُرّ إلى توجيه اهتمامه إلى موضوعات أُخَر لبعض الوقت، ومن ذلك على نحوٍ خاصّ المعاجمُ والفهارس. أمّا دراسةُ فروزانفر الأولى، وهي تاريخٌ لشُعراء القرون الأولى في الأدب الفارسيّ، بعنوان «سُخَن وسُخَنْوَران» (١٩٢٩-٣٣م)، فقد قدّمت الشّعراءَ الفُرْسَ الأوائل، ورُعاتَهم، وتواريخَ حياتهم، إلخ.، بطريقةٍ منظَّمةٍ حديثةٍ لأوّل مرّة. وبرغم أنّ أُدباءَ الفُرْس قد ألّفوا سِيَرًا للشُّعراء على امتداد قرون، لم تتجاوز هذه السِّيَرُ عادةً بضعةَ تواريخَ وأسماءٍ وبعضَ حكاياتٍ أسطورية ومعلوماتٍ سِيريّة مستقاة (على نحوٍ خاطئ غالبًا) من أشعارهم.

ومن أجْلِ رسالته لنيل درجة الدكتوراه، أعدّ فروزانفر السِّيرةَ الأدبيّة المنظّمة الأولى في الفارسية التي بُنيت تمامًا على المبادئ العِلْميّة الحديثة. وكانت هذه تحقيقًا في حياة الرّوميّ والظّروف التي أحاطت بها، وقد نُشِرت في عام ١٩٣٦م بعنوان: «رساله

در تحقيق أحوال وزندگانى مولانا جلال الدّين محمّد مشهور به مولوى»* [بالفارسية بمعنى: «رسالة في تحقيق أحوال مولانا جلال الدّين محمد المشهور بالمولويّ وحياته»]، ويصفها زرّين كوب بأنها أفضل رسالة جامعية كُتبت في إيران حتى زمان زرّين كوب. وقد صدرت طبعةٌ منقّحة لها في عام ١٩٥٤م، وكانت حتى وقتٍ متأخر المصدرَ الأكثر أهمية لحياة الرّوميّ. وقد ترجمها إلى التركية فريدون نافذ أوزلوق وتركت تأثيرًا في أعمال مؤلفين أتراكٍ كثيرين، منهم گلبينارلي.

ولأنّ مصادرَ مهمّةً كثيرة، مثل «معارف بهاء الدّين» و«فيه ما فيه» للرّوميّ، لم تكن قد نُشِرت، عاد فروزانفر إلى كلّ المصادر المخطوطة التي استطاع أن يحصل عليها، وقدّم هذه النّصوصَ النّثريّةَ إلى الجمهور لأوّل مرّة. أمّا في شأنِ مَتْنِ الغزَليّات، فقد كان عليه أن يرجع إلى طبعة لَكْنو غيرِ الدّقيقة للدّيوان وإلى الطّبعة غير المحقّقة للمثنويّ التي أعدّها علاءُ الدّولة. وبرغم أنّ سِيرة الحياة التي أعدّها فروزانفر للرّوميّ أصبحت قديمةً الآن، تظلُّ مصدرًا مهمًّا وما يزال مفيدًا في شأن تاريخ حياة الرّوميّ.

وفي عام ١٩٤٠م طلبت وزارةُ الثّقافة أنْ يعَدّ اختيارٌ من المثنويّ من أجل الطَّلَبة الإيرانيين. فاستجاب فروزانفر بعد ذلك بسنتين وأعدّ مجموعةً من ثلاثة وعشرين جزءًا مختارةً من الجزأين الأوّل والثّاني ومعزّزةً بقدرٍ كبير من الحواشي والتعليقات (خلاصة مثنوى، طهران: مطبعة جامعة طهران، ١٩٤٣م). وفي مقدّمة الكتاب يدافع فروزانفر عن الشّعراء والمفكّرين الصّوفيّين الكبار في مواجهة الانتقاد اللّاذع للتصوّف الذي وجّهه بعضُ المجدِّدين (من مِثْل شِبْلي النّعمانيّ وأحمد كسرويّ)، مشيرًا إلى أنّ الفِكْر الغيبية

* ترجمْنا هذه الرّسالةَ إلى العربيّة بعنوان «من بَلْخ إلى قُونِية ـ سِيرةُ حياة مولانا جلال الدّين الرّوميّ»، وصدرت ترجمتُنا عن دار الفكر في دمشق، عامَ ٢٠٠٦م [المترجم].

العميقة في المثنويّ لا ينبغي أن تُخلط بالممارسات الضَّحْلة أحيانًا الموجودة عند عوامّ الصّوفية. ويقدِّم الكتابُ أيضًا ملاحظاتٍ ببلوغرافية على بعض شُروح القرون الوسطى التي عاد إليها في إعداد تعليقاته.

[٥٥٧] وأخيرًا بدأ فروزانفر بإعداد شَرْحه الخاصّ للمثنويّ، لكنّه لم يكمل منه أكثرَ من ثلاثة أجزاء قبل وفاته (شرح مثنوى شريف، طهران: مطبعة جامعة طهران، ١٩٦٧ـ٩م). ويشعر زَرّين كوب، الذي ألّف هو نفسُه شرْحَيْنِ للمثنويّ، بأنّه لا مفسِّرَ آخر في مقدوره حتّى أن يداني فروزانفر، الذي كانت معرفتُه الرّوميَّ واسعةً إلى درجة أنه حين يضعُ قلمَه تكون الكلمةُ الأخيرة قد قيلت. ويروي الدّكتور أسعد علي الأستاذُ في جامعة دمشق أنّ فروزانفر كانت لديه معرفةٌ مثيرة للإعجاب بأعمال الشّعراء العرب وأنّه عندما كان أحَدٌ يتلو عليه بيتًا شعريًّا عربيًّا كان في مقدوره أن يتلو بقيةَ القصيدة من محفوظه. حتى إنّ فروزانفر صحّحَ النّطقَ العربيّ لكلمة الرّوميّ المؤثَرة «عِشْق»، التي تتحوّل في العامّية السّورية إلى «عُشْق».(٤)

ومثلما قيلَ قبْلُ، تُرجمت سيرةُ حياة الرّوميّ لفروزانفر إلى التّركيّة بعنوان «مولانا جلال الدّين Mevlana Celaleddin» بعناية فريدون نافذ أوزلوق (إستانبول: Milli Eğitim، ١٩٩٠م)، مانحةً هكذا القرّاءَ الأتراكَ رأيًا ثانيًا بعد سيرة الحياة التي قدّمها گلبينارلي.

الأدواتُ المرجعيّة لدراسة الرّوميّ:

نَدينُ بدَينٍ عظيم لصادق گوهرين (تـ ١٩٩٥م) لدراسته اللغويّة للرّوميّ، وهو

معجَمٌ من سبعة مجلّدات للكلمات والتّعبيرات التي تَظهر في المثنويّ، ومرجعٌ لا يمكن الاستغناءُ عنه في موضوع الإشارات الصوفيّة والرمزيّة المتوارية في اصطلاحات الرّوميّ: «فرهنگ لغات وتعبيرات مثنوى» [بالفارسيّة بمعنى: معجم المفردات والتّعابير الاصطلاحية في المثنويّ] (طهران: مطبعة جامعة طهران، ١٩٥٨-٧٥). وقد حقّق گوهرين أيضًا متونًا صوفيّةً أخرى (مِثْل «منطق الطّير» للعطّار)، ولهذا السّبب تمتّع بخَلْفية راسخة للقيام بهذا العمل، ويوضِحُ استعمالَ كلّ كلمةٍ بأبياتٍ شعرية كثيرة ترد على سبيل التّمثيل، ويفيدُ معجمُ اصطلاحات المثنويّ الذي أعدّه أيضًا في كونه ينطوي على إحالاتٍ داخلَ المادّة المعجمية الواحدة إلى نظائرها في الدّلالة في مواضع أُخَر من المثنويّ.

أمّا فهرسُ كشْفِ أبيات المثنويّ ذو الأربعة مجلّدات الذي أعدّه محمّد تقي جعفري بعنوان «از دريا به دريا» [بالفارسية بمعنى: «من بَحْر إلى بَحْر] (طهران: وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٩٨٥-٦م) وكتابُ محمّد جواد شريعت «كشفِ الأبياتِ مثنوى نيكلسون» [بالفارسيّة بمعنى: «كشّاف أبيات المثنويّ وفق طبعة نيكلسون»] (أصفهان: كمال، ١٩٨٤م)، وهو فهرسُ بيتٍ بيتٍ للمثنويّ في طبعة نيكلسون، فهما الأداتانِ اللّتانِ تُستعملان في تحديد الأبيات داخلَ المتن. معجمُ فروزانفر للأحاديث النّبويّة الموجودة في المثنويّ، المسمّى «أحاديث مثنوى» (طهران: مطبعة جامعة طهران، ١٩٥٥م؛ طبعة ثانية في طهران: أمير كبير، ١٩٦٨م)، يقدِّم الخلفيّةَ والمصادرَ للأحاديث النّبويّة المشار إليها في المثنويّ. وقد عزَلَ علي رضا منصور مؤيّد في كتابه «ارسال المثَل در مثنوى» (طهران: سروش، ١٩٨٦م) عددًا من الأمثال الفارسيّة المصوغة في المتْن. وقدّمت لنا

ماهدُختْ پورخالقي چترودي معجمًا مختصرًا للأنبياء والتعابير الصّوفيّة والإلماعات الأخرى الموجودة في قِصَص المثنويّ، بعنوان: «**فرهنگ قصه هاى پيامبران**» [بالفارسية بمعنى: «معجم قصص الأنبياء»] (مشهد: آستانِ قدس رضوى، ١٩٩٢م)، ويقدِّم معلوماتٍ مفيدةً في شأن خلْفيّات القِصَص؛ وإنّ القرّاء الغربيين الرّاغبين بفهم المثنويّ على نحوٍ أكثر عمقًا سيستفيدون من ترجمةٍ لهذا العمل. وفي شأن قِصَص الأنبياء والإشارات الصّوفيّة الموجودة في غزليّات الرّوميّ، يستطيع القُرّاء أن يرجعوا إلى دراسة تقي پورنامداريان، «**داستانِ[٥٥٨] پيامبران در كلّيات شمس**» [بالفارسية بمعنى: «حكاية الأنبياء في ديوان شمس»] (طهران: مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ١٩٨٥م)، وهو شرْحٌ مفيد جدًّا ودليلٌ للغزليّات.

وقبل أن تظهر قائمةُ المصادر والمراجع التي أعدّها أوندر والتي أتينا على ذكرها قبْلُ، جَمعت ماندانا صلّيق بهزاد فهرسًا من تسعين صفحة لكُتبٍ ألّفها الرّوميّ أو أُلّفت عنه في لُغاتٍ مختلفة. وقد نشَرَ عملَها مركزُ الخدمات المكتبية في معهد البحث والتخطيط العلميّ والتربويّ بعنوان «**كتاب نامه مولوى**» (طهران، ١٣٥١هـ.ش/ ١٩٧٣م).

عبدُ الحسين زَرّين كوب:

كتب زرّين كوب (١٩٢٢- م)، وهو مؤلِّفٌ غزيرُ الإنتاج بقدر ما كانت اهتماماتُه متّسعة الآفاق، دراساتٍ مهمّة في تاريخ الإسلام، وتطوّر التصوّف، وحياة الغزاليّ، ومبادئ النقد الأدبيّ، وجماليّات الشّعر الفارسيّ الحديث، ودراساتٍ عن المؤلّفين الفُرْس القدماء. أمّا عن الرّوميّ، فقد كتب ثلاثةَ أعمالٍ مهمّة، اثنانِ منها شَرْحانِ للمثنويّ مبتكَران وعميقا الفِكَر: «**سِرُّ النّاي**»، سرّ نى (طهران: علمي، ١٩٨٥م)،

وهو في مجلّدين يشرحان مقاطعَ مختارة ويعلّقان عليها، «بحرٌ في إبريق»، بحر در كوزه (طهران: علمي، ١٩٨٧م، طبعات مُعادة). وكلُّ مَنْ لديه اهتمامٌ جادٌّ بالمثنويّ ستكون لديه رغبةٌ بأن يطّلع على هذين العملَيْنِ الأصيلَيْن.

وقد أثبتت هذه الأعمالُ أنّها مرعبةٌ إلى حدّ ما فيما يتّصل بالقرّاء العاديّين ، في أيّة حال، وإنّ أشخاصًا كثيرين كتبوا واتّصلوا هاتفيًّا وحثّوا بطرقٍ أخرى زرّين كوب على أن يُعِدّ كتابًا عن الرّوميّ مكتوبًا بلُغةٍ غير بحثية أو علميّة من دون إغفال الأدوات العلميّة. فاضطرُّ زرّين كوب إلى كتابة سيرة حياةٍ للرّوميّ تحمل العنوانَ «درجةً درجةً حتّى لقاء الحقّ [تعالى]»، پلّه پلّه تا ملاقاتِ خدا (طهران: علمي، ١٩٩٤م). ويقدّم زرّين كوب صورةً للرّوميّ مثلما تَصوّره أتباعُه الرّوحيّون المخلصون، لكنّه صفّاها من خلال عدسة علم النفس التي تأخذ في الحسبان الظروفَ الثقافيّة لكاتب المناقب the hagiographer وتُهمل ما هو مستحيلٌ على نحو واضح (ZrP 13). وطبيعيّ أنّ زرّين كوب امتلك معرفة واسعةً تحت تصرّفه وهو يعتمد على أعمال الرّوميّ وبهاء الدّين وبرهان الدّين وسلطان وَلَد وشمسٍ وآخرين.

المزيّةُ العظيمةُ لهذا العمل أنّه يوجِد روايةً تاريخيّةً ممتعةَ القراءة لحياة الرّوميّ، مُستنتِجًا من الحقيقة والأسطورة، مع مزيجٍ من السّيرة القائمة على عِلْمِ النفس، ليرسم صورةً تامّةً وسهلةَ التناول للرّجل. والحقيقةُ أنّ «درجةً درجةً حتّى لقاء الحقّ» لزرّين كوب يمكن جَعْلُه نصًّا سينمائيًّا جيّدًا. وقد التهمَ الجمهورُ الإيرانيُّ هذا الكتابَ الذي أعدّه أستاذٌ جامعيّ لامعٌ ومفكّرٌ معاصر؛ وقد صدر في عام ١٩٩٤م وأُعيد طبعُه ثماني مرّات في سنة واحدة. ولأنّ الكتاب ينطوي على حواشٍ جزئيّة فقط ولا يستطيع

الإنسانُ أن يميز دائمًا الأسطوريّ أو التأمّليّ الصِّرْف من الواقعي، تظلّ هناك حاجةٌ طبعًا إلى سيرةٍ علميّة دقيقة جدًّا.

محمّد علي موحِّد:

عَمِل موحِّد في شركة النِّفط الوطنية الإيرانيّة، حيث كتب في أثناء ذلك عن الحقوق المَعْدنية (١٩٧٣م) وجوانب قانونيّة أخرى لصناعة [٥٥٩] النِّفط في إيران (١٩٧٨م)، وكذلك عن ادّعاء الإمارات العربيّة المتحدة السّيادةَ على الجُزُر المتنازع عليها، طُنب وأبو موسى، في الخليج الفارسيّ (١٩٩٤م). وقد ترجم أيضًا آثارًا كثيرة إلى الفارسيّة، منها روايةٌ لآرثور كوستلر Arthur Koestler (١٩٨٢م)، ورحلةُ ابن بطّوطة من العربيّة (١٩٩١م) وكتابٌ في عام ١٩٧٩م عن التحوّل إلى الإسلام وضريبة الرؤوس the poll tax (١٩٩٦م).

أمّا اهتمامُه الدّائم فقد كان، ويبقى، بشمس تَبْريز وعلاقته بالرّوميّ. وقبل ما يقرب من عشرين سنة، نشر موحِّد لأوّل مرّة طبعةً من ٤٥٧ صفحة محلّاةً بحواشٍ وتعليقات لـ «**مقالات شمس تَبْريزي**» (طهران: دانشگاهِ صنعتي آريامهر [جامعة آريامهر للعلوم التطبيقيّة]، ٢٥٣٦/ ١٩٧٧م). وحتّى مع الخلفيّة الهندسيّة لموحِّد، ينبغي أن تكون جامعةٌ للعلوم التطبيقيّة قد بدت ناشرًا غيرَ مرجَّح لكتابٍ عن التصوّف في القرون الوسطى (مُحَرّرو نَشْر جامعيّ متنوّعو الاهتمامات، لاحظ من فضلك)! وعند مُوحِّد أنّ المقارنة الجاهدة بين مخطوطات كثيرة لإخراج طبعةٍ أكثر شمولًا لـ «**مقالات شمس**» في عام ١٩٩٠م كانت نتاجًا للعِشْق: فقد جعله العشقُ يشعرُ بأنّه مشارِكٌ في اللقّاء بين الرّوميّ

وشمس. استلهم مُوحِّد أيضًا من مثال اللّغويّ والمحقّق الأدبيّ الإيرانيّ الكبير مُجتبى مينوي، الذي كان قد أعدّ طبعةً للمثنويّ عندما وافته المنيّة. وينوّه موحّد بالتّشجيع والمساعدة اللذين قدّمهما له مساعِدٌ لمينوي، عليرضا حيدري (Maq 65-6).

وبعد الانتهاء من طبعته لـ «المقالات»، حوّل مُوحِّدٌ اهتمامَه إلى أن يستخرج منها تاريخًا لحياة شمس. أمّا الكتابُ المحصَّل من ذلك، وهو بعنوان «**شمس تَبْريزيّ**» (طهران: طرح نو، ١٩٩٦م)، فيؤلِّفُ بين المعلوماتِ في المقالات ويقدِّم ملخّصًا ممتازًا وخلاصةً لحياة شمس. والفصلُ الرّابع عن شمس في كتابنا هذا يدين بدَين ثقيل لهذين العمَلَين لموحِّد.

محمّد استعلامي:

يقدِّم استعلامي، وهو محقّقٌ إيرانيّ درّسَ في جامعة مكّل McGill University في كندا وفي جامعة كاليفورنيا وبيركلي، طبعةً محقّقةً للمثنويّ في نصّ يُدخِل تحسينًا على طبعة نيكلسون. وتشتمل هذه على مقدّمة مستفيضة مع واحدٍ من أفضل ملخّصات حياة الرّوميّ بالفارسيّة، وشرحٍ في نهاية كلّ من الأجزاء السّتّة: **مثنوي جلال الدّين محمد البَلْخي** (طهران: زوّار، ١٩٨١م، طبعات معادة ١٩٩٠، ١٩٩٣، ١٩٩٦م).

الفكرُ الدّينيّ عند الرّوميّ:

في النّصف الأخير من القرن العشرين نما فهمُنا للرّوميّ وتعاليمه على نحو أكثر صقلًا، وهو تطوّرٌ راجعٌ في جزءٍ كبير منه إلى نَشْر طبعاتٍ محقّقة لآثاره، كان من شأنها أن يكون القرّاءُ أكثرَ اتصالًا بتفكير الرّوميّ من دون توسّط تقليد الشّروح والتفاسير المتأثّر بابن عربيّ.

وعندما ظهرت طبعةُ نيكلسون للمثنويّ بين عامي ١٩٢٥و١٩٣٣م، بدأ هلموت ريتر باكتشاف مخطوطاتٍ إضافيّة في إستانبول، بمساعدة گلبينارلي، ألقت ضوءًا إضافيًّا على هذا النّصّ وعلى الرّوميّ ودائرة أتباعه. وإنّ نَشْرَ طبعةِ فروزانفر لـ «فيه ما فيه» (١٩٥١م) وترجمةَ آربري الإنكليزيّة [٥٦٠] له في عام ١٩٦١م، وطبعاتِ فروزانفر الأكثر تحقيقًا وضبطًا لـ «معارف» بهاءِ الدّين (١٩٥٥و ١٩٥٩م) وبرهانِ الدّين (١٩٦١م)، وطبعةَ يازيجي المحقّقة لمناقب الأفلاكيّ (١٩٥٩م)، والطبعةَ المحقّقة للدّيوان (١٩٥٧ ـ ٦٧م) قدّمتْ أساسًا لفهمٍ واضح لتعاليم الرّوميّ. وقد نُوقِش بابُ بوساني Bausani الموسَّع عن فِكْر الرّوميّ في كتابه تاريخ الأديان في إيران Persia religiosa في عام ١٩٥٩م في وقتٍ سابق.

في عام ١٩٧٥م جمعَ كتابُ چِلْكوفسكي Chelkowski «العلماءُ والأولياءُ The Scholar and the Saint» عددًا من المحاضرات والمقالات عن البيرونيّ والرّوميّ، ومن ذلك مقالةٌ أعدّها برويز مُورِوج Parviz Morewedge بعنوان: «تفسيرٌ فلسفيّ للشّعر الصّوفيّ عند الرّوميّ: النّورُ والوسيط والطّريقة» (Che 187-216). وقد أحدثت دراسةُ شيمل لمباحث النّبوّة عند الرّوميّ في الفصل الثالث من كتابها «الشمس المنتصرة» (١٩٩٣م) تقدّمًا كبيرًا، أكملتْه مقالتُها اللّاحقة «يوسف في شعر مولانا الرّوميّ» (LLM 45-60). وكتبَ تلميذُ شيمل جون رنارد John Renard رسالتَه لنيل الدّكتوراه في موضوع مباحث النّبوّة عند الرّوميّ بعنوان «طيران الصّقور الملكيّة Flight of the Royal Falcons» في جامعة هارفارد في عام ١٩٧٨م؛ ثمّ ظهرت مرّةً أخرى بعنوان «كلّ صقور الملك: حديث الرّوميّ عن الأنبياء والوحي

All the king's Falcon: Rumi on Prophets and Revelation (Albany, NY: SUNY Press, 1994)

ومتضمّنةً فهرسًا مفيدًا لمقاطع المثنويّ التي تتحدّث عن الأنبياء المختلفين. واستفاد وليم چتّك استفادةً كبيرة من شعر الرّوميّ، الذي يقتبس منه بغزارة في ترجمته في كتابه الذي يحمل العنوانَ «الطّريق الصوفيّ للعشق: تعاليمُ الرّوميّ الرّوحيّة

The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany NY: SUNY Press, 1983),

وهو تطوّرٌ مهمٌّ في معرفتنا عرفانَ الرّوميّ، نظّمه على نحوٍ سهل التناول في موضوعات ومباحث خبيرٌ ضليعٌ في فكر ابن عربيّ. أمّا مقالةُ چتّك اللّاحقة التي تحمل العنوانَ «الرّوميّ ووحدة الوجود» (Poe) فتعتمدُ على تلك الخبرة في الشّكّ في تأثير ابن عربيّ المزعوم في الرّوميّ (في شأنه انظر الفصل٩، قبْلُ). وفي مؤتمرٍ عُقِد في عام ١٩٨٧م عن الرّوميّ في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلس UCLA، قدّم حميد دبشي ورقةً نُشِرت فيما بعدُ بعنوان: «الرّوميُّ ومسائلُ العَدْل الإلهيّ: خيالٌ أخلاقيّ وخطابٌ قَصصيّ في قصّة من المثنويّ

Rumi and the Problems of Theodicy: Moral Imagination and Narrative Discourse in a story of the Masnavi (Poe),

الذي يُلمع إلى تعاليم الرّوميّ وفنّ الشّعر عنده.

دراساتُ النظريّة الشّعريّة عند الرّوميّ:

بعد ترجمات نيكلسون المحشّاة [ذات الحواشي] المنتخبة من ديوان شمس، ربّما صدرت الدّراسةُ الموسّعةُ الأولى لإحدى غزليّات الرّوميّ في مقالة هانس هاينريش شيدر Hans Heinrich Schaeder في عام ١٩٢٥م عن مفهوم الإنسان الكامل

"Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen..." (Zeitschrift

der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 79: 168-92),
التي تحلّل صورة الكأس والسّاقي المجازيّة عند الرّوميّ، خاصّةً في الغزليّة ذات الرقم ٢٣٩٥؟ في ديوان شمس. وقد تابع گوستاف ريشتر Gustav Richter (١٩٠٦ ـ ٣٩م) الدّراساتِ الشرقيّةَ في جامعة برسلو Breslau. ونشَرَ دراساتٍ أدبيّةً عن نوع «مِرآة الملوك» الإسلاميّ في القرون الوسطى (لايبزغ، ١٩٣٢م) وأسلوبِ القرآن (لايبزغ، ١٩٤٠م). وقبْلَ ذلك، نُشِرت محاضراتُه الثلاث عن أسلوب مثنويّ الرّوميّ بعنوان:

Persien Mystiker Dschelalad-Din Rumi: eine Stildeutung in drei Vortägen (Breslau, 1933) .

ويُظهر ريشتر كيف أنّ المثنويّ يتابع نموذجَ القرآن في دمج القِصَص والحكايات والمواعظ الأخلاقيّة والفلسفة التّعليميّة، التي قد تبدو للوهلة الأولى استطراديّةً على نحو جُزافيّ، لكنّها عندما تُتأمّل على نحو أعمق تتحوّل إلى نمطٍ معقّد جميلٍ، مثل سجّادة فارسيّة. وهذه المقالةُ، برغم ظفرها بدرجةٍ ما من الثّناء [٥٦١] (وصفَها آربري بـ «المُشْرِقة» وقال عنها بوساني إنّها مثيرةٌ ومهمّةٌ جدًّا، برغم أنّها مملوءةٌ بالاستنتاج المعقّد والمبهم أحيانًا)، لا يبدو أنّها بدّدت الانطباعَ، الذي أعاده آربري في عام ١٩٦١م، الذي يذهب إلى أنّ المثنويّ «حتّى في قراءةٍ مُعادةٍ إنشاءٌ مُسْهَبٌ ومتداخلٌ على نحو مُربِك». لكنّه مثلما يشير فروزانفر ثانيةً في المدخل إلى شَرْحه (شرحِ مثنوى، ج ١: ص ٢):

> لم يُقسَم المثنويُّ، مثل الكتب الأخرى، على أبوابٍ وفصول، ومن حيث التنظيمُ والترتيب له أسلوبٌ شبيهٌ بالقرآن الكريم ذُكرتْ فيه المعارفُ وأصولُ العقائد وقواعِدُ الفِقْه والأحكامُ والنصائحُ ومُزِجت وفقًا للحكمة الإلهيّة، وهو مِثْلُ كتابِ الخَلْق له تنظيمٌ خاصٌّ به.

وقد كتبت آنيماري شيمل في بدايات نشاطها العلميّ، بتأثير دراسة ريتر اللّغةَ

المجازية عند الشّاعر نظامي، كتابًا عن الصُّور المجازية في شعر الرّوميّ

Die Bildersprach Dschelaladdin Rumis (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1994),

وهو موضوعٌ عادت إليه في الإنكليزيّة في الجزء الثاني من كتابها «الشّمس المنتصرة».

ويقدّم فهرستُ المفهومات والتعابير الاصطلاحية الذي أعدّته في ذلك الكتاب لمحبّي الاطلاع على مجازاتٍ وصُوَر مجازيّة خاصّة في آثار الرّوميّ محلًّا ممتازًا لِأَن يبدؤوا من جديد. وفي دراسةٍ أحدث عهدًا، تربط شيمل الصُّورَ المجازيّة في أشعار الرّوميّ بتغيرات الفصول في مدينة قُونِية (Che 255-73).

أمّا روبرت رِدَر Robert Rehder، الذي صارعَ أيضًا صعوباتِ الأسلوب والبنية في شعر حافظ، فيقبل تحدّي الرّوميّ في مقاله «أسلوب جلال الدّين الرّوميّ

"The Style of Jalâl al-Din Rûmî (Che 275-85) .

ويحاول جي. سي. بورگل J.C. Bürgel أن يصف المبدأ المنظِّمَ لغزليات الرّوميّ في مقالته «وجْدٌ وتنظيم: مبدآنِ بنائيّان في غزليّات جلال الدّين الرّوميّ

"Ecstasy and Order: Two Structural Principles in the Ghazal Poetry of Jalal al-Din Rumi" (LLM 61-74)

وفي مقالة أخرى، هي «الكلامُ سفينةٌ والمعنى هو البحر: بعضُ مظاهر الشّكل في شعر الغَزَلَ عند الرّوميّ

Speech is a Ship and Meaning the Sea: Some Formal Aspects of the Ghazal Poetry of Rumi" (Poe) .

ويتدخّل أمين بناني أيضًا في إنجاز الرّوميّ في مقالته «الرّوميّ شاعرًا Rumi as Poet» (Poe). ويحاول جيمس روي كنگ James Roy King أن يحلّ لغزَ استطرد الرّوميّ في مقاله: «الانفصال والاتصال القصصيّان في مثنويّ الرّوميّ

"Narrative Disjunction and Conjunction in Rumi's Mathnawi" ,

Journal of Narrative Technique 19,3 (1989): 276-85.

أمّا في إيران، فإنّ الناقد الأدبيّ المبجّل وعضو مجلس الشيوخ الإيرانيّ، علي دشتي (١٨٩٥ ـ)، قدّم تحليلَه لغزليّات الرّوميّ في كتابه «سيرِ در ديوانِ شمس» (طهران: ابن سينا، ١٩٨٥م؛ إعادات طبع متكرّرة). ويناقش غلام حسين يوسفي، كاتبًا بالإنكليزيّة، التّقانةَ القصصيّةَ عند الرّوميّ في مقاله «المولوي قاصًا Mowlavi as a Storyteller» (Che 287-306). ويقدّم مهدي برهاني في كتابه «تلخند: طنز در داستانهاي مثنويّ» (طهران: كندو، ١٩٩٤م) خلاصةً مفيدةً لاستعمال الرّوميّ الهجاءَ في قِصَص المثنويّ. شعريّةُ الصّمت، والسُّرياليّة والرّمزيّة عند الرّوميّ في غزليّاته، كانت صميمَ دراسة سيّد حسين فاطمي، المعنّنة بـ «تصويرگرى در غزليّات شمس» (طهران: أمير كبير، ١٩٨٥م).

وفي وقت أكثر قربًا، تحثّ فاطمة كشاورز القرّاءَ على الانشغال من جديد بالشّعر الغنائي في الشّرق الأدنى في القرون الوسطى وبغزليّات الرّوميّ، وذلك «بملاحظة تقانات الغزليّات» (ix) في كتابها «قراءة الشّعر الغنائيّ الصّوفيّ: حالةُ جلال الدّين الرّوميّ

Reading Mystical Lyric: The Case of Jalal al-Din Rumi (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1998),

الذي [٥٦٢] صدر ضمن سلسلة جامعة ساوث كارولينا، دراسات في الدّين المقارن. ويقول محرِّرُ السّلسلة، فريدريك ديني Frederick Denny، في المقدّمة إنّه «في زمان الأصوليّات العالميّة والتّوتّر بين الإسلام والغرب هذا، يجد الناسُ من كلّ الاتّجاهات برغم ذلك أرضيّةً مشتركة في غزليّات جلال الدّين الرّوميّ». وتهاجم كشاورز فكرةَ أنّ غزليّات الرّوميّ نُظمت على كُرْه، وتناقش أهميةَ التناقض الظاهري Paradox تقانةً أدبيّةً في آثاره. وتطبّق دراساتٍ غربيّةً في موضوع الشّعر الميتافيزيقيّ وشعريّة الصّمت [اختتام الرّوميّ غزليّاته

بتعبير الصّمت أو ما يدلّ عليه إشارةً إلى أنّ من الأسرار ما لا يمكن إفشاؤه] مُدخِلةً كيركجارد وهايديگر في المعادلة. ومَنْ لديهم ميلٌ إلى خطاب ما بعد الحداثة ربّما يجدون هذه الدراسةَ مثيرةً للتفكير.

ويشير سيروس شميسا في دراسته للغَزَل الفارسيّ، المعنّنة بـ «سَيرِ غَزَل در شعر فارسى» (طهران: فردوسي، ١٩٨٣م، ٩٥ ـ ١٠٤)، إلى أنّ الرّوميّ نظَمَ غزليّاته ارتجالًا، استجابةً لأحداثٍ شخصية، ليس بطريقةٍ شعريّة مدروسة، بل في عقب حالاتٍ تعتريه أثناءَ السّماع وفي أثر وَجْدٍ وغيابٍ للوَعْي تقريبًا:

تو مپندار كه من شعر به خود مى گو يم

تا كه بيدارم وهشيار، يكى دم نزنم

ومعناه:

لا تحسبْ أنّني أنظِمُ الشّعرَ بنفسي

فما دمتُ يقِظًا وصاحيًا، فليس بمقدوري أن أنبسَ ببنت شفة

وينتج هذا أسلوبًا جديدًا، أسلوبًا تُنتهَك فيه مبادئُ العَروض وأسلوب العبارة الشعريّة وتنبثق مجازاتٌ جديدة غير تقليديّة:

هين سخنِ تازه بگو، تا دو جهان تازه شود

وا رهد از حدّ جهان، بي حدّ واندازه شود

ومعناه:

ألا فلتقلْ كلامًا جديدًا، لكي يغدو العالَمانِ جديدَيْنِ

وتتحرّرَ الدّنيا من القيود، وتغدو بلا حدّ ومقدار

(من الدّيوان ٥٤٦)

ويضفي هذا على غزليّاته طابعًا وَجْديًّا غيرَ موجودٍ في بعض الشعر الأكثر تكلّفًا لدى الشعراء المحترفين. ولعلّه أيضًا يوضحُ جزئيًّا، كما يلاحِظُ أفضل إقبال (IqL 157)، لماذا تكون غزليّاتُ الرّوميّ، خلافًا لكثيرٍ من غزليّات حافظ، «التعبيرَ عن عاطفةٍ دائمة، وموسومةً بوحدة الموضوع».

وبرغم ذلك، يتأذّى الرّوميّ من قيود الشكل، عاجزًا عن إدخال تجربته المتحرّرة من قيود المنطق في عبوديّة الكلمات، مثلما يقول في مثنويّه (M1: 1727-30):

ـ إنّني أفكّرُ في القوافي، وحبيبي يقول لي: «لا تفكّرْ إلّا في طلعتي».

ـ ألا فلتجلسْ ناعمًا يا قافيةَ تفكيري، إنك أنتَ قافيةُ السّعادةِ أمامي!

ـ فما الألفاظُ حتّى تشغل بها فكرَك؟ ما الألفاظُ؟ ـ إنّها الأشواكُ على جدار الكَرْم.

ـ فلأضربَنّ الحرفَ والصّوتَ والكلامَ بعضَها ببعض، حتّى أتحدّث من دون تلك [الوسائل] الثلاث.

ومرّةً أخرى في هذه الغَزَليّة (D 48):

[٥٦٣] تحرّرتُ من هذا البيتِ والغَزَل، يا مَنْ أنتَ المليكُ والسّلطانُ للأزَل،

إنّ مفتعلُنْ مفتعلُنْ مفتعلُنْ قتلتْني

فقُلْ للقافيةِ والتفعيلة ليأخذْكما الطّوفانُ

فالِقشرُ، القِشرُ، هو المناسبُ لِلُبّ الشّعراء

ولهذا السّبب يكون أمرًا عجيبًا إلى حدّ ما أنّ الرّوميّ، إلى جانب الشّاعر صائب الذي جاء فيما بعد، تركا أكبرَ مجموعةٍ من الغزليّات بين الشّعراء الفُرْس جميعًا. اسْتَعمل الرّوميُّ أيضًا أبحرًا شعريّةً أكثرَ من أيّ شاعر آخر ـ مجموعُها ثمانيةٌ وأربعون بحرًا ـ

برغم أنّ معظمَ الغزليّات يُنظَم على الإيقاعات الأكثر تعبيرًا عن الرّقص كالهزَج والرَّجز (شميسا، سيرِ غزَل، ٩٧). وهذا العملُ التأليفيُّ في القوافي والأبيات كان عملًا يوميًّا متكرّرًا له، وكثيرًا ما تُشير الغزليّاتُ إلى مناسبة الأداء، كما هي الحالُ في البيت الأخير من هذا الغزل (D 772):

بقي بيتانِ أو ثلاثةٌ، وهذا الباقي قُلْه أنتَ لأنّه منك أحلى

فإنّه من سحائب مَنْطِقِكَ أصبح القلبُ والصّدرُ أخضرَيْنِ

حماساتُ العلماء: شهاداتُ تقدير للرّوميّ

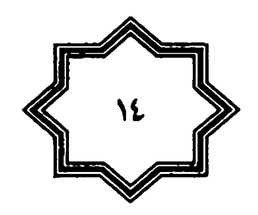
يحدث أحيانًا أنّ عمليةَ مقارنةِ المخطوطات أو التعاملِ مع كلماتِ شاعرٍ بعينه لسنواتٍ مديدة يمكن أن تبلِّد حِسَّ التقدير والتذوّق. لكنّ ألفةَ الرّوميّ لم تولّد ازدراءً له، بل الأمرُ على العكس تمامًا. فقد كتب السِّير محمد إقبال يقولُ: «إنّ عالَمَ اليوم يحتاج إلى روميٍّ، لكي يُشعِلَ شعلةَ الأَمَل، ويضرمَ نارَ الشّوق إلى الحياة». أمّا إي. جي. براون فقال إنّ الرّوميّ هو «مِنْ دون شكّ الشّاعرُ الصوفيّ الأكثرُ شهرةً الذي أنجبته فارسُ، أمّا مثنويُّه الصوفيّ فيستحقّ أن يُصنَّف بين أعظم المنظومات على امتداد التاريخ». وكتب إي. دنيسون روس E. Denison Ross في كتابه «الإيرانيّون The Persians (Oxford: Clarendon, 1931) إنّ المثنويّ «واحدٌ من الكتب الأكثر روعةً في آداب العالم» (١٣٢). وفي وقتٍ قريب، قال وليم چتّك إنّ «الإنسان لا ينبغي أن يكون ذوّاقةً للشّعر ليتحقّق من أنّ الرّوميّ واحِدٌ من أعظم المعلّمين الرّوحيّين الذين جاؤوا إلى الدّنيا (www.directnet.com/books/rumiintro.html). ولاحظ نيكلسون، عند الانتهاء من

طبْعته وترجمته البارعتين للمثنوي، أنّ:

الأُلفةَ لا تُنتج دائمًا فتورًا في الإحساس الجماليّ. فاليومَ، تبدو لي الكلماتُ التي استعملتُها في الثّناء على مؤلّف المثنويّ قبْلَ خمسة وثلاثين عامًا، وهي: «الشاعرُ الصوفيّ الأكبرُ على امتداد الأعصر»، عينَ الصّواب. ففي أيّ مكانٍ آخر سنجدُ مثْلَ هذه الإطلالة على الوجود الشّامل كاشفًا نفسَه على امتداد الزمان إلى الأبديّة؟

والأمرُ كما يصفه فروزانفر في احتفال اليونسكو بإحياء ذكرى الرّوميّ:

برغم أنّ العالَم والحضارةَ قد حقّقا تقدّمًا كبيرًا، ما تزالُ هناك أشياءُ كثيرة في الأخلاق والفلسفة في المثنويّ لمّا تفهمها البشريّة ... فليس هو شاعرًا فقط ـ أشعارُ الرّوميّ هي الاستمرارُ للكُتب السّماويّة والحقائق الإلهيّة (٥).



ترجماتٌ وتحويلاتٌ وأداءاتٌ وروايات واستلهامات

في البداية:

[٥٦٤] جعلت الترجماتُ الأوروبيّة الأولى للأدب الفارسيّ معاصِرَ الرّوميّ، سعديًا الشيرازيّ (تـ ١٢٩٢م)، الذي رُئي أنّ روحَه الإنسانيّ مشاركٌ في روح حركة التنوير في أوروبة، شخصيةً مثيرةً للإعجاب لدى مفكّرين مِثْل فولتير وإمرسون. لكنّ الشاعرَ الفارسيّ الأوّل الذي يجد حقًّا مكانًا في الخيال الأوروبيّ كان حافظًا الشّيرازيّ (تـ ١٣٩٠م)، الذي قدّمه على نحوٍ رائع للجمهور الإنكليزيّ السِّير وليم جونز (١٧٤٦ ـ ٩٤م). وقد تعرّف جونز العربيّةَ والفارسيّةَ إبّان إقامته سنةً في أكسفورد، قارئًا سَعْديًا بالفارسيّة بمساعدة التّرجمة اللّاتينيّة لجورج جنتيوس George Gentius (١٦١٨ ـ ٨٧م) ومعجم فرانْزيسك مننسكي Franziscek Meninski (١٦٢٣ ـ ٩٨م)، قبل تركه الكلّيةَ في سنّ التاسعة عشرة ليحظى بوظيفة معلِّم خصوصيّ لِلُورد ألثورب Althorp، إيرل سبنسر Earl Spencer[1].

وفي ختام ترجمته التفسيريّة لـ «أغنية فارسيّة لحافظ» تضرّع جونز أن تنتشر «أغنيتُه البسيطة» سريعًا، والحقيقةُ أنّها انتشرت، لأنّ ترجماتِ غزليّات حافظ في إنكلترة لقيت

رواجًا كبيرًا. ففي عام ١٨٠١م، كان هناك تقريبًا خمسُ مجموعاتٍ مختلفة لحافظ قدّمها مترجمون إنكليز مختلفون، أمّا الرّوميُّ فقد بقي حتّى ذلك الوقت غير معروف فعليًّا في بريطانية. أصبح جونز «الشرقيّ Oriental » واحدًا من الأعضاء العشرين لـ «نادي» صموئيل جونسون Samuel Johnson الشّهير في عام ١٧٧٣م ورئيسًا لهذا النادي في عام ١٧٨٠م، وفي هذا النادي كان يلتقي يومَ الجمعة كلّ أسبوعين بنجومٍ مثل ريتشارد شيريدَن Richard Sheridan وإدوارد جبّون Edward Gibbon وآدم سميث Adam Smith. ولهذا السّبب كان جونز شخصيّةً أدبيّةً مشهورة في إنكلترة، وكذلك قاضيًا، وعالِمَ لغات (يُعزى إليه اكتشافُ الارتباط العائلي بين اللّغات الهندو أوروبّية) ومؤسِّسًا للجمعية الملكيّة الآسيوية للبنغال Royal Asiatic Society of Bengal في عام ١٧٨٤. وقد لقيت ترجماته للغزليّات الفارسيّة ثناءً كبيرًا من گوته Goethe في كتابه «الدّيوان الشّرقيّ ـ الغربيّ»، وضمنتْ ذكرًا في تعليقات شعراء مثل روبرت [٥٦٥] سوذي Robert Southey وتوماس مور Thomas Moore، ورُجِع إليها في إشاراتٍ لشِلّي Shelley وتنيسون Tennyson (AOE 82). ومن خلال جونز ترك الشّعرُ الغنائيّ الفارسيّ تأثيرًا كبيرًا في الأدب الإنكليزيّ في القرن التاسع عشر.

ألقى جونز محاضرةً في الجمعيّة الآسيويّة في كانون الأوّل من عام ١٧٩١م «في موضوع الشّعر الصوفيّ للإيرانيّين والهندوس»، تضمّنت الأبياتَ الافتتاحية لمثنويّ الرّوميّ، وهي الترجمةُ الأولى من أشعار الرّوميّ إلى الإنكليزية، وربّما الترجمةُ الأولى لأبياتٍ من مثنويّه إلى أيّة لغة أوروبيّة قوميّة. وبرغم أنّ مقبوسَ جونز من الرّوميّ لم يتلقَّ اهتمامًا بقَدْر ما تلقّت ترجمتُه من شعر حافظ، لقي أخيرًا فرصةً للنشر في كتابه **«بحوث آسيوية Asiatick Researches»** في عام ١٧٩٤م:

Hear, How yon reed in sadly pleasing tales
Departed bliss and present woe bewails!
"With me, from native banks untimely torn,
Love-warbling youths and soft-ey'd virgins mourn
O! Let the heart, by fatal absence rent,
Feel what I sing, and bleed when I lament" [2]

وهي ترجمةٌ إنكليزيّة لثلاثة الأبيات الأولى من الجزء الأوّل من مثنوي الرّوميّ التي تقول:

- استمع للنّاي كيف يقصّ حكايتَه. إنّه يشكو آلامَ الفراق.

- إنّني منذُ قطِعتُ من القَصْباء، والناسُ رجالًا ونساءً يبكون لبكائي.

- إنّني أنشُدُ صدرًا مزّقَه الفراق، حتّى أشرح له ألَمَ الاشتياق.

الرّوميُّ في اللّغة الفرنسيّة:

بعد ذلك بوقتٍ قصير، أُرسِلَ دبلوماسيٌّ نمساويّ، هو جاك فَنْ والنبورگ Jacques van Wallenbourg (١٧٦٣ - ١٨٠٦م) إلى إستانبول بوظيفة مترجم للّغة التركيّة. والظّاهر أنّه تخيّل أنّ الشّعر الفارسيّ أفضلُ من الترجمة الديبلوماسيّة، ولأنّه تأثّر فيما يبدو بروحانيّة المولويّين الذين لقيهم بدأ بدراسة المثنويّ. وقد حقّق المتْنَ الفارسيَّ للمنظومة وأكمل ما عُدّ الترجمةَ الفرنسيّةَ الأكثر أمانةً، بإعاداتِ صياغةٍ نثريّة في المواضع التي تُحدِث فيها الأمانةُ الصّارمة نتائجَ غير اصطلاحيّة. ومن المؤسف أنّ جهوده تبدّدت في حريقٍ في پرا في عام ١٧٩٩م قبل أن يكون في الإمكان نشرُها وحفظُها للأجيال القادمة. لكنّه بسبب هذا الحادث، ربّما ضارع تأثيرُ الرّوميّ في فرنسة وفي بقيّة أوروبّة في أوائل القرن التاسع عشر تأثيرَ حافظ. ومثلما تقدّم، لم يرَ الجمهورُ

الفرنسيّ آثارَ الرّوميّ مطبوعةً إلى أن ظهر مقالٌ في مجلّةٍ عامَ ١٨٥٧م أعدّه ف. بودري F.Baudry، قدّم قصّةَ موسى والرّاعي المأخوذة من المثنويّ

("Moïse et le Chevrier", Magasin Pittoresque, 242).

وفي شأن الأشعار الغنائيّة، كان على القُرّاء الفرنسيّين أن ينتظروا لمدّة مئة سنةٍ تقريبًا ترجماتِ آصف خالد چلبي (١٩٠٧ - ٥٨م) لرُباعيّات الرّوميّ، التي أخذها مباشرةً عن طبعة عام ١٨٩٤م للرّباعيّات التي نشرها وَلَد چلبي أفندي، وهو سليلٌ للرّوميّ وشيخُ الطريقة المولويّة بعد عام ١٩٠٩م. وهذه الطّبعةُ التي تنطوي على ١٦٤٦ رباعيّة صدرت في صحيفة «أَخْتَر» التي مقرُّها إستانبول ولغتُها الفارسيّة. وقد اختار چلبي، وهو نفسُه شاعرٌ تركيٌّ سُرياليّ (اسمُه بالتّهجئة التركيّة Asaf Hâlet Çelebi)، ستًّا وسبعين ومئتي رُباعيّة شعَرَ أنّه من المناسب كثيرًا تقديمُها للقُرّاء الفرنسيّين ونشْرَها في ترجمةٍ فرنسيّة بعنوان:

Roubâᶜyat (Paris: Librarie d'Amerique et d'Orient, 1951).

والمؤلّفُ نفسُه كتب أيضًا عن حياة الرّوميّ وشخصيّته ومكانةِ الطّريقة المولَويّة في الثقافة التركيّة:

Mevlânâ ve Mevlevîlik (Istanbul: Nurgök, 1957).

[٥٦٦] أمّا في شأن الغَزَليّات، فقد قدّم بيير روبن Pierre Robin أربعَ عشرةَ رُباعيّةً منها، تُرجِمت إلى الفرنسيّة عن ترجمات نيكلسون الإنكليزيّة، في مقال في Cahiers du Sud (٤١، آب ١٩٥٥م)؛ ويقدِّم كتابٌ حديث ضخمٌ نُشِر في سلسلة Connaissance de l'Orient بعنوان: «ديوان شمس تَبْريز

Le Livre de Chams de Tabriz: cent poèmes (Paris: Gallimard, 1933),

مئةَ رُباعيّة أخرى في ترجماتٍ شارك في إعدادها مَهين تجدُّد ونهال تجدّد وجان كلود

كاريه Jean-Claude Carrière، مصحوبةً بحواشٍ ومقدّمة. لكنّ آثار الرّوميّ كانت قد صارت قبْلَ ذلك ميسَّرةً جدًّا للقُرّاء الفرنسيين في سبعينيّات القرن العشرين من خلال التّرجمات الكثيرة للسيدّة دي فيتراي ـ ميروفتش (انظر «الرّوميّ في الدّرس الفرنسيّ» في الفصل ١٣، قبْلُ).

الرّوميُّ في الألمانيّة:

أسرَ الرّوميُّ أوّلًا خيالَ الجمهور الغربيّ في العالَم المتحدّث بالألمانيّة. وقد بدأ جوزف فون هامر ـ پورگشتال Joseph von Hammer-Purgstall (١٧٧٤ ـ ١٨٦٥م)، وهو ديبلوماسيّ نمساويّ عاد إلى فيينّا في عام ١٨٠٧م من الشرق الأدنى، نَشْرَ صحيفةٍ للدّراسات الشّرقيّة، the Fundgruben des Orients، من عام ١٨٠٩ إلى عام ١٨١٤م. وقد شجّع هامر ـ پورگشتال فلنتين فرايهر فون هوسارد Valentin Freiherr von Hussard على ترجمة شيءٍ قليل ممّا كتبه الرّوميّ أو كُتِب عنه لهذه الصحيفة. وبعد أن حوّل اهتمامه إلى حافظ في عام ١٨١٢م، كتب هامر ـ پورگشتال تاريخًا مؤثّرًا للأدب الفارسيّ:

Geschichte der schönen Redekünste Persiens (Vienna, 1818),

كان من شأنه أن يقدّم للجمهور الألمانيّ سبعين مقطعًا من المثنويّ وديوان شمس للرّوميّ (١٧٣ ـ ٩٥). وخلافًا لقُرّاء كثيرين جاؤوا بعد ذلك في بريطانية، وتصوّروا أنّ حافظًا وحتّى الخيّام شاعرانِ صوفيّانِ، تصوّر هامر ـ پورگشتال الاختلافَ بين العمق العِرفانيّ عند الرّوميّ والاهتمامات البشريّة عند حافظ. ومثلما رأى پورگشتال الأمرَ، برغم أنّ الغنائيّة لدى شعراء مثل حافظ سمحت لهم بأن يروا أبعدَ من الشّمس والقمر، حلّق الرّوميُّ بأجنحة الرّوحانيّة وراءَ الزمان والمكان وإلى عالم الأزَل. كان الرّوميُّ «الشّاعرَ الصوفيَّ الأكبر في الشّرق، شيخَ شيوخ الصوفيّين» وكان مثنويُّه «الكتابَ المرشدَ للصّوفيّين جميعًا».

وبعد أن تأثّر الفيلسوفُ ـ الشّاعرُ الشهير يوهان فولفگانگ فونگوته Johann Wolfgang von Goethe (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢م) بالشّعر الفارسيّ الذي قرأه في كُتب هامر ـ پورگشتال، ألّف كتابه «الدّيوان الشرقيّ الغربيّ West-östlicher Divan» (١٨١٩م)، وهو تكييفاتٌ ألمانيّة لروح الشّعراء الفُرْس. لكنّ الرّوميّ لم يؤثّر كثيرًا في گوته، الذي وجدَ حافظًا أكثرَ موافقةً لذائقته؛ ويسمح گوته لبيتَيْنِ فقط للرّوميّ بأن يدخلا ما سمّاه الحوار الغربيّ ـ الشرقيّ، وضمن الحواشي الكثيرة لهذه المنظومة يستبعد المباحثَ الإلهيّةَ عند الرّوميّ لأنّها خليطٌ غير متجانسٍ كثيرًا من حكاياتٍ وأساطير وتصاوير ونوادر تعلّم ضربًا من وحدة الوجود.

وبرغم رَفْض گوته، فُتِن فريدريتش روكرت Friedrich Rückert (١٧٨٨ - ١٨٦٦م)، الذي نشَرَ قبْلُ عددًا من القصائد الألمانيّة القِصار، بالرّوميّ ودرسَ الفارسيّة على هامر ـ پورگشتال في فيينّا، ناظمًا في عام ١٨١٩م عددًا قليلًا لكنّه ممتازٌ من القصائد الألمانيّة بعنوان «غزليّات Ghaselen»؛ وبرغم أنّ هذه الغزليّات ليست ترجماتٍ دقيقةً، بُنيت على المحتوى والشّكل في غزليّات ديوان شمس. وقد نُشرت اثنتان وأربعون من هذه الغزليّات في كتابه الآتي:

Taschenbuch für Damen (Tübingen: Cotta, 1812),

وأعيدت طباعتُها في طبعة مصوّرة في مئة وخمسين نسخة [٥٦٧] بعنوان:

Mystishce Ghaselen nach Dschelaleddin Rumi der Perser (Hamburg: Lerchenfeld, 1927)

ومرّةً أخرى في كتاب Östliche Rosen (لايبزغ، ١٨٢٢م)، وهو كتابٌ انتزع ثناءَ گوته في مراجعةٍ في مجلّة Kunstund Altertum.

ومن وجهة كون ترجمات روكرت مآثرَ شعريّةً؛ فاقت هذه الترجماتُ كثيرًا جهودَ

پورگشتال، التي يصفها العالِمُ باللّغة الفارسيّة هرمان إته Hermann Ethé فيما بعدُ بأنّها منفّرةٌ تقريبًا في افتقارها إلى الشّكل والحساسيّة الشعريّين. ومن وجهة أخرى، نالت أشعارُ روكرت إعجابَ فلاسفةٍ مثل هيغل وموسيقيّين مثل فرانس شوبرت Franz Schubert وريتشارد شتروس Richard Strauss الذي هيّأ، مع مؤلّفين موسيقيّين كثيرين، أشعارَ روكرت للموسيقا. وقد أنتج روكرت، الذي واصل حتّى أصبح أستاذَ اللّغات الشرقيّة في جامعتي إيرلانگن وبرلين، مجموعةً إضافيّةً من الغزليّات في عام ١٨٣٦م، مؤلّفةً من تكييفاتٍ وفق أسلوب الرّوميّ مبنيّةٍ على الترجمات الأولى لأستاذه هامر ـ پورگشتال وشعر روكرت نفسه. وعلى النحو نفسه، انهمك هامر ـ پورگشتال في إعداد تكييفات مماثلة للرّوميّ، مُبدِعًا مثنويًّا طويلًا خاصًّا به استلهمه من الرّوميّ ومن الرّمزيّة الإسلاميّة[٣]. وفي عام ١٨٥١م أسهم هامر ـ پورگشتال أيضًا بدراسة ذكية للمثنويّ مبنيّة على شرحٍ تركيّ للمنظومة طُبع في القاهرة في عام ١٨٣٥م (انظر الفصل ١١).

وبين المترجمين اللاحقين الذين ألهمهم روكرت (وگوته) في مقدورنا أن نعدّ الشّاعرَ أوگوست گراف فون پلاتِن August Graf von Platen (١٧٩٦ ـ ١٨٣٥م)، الذي بدأ يتعلّم الفارسيّة في آب من عام ١٨٢٠م. وبعد عدّة أسابيع، ذهب لكي يقابل روكرت في إيبِرْن Ebern ثمّ في العام اللّاحق، ١٨٢١م، نشَرَ مجموعته الخاصّة من «الغزليّات». وكان پلاتِن مهتمًّا اهتمامًا خاصًّا من حيث هو شاعرٌ بمسائل الشّكل والنوع الشّعري؛ وربّما يكون مؤشّرًا إلى مبلغ إحساسه بمناسبة شَكْل الغزليّة لطبيعته أنّه في الوقت نفسه الذي نَظَم فيه ثمانين سونيتّه Sonnet فقط، نظَمَ أكثرَ من مئة وخمسين

غزليّةً. وهكذا ألهم الرّوميُّ، مع حافظ، إبداعَ شَكلٍ شعريّ ألمانيّ جديد(٤).

أولئك المنجذبون بقوّة إلى غزليّات الرّوميّ كان منهم المستشرقُ النمساويّ فنسن فون روزنزفيگ ـ شوانو Vincenz von Rosenzweig-Schwannau، الذي نشر خمسًا وسبعين غزليّةً منتخبةً من «ديوان الشّاعر الصوفيّ الأكبر من الإيرانيّين، جلال الدّين الرّوميّ» مشتملةً على النصّ الفارسيّ الأصليّ لها، وحواشٍ وترجمة ألمانيّة، بعنوان:

Auswahl aus den Divanen des grössten mystischen Dichters Persiens, Mewlana Dschelaleddin Rumi (Vienna: Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung, 1838).

وبرغم أنّ روزنزفيگ ـ شوانو أبدع ترجماتٍ جذّابة وموسيقيّة جدًّا، وبّخه نيكلسون على أخطائه التحريرية الفاضحة الكثيرة وتأويلاته المغلوطة.

ثمّ بعد تسعين سنةً تقريبًا أبدع هانس ماينكه Hanns Meinke (١٨٨٤ ـ ١٩٧٤م)، الذي نشَرَ دواوين شعريّة كثيرة بعنوانات من قبيل «طفلٌ في بستان كبير وساحِرُ مِرلين»، ترجماتٍ جديدةً لغزليّات الرّوميّ على أساس ترجمات روكرت وترجماتٍ ألمانيّة أخرى. وفي عام ١٩٢٦م نشر ٤٩٠ نسخة فقط من الكُتيّب المؤلّف من إحدى وثلاثين صفحة المعنّن بـ

Chymische Hochzeit Merlins und Rumis; Sufische Ghaselen aus dem Diwan-i Schems-i Tabrizi Dschelal-Ed-Din- Rumis (Chemnitz: W.Adam),

برغم أنّ شيمل تُذكّر بأنّه أيضًا وزّع على أصدقائه نسخًا بخطّ اليد ومذهّبةً من هذه الغزليّات، التي تصفُها هي بأنّها [٥٦٨] «وفيّةٌ للرّوميّ في عِشْقها المستعر وتسليمها المطلق» (ScT 395). الناقدُ الأدبيّ والشّاعرُ إرنست برتْرام Ernest Bertram (١٨٨٤ ـ ١٩٥٧م) قدّمَ رواياتٍ لغزليّاتٍ فارسيّة مبنيّةً على ترجماتٍ ألمانيّة أسبق عهدًا في أثره:

Persische Spruchegedichte (Leipzig: Insel, 1944; 2nd ed., Wiesbaden, 1949),

تصفها شيمل (SᴄT 395) بأنّها ناجحةٌ في إضفاء طابعٍ ألمانيّ على «الإيقاعات المظلمة لبعض أشعار الرّوميّ». وقد عمل بِرتْرام أستاذًا للأدب الألمانيّ في جامعة كولون من عام ١٩٢٢م إلى نهاية الحرب العالمية الثانية. وكتب دراساتٍ عن الشاعرين هوفمنستال Hofmannsthal (١٩٠٧م) وستيفان جورج Stefan George (١٩٠٨م)، وعن عِلْم الأساطير لنيتشه (١٩١٨م)، وعن روايات أدالبرت استفتر Adalbert Stifter، وعن شكسبير (١٩٥١م)، إضافةً إلى عدد من دواوينه الشّعريّة. وبرغم أنّه اعترض بقوّة على إحراق النازيّين في عام ١٩٣٣م لكتب توماس مان Thomas Mann وفريدريتش گندُلْف Friedrich Gundolf، طُرد من وظيفته مع أساتذة جامعيّين آخرين ضمن برنامج تصفية النّازيّين.

وفي بداية السّيرة العلميّة لآنّيماري شيمل (١٩٢٢ ـ ٢٠٠٣م)، التي درست تأثيرَ الرّوميّ في الأدب الألمانيّ في كتبٍ ومقالاتٍ كثيرة، نشرت كتابًا بعنوان: Lied der Rohrflöte («أغنية النّاي»، ١٩٤٨م)، مشتملًا على غزليّاتها ورباعيّاتها الخاصّة بها «بروح الرّوميّ». إرنست إگلي Ernest Egli (١٨٩٣ ـ ١٩٧٤م)، وهو مهندسٌ معماريّ تركيُّ الأصل مقيمٌ في سويسرة ومخطّطُ مُدُن في زيورخ، نشر في أواخر حياته كتابَ «رقصات الدّراويش

Derwisch-Tanze (Meilen: Magica-Verlag, 1973),

وهي مجموعةٌ صغيرةٌ من الأشعار الألمانيّة مستوحاةٌ من غزليّات الرّوميّ. الباحثُ السّويسري يوهان كريستوف بورگل Johann Christoph Bürgel، الذي ينطوي كتابُه على مقالات علميّة كثيرة عن شعريّة الرّوميّ، نشَرَ مجموعةً من غزليّات الرّوميّ ورُباعيّاته، متضمّنةً شرحًا، في صورة نظمٍ ألمانيّ إيقاعيّ جذّابٍ جدًّا تحت عنوان: «نُور ودَوَران

Licht und Reigen (Bern and Frankfurt: Herbert Long, Peter Long, 1974) .

وهذا الكتابُ جزءٌ من روائع الأدب الفارسيّ في سلسلة التراث الفارسيّ وأعيدت طباعتُه بعنوان:

Rumi: Gedichte aus dem Diawn (Munich: C.H. Beck, 2003),

ونشَرَ بورگل أيضًا «رُؤى من القلب: مئةُ رُباعيّة

Dschalaluddin Rumi: Traumbild des Herzens: Hundert Vierzeiler (Zurich: Manesse, 1993).

سيروس أتاباي (١٩٢٩ ـ ٩٦م)، وهو شريفٌ إيرانيُّ المولد عاش معظمَ حياته خارج إيران وكتبَ شعرَه الخاصّ بالألمانيّة، أضاف إلى هذه ترجمةً جديدةً أخرى من ديوان شمس، بعنوان: «شمس تَبْريز

Die Sonne von Tabriz: Gedichte, Aufzeichnungen und Reden (Dusseldorf: Eremiten, 1988),

وهي طبعةٌ صغيرة محدودة مزيّنة بمقالاتٍ وتصاميم حيّة من عمل النّقّاش وِنْفرِد گاؤل Winfred Gaul (١٩٢٨ ـ). وأعدّ گونتر جي. وولف Gunther G. Wolf ترجمةً ألمانيّةً لمنتخبات نيكلسون من ديوان شمس تبْريز بعنوان: «لهب العِشْق

Flammen der Liebe (Heidelberg. 1988)

ضمن سلسلة Pure Lyric التي تصدر عن مطبعة هرمس Hermes Press.

لكنّ ترجمات القرن التاسع عشر تواصل تأثيرها الملهِم، مثلما يمكن أن يُرى في طبعة شتوتغارت عام ١٩١٢م لكتاب روكرت و هامر ـ پورگشتال المعنّن بـ «غزليّات جلال الدّين الرّوميّ Ghaselen der Dschelâl-edddin Rumi» مصحوبًا بعملٍ فنّي للشّاعر والمصوِّر الفذّ كارل تيلمان Karl Thylman (١٨٨٨ ـ ١٩١٦م)، وفي طبعة جديدة لـ «غزليّات» روكرت تحت عنوان «بحرُ القلب يتدفّق

بألف طريقة Herzens geht in tausend wogen «Das Meer des (فرانكفورت: Dağeli، ١٩٨٨م). أمّا أكاديميّةُ العلوم النمساوية، [٥٦٩] فقد نشرت حديثًا بدعمٍ من المستشاريّة الثقافيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة مجموعةً أخرى من «العِشْقيات الصوفيّة mystical love songs» للرّوميّ في أعمدة فارسيّة وألمانيّة متوازية. وتصدرُ هذه العِشْقيّاتُ تحت العنوان الرّومانسيّ «لا يكون العشقُ من طرف واحدٍ»، وتَعرضُ جهودَ عالِمَيْنِ نمساويّين متخصّصين باللغة الفارسيّة وآدابها، أعادا طباعةَ كتاب روزنزفيگ ـ شوانو وأدخلا الترجماتِ التي لم تُنشر سابقًا التي أعدّها أوتو فون مِلْزر Uto von Melzer (١٨٨١ ـ ١٩٦١م)، الذي درّس في جامعة گراتس Graz. وهذه الترجماتُ قابلتْها على أصولها ونقّحتها مونيكا هوترستراسه Monika Hutterstrasser وأعدّها للنشر نصرت الله رستگار في:

Nie ist wer liebt allein: mystische Liebeslieder aus dem Diwan i Şams von Maulana Galaluddin Rumi (Graz: Leykam, 1994).

وبينما خلبت غنائيّةُ الشّعر الفارسيّ ألبابَ الشّعراء والقرّاء الألمان، لم يُتجاهَل الشّعرُ القصصيّ في مثنويّ الرّوميّ تجاهلًا تامًّا. ذلك أنّ ديبلوماسيًّا ألمانيًّا يُسمّى جورج روزن Georg Rosen (١٨٢٠ ـ ٩١م) خصّص جُلّ اهتمامه للمثنويّ، فحوّل ما يقرب من ثلث الجزء الأوّل منه (الأبيات ١ ـ ١٣٧١) إلى شعرٍ ألمانيّ مُقفًى. ويعتذرُ روزن عن تقديمه ما يقرب من خمسٍ بالمئة فقط من مجموع المثنويّ مُعلّلًا ذلك بأنّ نفرًا قليلًا من الناس لديهم الرّغبةُ في أن يخصّصوا شطرًا كبيرًا من حياتهم لترجمة المتْن الكامل للمثنويّ، الذي خمّن روزن أنّ أجزاءً منه لا تتمتّع بقدرٍ مساوٍ من الجماليات. ومقارنةً بمترجمين سابقين آخرين للمثنويّ، لم يشعر روزن بأنّه مقيّدٌ بالتزام بناءِ العمل الأصليّ

التزامًا تامًّا، بل كان ينقل المعنى على نحوٍ دقيق نسبيًّا. أمّا ترجمتُه لـ «مثنويّ الرّوميّ»، التي تحمل بالألمانيّة العنوان:

Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlânâ Dschalâladdân Rûmî,

التي نُشرت أوّلًا في طبعة محدودة (لايبزغ: Vogel ، ١٨٤٩م)، فقد أُعيدت طباعتها لاحقًا في عام ١٩١٣م مصحوبةً بمقدِّمة أعدّها ابنُه، فريدريتش روزن (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م) الذي واصل حرفةَ والده ديبلوماسيًّا ومستشرقًا وألّف، بين أشياءَ أخرى، كتابًا في قواعد اللّغة الفارسيّة للألمان. وقدّم فالتر فون دِر پورتِنْ Walter von der Porten (وُلِد عام ١٨٨٠م) تكييفاتِه الألمانيّةَ المتحرّرة تمامًا من الأصل الفارسيّ لاختيارات «من كتاب النّاي» في

Aus dem Rohrflötenbuch des Scheich Dschelal ed-Din Rumi (Hallerau: J. Hegner, 1930).

وفي وقتٍ أقرب إلى زماننا، نشرت جيسيلا وِند Gisela Wendt حكاياتٍ مختارة من المثنويّ في ترجمةٍ ألمانيّة بعنوان:

Die Flucht nach Hindustan und andere Geschichten aus dem Mathnawi Dschalaluddin Rumi (Amsterdam: Castrum Peregrini, 1989),

مضيفةً إلى كتابها السّابق عن «رُباعيات الرّوميّ» لدى الناشر نفسه:

Dschalaluddin Rumi Vierzeiler (1981).

كذلك حوّلت آنيماري شيمل تلك المؤلّفةُ التي لا تعرف الكلَل اختيارًا من قِصَص المثنويّ إلى شعرٍ ألمانيّ أنيق ونُشِر بعنوان:

Das Mathnawi: Ausgewählte Geschichten (Basil: Sphinx, 1994).

الرّوميُّ في العالَم المتحدِّث بالإنكليزيّة:

في القرن التاسع عشر:

نُقِل الشّعرُ الغنائيُّ الفارسيُّ على أجنحة الرّومانسيّة الألمانيّة مباشرةً إلى العالَم الجديد، حيث تظهّر في شكلٍ متعالٍ transcendental form في [٥٧٠] أربعينيّات القرن التاسع عشر. إذ تعرّف رالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson (١٨٠٣ ـ ٨٢م) الأدبَ الفارسيَّ في البداية في التّرجمات الألمانيّة التي أعدّها هامر ـ پورگشتال وگوته وروكرت وبدأ يقدّمه، إلى جانب أدب الهندوفِكْرها، للمفكّرين الأمريكيين. وإضافةً إلى تمهيد الطّريق لإبداعات الشّعراء الأمريكيّين مثل والتْ ويتمان Walt Whitman وإميلي دكنسون Emily Dickinson، ساعد إمرسون على بلورة اهتمامٍ أمريكيّ بالفكر والشّعر اللذين ليسا أمريكيَّين. وفي مدخل صحيفةٍ في عام ١٨٤٧م، يُظهِر إمرسون كيف أنّ رؤيتَه المتعالية طبّعت naturalized عناصرَ الفكر الأجنبيّة مع ملاحظة أنّ «الباحث العلميّ الجيّد سيجد أرستوفان وحافظًا [الشّيرازيّ] ورابليه ممتلئين بالتاريخ الأمريكيّ» (The Journal and Miscellaneous Notebooks 10: 35).

وإذ كان إمرسون مولودًا لكاهنٍ من القائلين بالإله الواحد، سجّل نفسَه في كلّية هارفارد في سنّ الرّابعة عشرة، قبل أن تؤهّله سِنُّه للانتظام القانونيّ، وواصل حتّى أكملَ المدرسة اللّاهوتيّة. نُصّب كاهنًا في عام ١٨٢٩م، لكنه بسبب غلبة الشكوك عليه في شأن المسيحيّة استقال في عام ١٨٣٢م. باشرَ بعدئذ حِرْفةَ محُاضرٍ عامّ وأنشأ نادي القائلين بالتّعالي Transcendentalist Club، الذي طوّر فلسفةً تحدّد ماهيّةَ الطبيعة والإنسان بأنّهما تجلّيانِ مشابهان للإلهيّ. ولكونه رئيسَ تحرير الصحيفة الثقافيّة الأكثر

نفوذًا في أمريكة، The Dial، امتدّت شهرتُه أيضًا إلى أوروبّة، وعندما رحلَ إلى هناك، لقي نجومَ الأدب الإنكليزيّ مِثْل كولريدج و ووردزورث وكارلايل. ويصبح إمرسون أيضًا واحدًا من المؤيِّدين الأكثر شهرةً لإبطال الاسترقات في أمريكة America's abolitionists.

في عام ١٨٤٦م ظفر إمرسون بنسخةٍ من ترجمات هامر ـ پورگشتال لحافظ [الشّيرازيّ]، وفيما بعد ظفر بكتابه «تاريخ الأدب الفارسيّ» [بالألمانيّة]. تعلّقَ قلبُ إمرسون حافظًا الشّيرازيَّ، وكذلك سعديًّا (كتب المقدّمةَ لترجمةٍ لسعديّ نُشرت في عام ١٨٦٥م)، لكنّه ترجم أيضًا نُتَفًا من آثار أنوري ونظامي وابن يمين والشّعراء الآخرين الذين قرأ لهم في كتاب هامر ـ پورگشتال. أمّا ترجماتُ إمرسون الشعريّة فتلتزم التزامًا تامًّا بالترجمات الألمانيّة لهامر ـ پورگشتال، ولهذا السّبب تلتزم بالفارسيّة على نحوٍ أكثر دقّةً، أيضًا. وفي كتابه «يومُ شهر أيّار May Day» (١٨٦٧م)، أدخلَ غزليّةً نسَبَها هامر ـ پورگشتال إلى الرّوميّ، لكنّ إمرسون ترجمها خطأً تحت اسم «هلالي». وفي مخطوطٍ لم يُنشر إلّا بعد وفاته، ترجم إمرسون بيتَين للرّوميّ، ومرّةً أخرى من دون نسبة، بعنوان «الروح The Soul»[٥]:

أنا بازُ عالَم الرّوح، فررتُ من الفَلَك الأعلى

وبسبب الرّغبة في الصّيد، هبطتُ إلى الصّورة الدّنيوّية

ولجَبَل قافٍ، أنا طائرُ السِّيمُرْغ الذي تُمسك به شبكةُ الوجود سجينًا

ولعِلّيّينَ، أنا الطاووسُ، الذي فرّ من عُشّه

وبرغم أنّ شعر إمرسون لقي في البدء قبولًا حسنًا، بدأ الذّوقُ النقديّ يزْوَرُّ عنه في ثمانينيات القرن التاسع عشر. وبرغم ذلك ما يزال كثيرٌ من ترجماته لحافظ يُقرأ باستحسانٍ مقارنةً بترجماتٍ لاحقة.

[٥٧١] في عام ١٨٥٦م زوّد إدوارد بايلز كاول Edward Byles Cowell (١٨٢٦ ـ ١٩٠٣م؛ انظر «تاريخ الدّرس العلميّ للرّوميّ» في الفصل ١٣) صديقَه العزيز إدوارد فيتزجِرالد (١٨٠٩ ـ ٨٣م) بالمخطوطة الفارسيّة والمساعَدة الخبيرة اللّتَيْنِ أفضتا إلى كتاب «رُباعيّات عُمر الخيّام The Rubâᶜiyât of ᶜOmar Khayyâm»، ولعلّها التَرجمةُ الأكثر نجاحًا، باستثناء التّرجمة الدّقيقة للتّوراة في عهد الملك جيمس الأوّل، في تاريخ الأدب الإنكليزيّ. أمّا كاول، الذي رفضَ الخيّام لأسباب دينيّة، فقد كان على نحوٍ مزاجيّ أكثرَ ميلًا إلى الرّوميّ، الذي قدّمه أيضًا إلى فيتزجرالد. وكتب فيتزجرالد إلى كاول في كانون الثاني من عام ١٨٤٨م مشيرًا إلى أنّه تعلّق كثيرًا بورقةٍ كتبها كاول لـ «صحيفة النّاس People's Journal» (٤: ٣٥٥ ـ ٨) عن «المثنويّ»، لكنّه يعترف بأنّه لم يفهم القسمَ الثاني من قصة موسى على النحو الذي جاءت فيه في هذا المقال فهمًا صحيحًا ويتساءل عمّا إذا كان كاول لم يُسْقِط شيئًا من القصّة. ومرّةً أخرى في آذار من عام ١٨٥١م وفي رسالةٍ إلى السيّدة كاول، يعترف فيتزجرالد ببعض الارتباك في ترجمة كاول لقصّة المصوّرين الرّوميّين والصّينيّين، متسائلًا عمّا إذا كان جدارُ حجرة الرّوميّين عكَسَ التصويرَ الصّينيَّ «أو أنّ وجه الطبيعة، يعمل عملَ الحجرة المظلمة في آلة تصوير؟»

وعلى امتداد ثلاثين سنةً من تبادل الرسائل تقريبًا، تملّقَ فيتزجرالد كاول وحثّه مرارًا على ترجمة المثنويّ، مذكّرًا بالموضوع في ثماني عشرة مناسبةً على الأقلّ. وبرغم أنّ فيتزجرالد كان عارفًا لسعديّ وجاميّ معرفةً حميميّة، اعترف في عام ١٨٥٧م بأنّه يعرف القليلَ عن «جلال الدّين الرّوميّ» ولم يكن يمتلك انطباعًا عاليًا عن فنّيات شعره، التي عرفَها في ترجمةٍ ألمانيّة وكذلك من كاول. وبرغم ذلك أدركَ فيتزجِرالد أهميّةَ المثنويّ

وقال لكاوِل في كانون الأوّل من عام ١٨٦١م:

ما أصنعُه أنا يطفو كالحَباب على سطح الماء ويتبدّد: أما أنتَ، فإنكَ بما لديك من تبحّر كامل يمكن أن تُحدث تأثيرًا خالدًا لمثل هذا المؤلَّف. هكذا أقولُ عن جلال الدّين الذي ربّما لا تحتاج إلى تحقيق مثنويه الفارسيّ، إلّا في اختياراتٍ ستكون عملًا ممتازًا: لكنّك ينبغي يقينًا أن تترجم لنا بعضَ هذه الاختيارات.

ومرّةً أخرى في كانون الأوّل من عام ١٨٦٢م كتب إلى كاوِل، وهو في ذلك الوقت منشغلٌ بالأعمال السنسكريتية:

ستتّخذُ في يومٍ ما مرّةً أخرى الفارسيّةَ لُعبةَ طفل؛ لكنّني ما أزالُ أرغبُ في أن تعمل من المثنويّ مثلما أردتُ أن تعمل منه ـ خلاصةً له ـ أشعرُ بأنّني مستيقنٌ من أنّها ستفيد جمهورًا كبيرًا من القرّاء الإنكليز. ويتراءى لي أنّك يمكن أن تنجزَ هذا حالًا بأن تعطيه نصفَ ساعة من وقتك في اليوم.

وهذا الكتابُ يقينًا هو العملُ الفارسيُّ الذي نريده قبل أيّ شيءٍ في الإنكليزيّة.

وبعد أن تحقّق فيتزجِرالد في عام ١٨٧٠م من أنّ كاوِل ربّما لن يكون لديه الفراغُ لـ«الكتاب الفارسيّ الوحيد الخليق جدًّا بالتّرجمة، ولمّا يترجَم إلى ذلك الوقت»، كتب يقول:

عليكَ واقعيًا أن تترجم المثنويّ: لكنّني لَقِنٌ أنّك لن تفعل ذلك. ينبغي أن يترجمه شخصٌ آخر. منذ عشرين عامًا ربّما كنتُ قد أرهقتُ يدي في إرشادك، لكنّ ذلك كلَّه انتهى الآن.

وبرغم ذلك واصلَ بلُطفٍ ومداراةٍ حضّ كاوِل على تقديم ترجمةٍ مختصرة للمثنويّ. ومهما يكن، فإنّ كاوِل لم يستحسن المختصرات [٥٧٢] وترجمةُ المثنويّ كلّه

كانت تستلزمُ أيضًا جهدًا شاقًّا. وكتبَ فيتزجِرالد إليه في ١١ شباط من عام ١٨٧٥م،

> **لكنّه من أجلي أنا، أحسب أنّني بذلتُ جهدًا لقراءة المثنويّ، الذي أُصِرُّ على القول إنّ عليك أن تترجمه لنا وتختصره... لكنّني لن أغيّر رأيَك(٦).**

وفي النهاية لم يجد فيتزجرالد ولا كاول الوقتَ لترجمة مثنويّ الرّوميّ، بل فعل ذلك محقِّقٌ آخر، هو السّير جيمس وليم رِدْهاوس (١٨١١ ـ ٩٢م). وكان رِدْهاوس معروفًا جيّدًا بعمله واضعَ معجمٍ للتّركيّة العثمانيّة، وتعاملَ أحيانًا مع الفارسيّة فترجمَ، مثلًا، كتابَ رحلة ناصر الدّين شاه إلى أوروبّة. ولعلّ رِدْهاوس انجذب إلى الرّوميّ بفضل تأثير المولويّين في تركية ثمّ، في سنّ السّبعين، نَشَرَ القسمَ الكبير الأوّل من المثنويّ بالإنكليزيّة: الجزءُ الأوّلُ من الأجزاء السّتة لرائعة الرّوميّ. وفي عصر رِدْهاوس، كانت العنواناتُ تصف محتويات الكتاب على نحوٍ أكثر دقةً ممّا تفعلُه اليومَ عادةً، وقد أعطِي عنوانُه دلالةً كاملةً تمامًا: **مثنويّ مولانا (سيّدنا) جلالِ الدّين، محمّد، الرّوميّ. الكتابُ الأول. مع بعض الوصف لحياة المؤلّف وأعماله، والذّكرِ لأَسْلافه، ولأخلافه، مُوضَحًا باختيارٍ من القصَص المتميّزة، كما جمعها مؤرّخُها مولانا شمسُ الدّين أحمد، الأفلاكيّ، العارفِيّ:**

The Mesnevi of Mevlânâ (our Lord) Jelâlu-ʾd-Dîn, Muhammed, er-Rumi. Book the first. Together with some account of the life and acts of the Author, of his ancestors, and of his descendants; illustrated by a selection of characteristic anecdotes, as collected by their historian, Mevlânâ Shemsu-ʾd-Dîn Ahmed, el Eflâkî, el-ʿArifî (London:Trubner,1881).

وقد أثبتت المقدّمةُ (١٣٥ صفحة)، المؤلَّفةُ من مقتطفات طويلة من مناقب العارفين للأفلاكيّ، أنّها ربّما تكون حتّى أكثرَ أهميةً من نصّ المنظومة (٢٩٠صفحة)، لأنّها تُجيز الإفادةَ من مناقب الأفلاكيّ في الدّرس العِلميّ الغربيّ بوصف هذا الكتاب مصدرًا

تاريخيًّا للمعلومات المتصلة بسيرة حياة الرّوميّ.

وقد نُقّحت هذه الترجمةُ المختصرةُ لمناقب الأفلاكيّ عدّةَ مرّات وصدرت تحت عنوان: «أساطير الصوفيّين: حكايات مختارة من العمل الذي يحمل العنوان مناقب العارفين لشمس الدّين أحمد الأفلاكيّ

Legends of the Sufis: Selected Anecdotes from the Work Entitled The Acts of the Adepts (Manaqibu larifin) by "Shemsu-d-din Ahmed EL Eflaki.

وصدرت طبعاتٌ عن دار Kingston (لندن، ١٩٦٥م)، ثمّ بعد ذلك عن دار النشر العِرْفانيّة Theosophical Publishing House (١٩٧٦م)، متضمّنةً مقدّمةً من إعداد المعلّم الصوفيّ الحديث إدريس شاه. وكان لشاه هذا، متابعًا نموذجَ رِدْهاوس، أن يقدّم فيما بعدُ اختيارًا جديدًا من الأفلاكيّ في ترجمته الخاصّة التي حملت العنوان: «المئةُ حكايةٍ من الحكمة: حياةُ جلال الدّين الرّوميّ وتعاليمه وكراماته مستمدّةً من مناقب الأفلاكيّ، مع بعض الحكايات المهمّة من آثار الرّوميّ:

The Hundred Tales of Wisdom: Life, Teachings, and Miracles of Jalaluddin Rumi from Aflaki's Munaqib, together with certain important stories from Rumi's Works (London: Octagon, 1978) .

وهذا الكتابُ لم يحِلَّ محلّ كتاب رِدْهاوس في أية حال الذي نُشِر كتابُه «أساطيرُ الصوفيّين Legends of the Sufis» حديثًا مترجَمًا إلى الإسبانيّة بعنوان:

Leyendas de los sufies: historias de la vida y enseñanzas de Rumi (Madrid: EDAF, 1997) .

وينبغي أن يُنتبه إلى أنّ رِدْهاوس كتب كتابَه قبل اتّخاذ نظامٍ موحَّد لكتابة الأحرف العربيّة/ الفارسيّة (بالأحرف الإنكليزيّة)؛ وهذا الأمرُ، مضافًا إلى أنّه بوصفه متخصّصًا

باللّغة العثمانيّة كثيرًا ما التزمَ التلفّظ التركيّ للأسماء الفارسيّة، يجعل الرّسمَ الإملائيّ لكثير من الكلمات في كتابه غيرَ منسجمٍ مع الاستعمال الحديث.

أمّا فيما يتّصل بترجمة رِذهاوس المثنويَّ نفسَه، فإنه برغم اعترافه بعدم القدرة على النّظْم، وجَدَ لِزامًا أن يجعلَ المنظومةَ على قافيةٍ وبحرٍ تقليديّين. وإذا ما وُجد مرادفٌ إيقاعيّ للصّمم النغميّ tone-deafness، فإنّ رِذهاوس كان [٥٧٣] مُصابًا به. ويهيّئ هذا لإحباط القراءة ولِأن لا يُثبتَ فَهْمُ رِذهاوس للشعر الصوفيّ الفارسيّ دائمًا أنّه مساوٍ لمهمّة الترجمة الأمينة للمعنى. لكنّ ترجمته كانت الترجمةَ المتواصلة الأولى لأيٍّ من أجزاء المثنويّ، وقد ساعدت على إيجاد اهتمامٍ بهذه المنظومة.

ثمّ بعد ثلاثين عامًا، صمّم أحدُ قرّاء رِذهاوس، تشارلز إدوارد ولسون Charles Edward Wilson (وُلِد عام ١٨٥٨م)، الذي كان في البدء عضوَ هيئة تدريس في كيمبرج ثمّ أصبح أستاذًا للّغة الفارسيّة في جامعة لندن، على جَعْل قَدْرٍ أكبر من المثنويّ في متناول القُرّاء الإنكليز. وصدر كتابُ سي. إي. ولسون «**المثنويّ، لجلال الدّين الرّوميّ. الكتاب الثاني:**

The Masnavi, by Jalâlu'd-Din Rûmî. Book II (translated for the first time from the Persian into prose, with a commentary)

في لندن ضمن سلسلة برُبستين الشرقيّة Probsthain's Oriental series في عام ١٩١٠م، المجلّدُ الأوّلُ ترجمةٌ والثاني شرحٌ، متخلّصًا من مشكلات رِذهاوس بوَضْع أبياتِ الجزء الثاني من المثنويّ الفارسيّة بيتًا بيتًا في نثرٍ إنكليزيّ مباشر وممتع. وكان نيكلسون في أثناء عمله بترجمة المثنويّ إلى الإنكليزيّة قد عاد إلى ترجمة ولسون، الذي أطراه بالقول إنّه «سَلَفٌ جديرٌ بالثقة» وذو مبادئ «عميقة» و«منفَّذة بعناية»، برغم أنّ نيكلسون اضطرّ

إلى تصحيح «الهفوات الغريبة النادرة في الحُكْم والأخطاء في الوقائع» التي شوّهت عمله. وبرغم أنّ ترجمة نيكلسون وشرحَه، اللذين أُنجِزا اعتمادًا على طبعته المحقّقة الممتازة للمتْن الفارسيّ للمثنويّ، يحلّانِ محلّ ترجمة ولسون وشرْحه، يظلّ ولسون دليلًا موثوقًا للكتاب الثاني من المثنويّ. وظهرت طبعةٌ ثانية في باكستان بعد إحياء الذكرى السّبع مئة لوفاة الرّوميّ بوقت قصير (كراتشي: إندُس، ١٩٧٦م).

وحتّى وقتٍ قريب، كان معظمُ قرّاء المثنويّ الإنكليز يتعرّفون المثنويَّ أوّلًا في مختصر إي. هـ . ونفيلد E.H Whinfield الممتاز. وكان إدوارد هنري ونفيلد (١٨٣٦ ـ ١٩٢٢م) ضليعًا في الشعر الصّوفيّ الفارسيّ، وقد ترجم في وقتٍ سابقٍ الخلاصةَ الشّعريّة لتعاليم التصوّف التي نظَمَها الشَّبَسْتريّ «گلشنِ راز» (بالفارسيّة بمعنى: روضة الأسرار)، في عام ١٨٨٠م؛ واشترك أيضًا مع المحقّق الإيرانيّ الكبير ميرزا محمّد قزويني في إعداد طبعةٍ محقّقة وترجمةٍ لدراسة جامي للتصوّف، المسمّاة «اللّوائح»، التي في المقدّمة لها يشرح التأثيرَ اليونانيّ في التصوّف.

وقد لاحظ ونفيلد مصيبًا أن تصوّف الرّوميّ «شُهوديٌّ experimental» أكثرَ منه «نظريًّا doctrinal». وتقدّمُ ترجمتُه المختصرةُ المؤلّفةُ من ٣٣٠ صفحة اختيارًا دالًّا على حُسْنِ ذوقٍ وممثّلًا من ثلاثة آلاف وخمس مئة بيتٍ من مجموع المثنويّ البالغ / ٢٥٥٠٠/ بيت تقريبًا، برغم أنّه يُدخِل سهواً بعض إلحاقات الكُتّاب التي تظهر في الطّبعة غير المحقّقة للمتْن الفارسيّ التي عاد إليها، لكنّ هذه الإلحاقات ليست للرّوميّ. ويترجمُ ونفيلد الاختيارات في نثرٍ مطابقٍ للأصل بيتًا بيتًا مرصّعٍ بمقاطع تبيّن معاني الأبيات

بعباراتٍ مختلفة تأخذ صورةَ فِقَر، يظلّ كلٌّ منها واضحًا ومقروءًا. وقد نشرتْه في الأصل في عام ١٨٨٧م في لندن دار نَشْر تروبنر Trubner بعنوان:

Masnavi-i Ma'navi, the Spiritual Couplets of Maulānā Jalālu-'d-Din Muhammad i Rumi

مع طبعةٍ أخرى صدرت في عام ١٨٩٨م؛ وطبعاتٍ جديدة منها طبعةُ مطبعة أكتاگون Octagon Press في عام ١٩٧٣م في الذكرى السنويّة السّبعِ مئة لوفاة الرّوميّ، التي أضاف إليها إدريس شاه مقدّمةً لطبعة عام ١٩٧٩م (طبعة جديدة في عام ١٩٩٤م). وفي عام ١٩٩٦م، أُعيدت طباعةُ مثنويّ ونفيلد في طهران جزءًا من سلسلة التّراث الفارسيّ للمتحدّثين بالإنكليزيّة في إيران. ومهما يكن، فإنّه في أمريكة الشماليّة، [٥٧٤] عَمَلُ ونفيلد معروفٌ على نطاق واسع جدًّا في كتابٍ ورقيّ الغلاف من إصدار دتّون Dutton، تحت عنوان: «تعاليمُ الرّوميّ

Teachings of Rumi: The Masnavi of Maulana Jalalu'd-Din Muhammad i Rumi (New York, 1973, etc.).

ولم تكن هذه المرّةَ الأولى التي أصدرت فيها دارُ نشر دُتّون كتابًا حول الرّوميّ؛ فقبلَ عامٍ من ظهور ترجمة الجزء الثاني من المثنويّ لِولسون، نشر فريدريك هَدْلَنْد ديفس Frederick Hadland Davis كتابًا بعنوان «الصوفيّة الفُرس: جلالُ الدّين الرّوميّ

The Persian Mystics: Jalalu'd-Din Rumi (London: John Murray, 1907 and 1912, and New york: Dutton, 1908 and 1909),

وهو كتابٌ صغيرٌ في سلسلة حِكْمة الشّرق المؤثّرة Wisdom of the East series، التي كان هدفُها إيجادَ التوادّ والتفاهم بين الشّرق والغرب وإحياءَ «الرّوح الحقيقيّ للإحسان» بين الناس، من غير نظرٍ إلى الأعراق والعقائد. ويقدّم ديفس، الذي كتَبَ في

مكانٍ آخر عن اليابان ولافْكَدْيو هيرن Lafcadio Hearn(*)، مقدّمةً ضخمة لحياة الرّوميّ وآثاره مصحوبةً باختيارات من كلٍّ من ديوان شمس (بترجمات نيكلسون ووليم هستي) والمثنويّ (بترجمة ونفيلد). وقد وفّرت دار نشر كازي ذاتُ الاتجاه الإسلاميّ Kazi Publications في شيكاغو، التي أعادت طبعَ عددٍ كبير من كُتب التصوّف القديمة، هذا الكتابَ مرّةً أخرى في عام ١٩٨٥م كما نشرت مؤسّسةُ نَشْر ش. محمّد أشرف في لاهور، باكستان، هذا الكتابَ مرّةً أخرى.

أمّا كتابُ «مهرجان الرّبيع من ديوان جلال الدّين

The Festival of Spring from the Divan of Jelaleddin (Glasgow: Maclehose and Sons, 1903),

وهو اختيارٌ ممتعٌ من غزليّات الرّوميّ «مترجَمٌ إلى غزليّات إنكليزيّة» على غرار الرّوايات الألمانيّة لروكرت وقد أعدّه وليم هستي الكاهن وأستاذ اللّاهوت في جامعة گلاسگو، فقد ذُكِر قبْلُ («الرّوميّ في الفِكْر وعلم الكلام في القرن التاسع عشر»، في الفصل ١٢). وبعد أن أُخرجت هذه الترجماتُ في مجلّد مغلّف بغلافٍ جِلْديّ أنيق، قُدّمت إلى الجمهور المسيحيّ على أنّها تِرْياقٌ صوفيّ لنزعة المتعة في رُباعيّات الخيّام التي ترجمها فيتزجِرالد. ويرغم أنها لم تفعل شيئًا لإضعاف شعبيّة الخيّام، قدّمت غزليّاتِ الرّوميّ لجمهورٍ إنكليزيّ لأوّل مرّة بالإنكليزيّة. وبرغم أنّ القرّاء في العصر الحديث هم في الظاهر نتاجُ أسلوبٍ شعريّ وحساسيّةٍ أسبق عهدًا، يجدون هذه الترجماتِ جذّابةً جدًّا وسهلةَ المنال. والحقيقةُ أنّ أولئك المولَعين جدًّا بالشّعر سيجدون أنّه ليس هناك

---

* ـ باتريك لافْكديو هيرنْ (١٨٥٠ ـ ١٩٠٤م) كاتبٌ روائي ولِد في اليونان وشبّ في دبلن. عاش شطرًا من حياته في أمريكة. وفي عام ١٨٩٠م دُعي إلى اليابان ودرّس هناك اللغةَ الإنكليزيّة وآدابها [المترجم].

ترجماتٌ إنكليزيّة أخرى لغزليّات الرّوميّ (بل لغزليّات روكرت على الحقيقة) في مقدورها أن تتفوّق على ترجمات هستي، الذي هنا وهناك يحتال بنجاحٍ لمحاكاة الخصائص الشعريّة للّغة الفارسيّة، كما هي الحالُ في استعماله اللازمة [«الرديف» بالفارسيّة]: «The Beloved All in All». وهذه المجموعةُ تستحقّ إعادة الطباعة.

المقتطفاتُ:

اشتملَ المجمعُ الأصليُّ لشُعراء فارس، كما يراه الغربيّون، على حافظ وسعديّ والفردوسيّ وجاميّ. وفي الرُّبع الأخير من القرن التاسع عشر، ومع ترجمة إدوارد فيتزجرالد الناجحة جدًّا لرُباعيات الخيّام في أعقاب افتتان جونز وگوته وإمرسون الأسبق عهدًا بحافظ، حظي الشّعرُ الفارسيّ بسُمعةٍ طيّبة جدًّا في الغرب. وبرغم أنّ ما سنقوله ليس كلمةً مألوفةً تمامًا، نستطيع أن نقول إنّ الرّوميّ بدأ الآن يتقدّم شيئًا فشيئًا في طريقه إلى هذا المجمع؛ وبرغم أنّه وقَفَ بعيدًا وراء الخيّام وحافظ، بل حتّى وراء سعديّ والفردوسيّ، أحرزَ منزلةً عاليةً تكفي لأن يحتلّ مكانًا في عددٍ من [٥٧٥] المقتطفات الأدبيّة anthologies التي وجدت طريقها إلى أرقِّ مكتباتِ قُرّاءٍ مفكّرين في العالم الأنگلو- أمريكيّ.

ولعلّ المقتطفَ الأوّلَ كان كتاب لوويزا استيوارت كوستلّو Louisa Stuart Costello «روضةُ وَرْد فارس

The Rose Garden of Persia (London: Longman, Brown, Green and Longmans, 1845).

وبين الواجهات المزيّنة والصّفحات المزخرفة، نثرت كوستلّو عددًا كبيرًا من المعلومات السِّيريّة والشّروح الموضِحة المبنيّة على الدّرس العلميّ للعصر الحاضر. ومهما يكن، فإنّ

الهدفَ الأسمى للكتاب تمثّل في الاختيارات الشعريّة التي جمعتْها وفقًا لأسماء الشعراء الذين نظموها وترجمتْها إلى الإنكليزيّة مُقفّاةً ومنظومةً على نحوٍ يستحقّ الاحترام. وتقتبس كلامَ وليم جونز في تفوّق الرّوميّ على حافظ: «هناك عمقٌ وجلالٌ في آثاره لا يساويه فيها أيُّ شاعرٍ من هذه الطّبقة، وحتّى حافظٌ ينبغي أن يُعدَّ أدنى منزلةً منه» (١٠٥). وتستشهد أيضًا بما ذهب إليه ناقدٌ فارسيّ من أنّ «مولانا الرّوميّ» فَهِم أعمالَ العِشق على نحوٍ أكثر حكمةً من حافظ. وبرغم هذا، اعتمدت كوستِلّو على المجموع الموجود من الترجمات والبحوث المتوافرة عندئذٍ في أوروبّة في الحصول على معلوماتها، ونتيجةً لذلك استطاعت أن تخصّص ثلاثَ صفحات فقط للرّوميّ، اثنتان منهما استنفدهما الوصفُ. وتُقدّمُ قطعةً شعريّةً واحدةً فقط لمولانا، تَظهرُ ذاتَ طبيعةٍ إنكليزيّة تمامًا (١٠٦):

"Tell me, gentle traveller, thou
Who hast wandered for and wide,
Seen the sweetest roses blow,
And the brightest rivers glide;
Say, of all thine eyes have seen,
Which the fairest land has been?"

"Lady, shall I tell thee where,
Nature seems most blest and fair,
Far above all climes beside?-
'Tis where those we love abide:
And that little spot is best,
Which the loved one's foot hath pressed."

وأصلُها عند مولانا بالفارسيّة هكذا:

گفت معشوقي به عاشق: «كاى فتى

تو به غربت ديده اى بس شهرها

گفت: «آن شهری که در وی دلبراستْ»

هر کجا باشد شهِ مارا بساطْ

هست صحرا گر بود سَمٌّ الخیاطْ

هر کجا که یوسفی باشد چوماه

جنّت است، ارچه که باشد قعر چاه

ومعنى ذلك بالعربيّة:

ـ قال معشوقٌ لعاشقٍ: «أيّها الفتى،

قد رأيتَ في ترحالك في ديار الغربة مُدنًا كثيرة،

ـ فأيّةُ مدينةٍ منها هي الأجملُ؟»

فقال: «إنّها تلك المدينةُ التي فيها المعشوق»

ـ فكلّ مكانٍ يكون بساطًا لمليكنا

يكون فضاءً واسعًا حتّى لو كان في ضيق سَمّ الخِياط

ـ وكلُّ مكانٍ يكون فيه يوسُفُ لألاءً كالقمر

هو جنّةٌ ولو كان قَعْرَ جُبٍّ!

الأبياتُ الافتتاحيةُ للمثنويّ ألهمت العنوانَ للمقتطف الأدبيّ «**أغنيةُ الناي وقِطَعٌ أُخرَ** The Song of the Reed and Other Pieces» (لندن: Trubner، ١٨٧٧م). وهذه الترجماتُ الشعريّة الإنكليزيّة للشّعر الفارسيّ التي أعدّها الأستاذُ في جامعة كيمبرج والمكتشفُ إدوارد هنري بالمر Edward Henry Palmer (١٨٤٠ ـ ٨٢م) فتّانةٌ ولطيفةٌ جدًّا،

وكان بالمر قد نشَرَ قبْلُ في مرحلة شبابه «حكاية حبّ وزُهدٍ منظومةً وخلّابةًعنوان: « Ye Hole in Ye Walle» (١٨٦٠م). وإضافةً إلى ترجمة بالمر الشّعريّة لمقدّمة المثنويّ، التي يصفها براون بأنّها «مُترجَمةٌ على نحوٍ متحرّر نسبيًّا»، لكنّها «لطيفةٌ ومُشْرَبةٌ تمامًا بروح المثنويّ» (BLH 2: 521)، يشتمل مقتطَفُ بالمر أيضًا على أربع قِصَص من مطلع الجزء الأوّل من المثنويّ، مع ترجماتٍ لحافظ وأنوريّ والخيّام والفردوسيّ، وعلى ما سمّاه براون «أشعارًا أصيلةً أقلّ قيمةً». وتبدأ «أغنيةُ النّاي» لبالمر بما يأتي:

[٥٧٦]

List to the reed, that now with gentle strains
Of separation from its home complains.

Down where the waring rushes grow
I murmured with the passing blast,
And ever in my notes of woe
There live the echoes of the past.

My breast is pierced with sorrow's dart,
That I my piercing wail may raise;
Ah me! the lone and widowed heart
Must ever weep for bye-gone days.

والأصلُ الفارسيّ لها هو:

ـ بشنو از نی چون حکایت می کند

از جداییها شکایت می کند

ـ کزنیستان تامرا ببریده اند

از نفیرم مرد وزن نالیده اند

ـ سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگو یم شرح دردِ اشتیاق

ـ هرکس کو دور ما ند از اصل خویش

بازجوید روزگارِ وصل خویش

ومعنى ذلك بالعربيّة:

ـ استمعْ للناي كيف يقصّ حكايتَه،

إنّه يشكو آلام الفراق. [يقول]:

ـ «إنّني منذ قُطِعتُ من منبِت الغاب،

والناسُ رجالًا ونساءً يبكون لبكائي

ـ إنّني أنشُدُ صَدْرًا مزّقه الفراق،

حتّى أشرحَ له ألمَ الاشتياق.

ـ فكلُّ إنسان أقام بعيدًا عن أصله،

يظلُّ يبحث عن زمان وَصْله.

أمّا الأسكتلنديّ صموئيل روبنسون Samuel Robinson (١٧٩٤ ـ ١٨٨٤م) فقد أُعجب بترجمات وليم جونز إلى حدّ أنّه بدأ بتعلّم الفارسيّة بنفسه، ثمّ في عام ١٨٢٣م قدّم ورقةً بحثيّةً إلى الجمعيّة الأدبيّة والفلسفيّة في مانشستر عن الفردوسيّ. وبرغم أنّ روبنسون شعَرَ بأنّ تمكّنه من الفارسيّة غيرُ كافٍ لأداء المهمّة استطاع، مدعومًا بقراءةٍ واعية لأعمال المحقّقين الآخرين، أن يطبع ترجماتِه لعدد من الشعراء الفرس المختلفين بنَثْرٍ إنكليزيّ: جاميّ في عام ١٨٧٢م، ونظامي في عام ١٨٧٣م، وحافظ في عام ١٨٧٥م، وسعديّ في عام ١٨٧٦م، وأخيرًا، الرّوميّ في عام ١٨٨٢م. وبعد أن تلقّى روبنسون

تعليقًا مؤيِّدًا في الصّحف والتشجيعَ من و. إي. كلُستون W.A. Clouston ، الذي طبع كتابًا مماثلًا في الشّعر العربي، جَمَعَ ترجماته كلَّها في مجلّد ضخم واحد (٦٦٤ صفحة)، أعطاه العنوان: « الشّعرُ الفارسيّ للقُرّاء الإنكليز، مقتطفاتٌ من أشعارِ ستّةٍ من شعراء فارس الأعظم شأنًا في القديم: الفردوسيّ ونظاميّ وسعديّ وجلال الدّين الرّوميّ وحافظ وجاميّ، مع ملاحظاتٍ وحواشٍ سِيريّة

Persian Poetry for English Readers, being specimens of six of the greatest classical poets of Persia: Ferdusi, Nizami, Sadi, Jelal-ad-Din Rumi, Hafiz, and Jami, with biographical notices and notes (Glasgow: M'laren, 1883),

وطبعَ منه ثلاثَ مئة نسخةٍ للتداول الخاصّ.

وبرغم أنّ روبنسون أدخلَ الرّوميَّ بوصفه العضوَ الأخير في مجمع الشّعراء الفُرس الكبار لديه، أعطى الرّوميَّ حيزًّا أقلّ كثيرًا (الصفحات ٣٦٧-٨٢م) من أيٍّ من الشعراء الآخرين. ويقدِّم روبنسون لكلّ بابٍ بمخطط سِيريّ [نسبة إلى السِّيرة الذاتيّة] ونقديّ، وفي حال الرّوميّ، يعتمد روبنسون على كتاب أوسلي Ousley «حيواتُ الشّعراء الفُرس Lives of the Persian Poets » في إعداد وصفٍ رزين جدًّا لحياة الرّوميّ؛ رزين، على الحقيقة، إلى درجة أنّه يحذف أيّ ذِكْر لشمس الدّين التّبْريزيّ. ويقدِّم روبنسون ثلاثةَ اختيارات من المثنويّ، تشتمل على «حكاية التاجر والببّغاء» و«العشّاق» و«المقدّمة». أمّا المزجُ الأكثرُ سماجةً لأسلوب العبارة الشّعريّة والتّركيب النحويّ المفتقر تمامًا إلى اللّباقة فينشأ عن قَصْدِه إلى المحاكاة الدّقيقة للمتْن الفارسيّ. وبرغم ذلك، يتمتّع بمزيّة الوضوح الشّفّاف، مثلما يُرى في المقدّمة:

List how that reed is telling its story; how it is bewailing the pangs of separation.

Whilst they are cutting me away from the reed-bed, men and maidens

are regretting my fluting.

My bosom is torn to pieces with the anguish of parting, in my efforts to express the yearnings of affection.

Every one who liveth banished from his own family will long for the day which will see them re-united.

[هذه الأبياتُ الإنكليزيّة هي ترجمةٌ للأبيات الأربعة الأولى من المثنويّ، التي قدّمنا قبل قليل أصلَها الفارسيَّ وترجمَتها العربيّة].

[٥٧٧] وبرغم أنّ ترجمةَ روبنسون لم توزَّع في الأصل على نطاق واسع في الغَرب بسبب طبعتها المحدودة الكمّيّة وتداولها الخاصّ، اختارت لجنةُ محقّقين عالميّة هذه الترجمةَ (مع كتبٍ أخرى كثيرة ممثّلةٍ للثقافة الإيرانيّة) لإعادة طباعتها ضمن سلسلة إعادة الطّبع الإحيائيّة البهلويّة، التي رعتها حكومةُ إيران الملكيّة لإحياء الذكرى السّنويّة الخمسين لتتويج رضا شاه وتأسيس الأسرة البهلويّة. وهذه الطبعةُ الجديدةُ المصوَّرةُ (المُعدّة من النّسخة الموجودة في مكتبة جامعة شيكاگو) نُشرت في طبعةٍ من ألف نسخةٍ في طهران في ربيع عام ١٩٧٦م، فجعَلت ترجماتِ روبنسون في متناول عدد أكبر نسبيًّا من القُرّاء.

ويستطيع ناتان هسكل دُل Nathan Haskel Dole (١٨٥٢ ـ ١٩٣٥م)، الأديبُ والناشرُ المقيمُ في مدينة بوستُن، أن يفاخر بعددٍ كبير من طبعاتِ أعمال مؤلّفين وشعراء أمريكيّين، وكذلك ترجماتِ آثارِ شخصيّات كبيرة في آداب العالم. وبمساعدة بِل ووكر Belle Walker (الذي ثابر بعد ستّ سنوات ليؤلّف كتابًا عن ألعاب الورق!)، جَمَع دُل مجلّدين من الشّعر الفارسيّ في كتابٍ بعنوان: «أزهارٌ من الشّعراء الفُرس

Flowers from Persian Poets (New York: Thomas Crowell, 1901),

قدّمَ فيه اختياراتٍ من شعراء كثيرين، تتضمّن ترجماتِ المثنويّ التي أعدّها ونفيلد.

مشروعُ تشارلز دَدْلي وُرنَر Charles Dudley Warner المهمُّ الذي هُلِّل له نَقْديًّا، الذي يحملُ العنوانَ: «مكتبة أفضلِ الآثار الأدبيّة في العالم: قديمًا وحديثًا

The Library of the World's Best Literature: Ancient and Modern (New York: Peale, 1896)

وأعيد طبعُه مرّات كثيرة، يُبرز شعراءَ فُرسًا كثيرين قدّمهم إي. في. و. جكسون A.V.W. Jackson (١٨٦٢ ـ ١٩٣٧م)، أستاذُ اللّغات الهنديّة الأوروبيّة في جامعة كولومبيا. ويشتملُ المجلّدُ ٣٢ على الرّوميّ، ممثّلًا باختياراتٍ قليلة من المثنويّ في ترجمات رِدْهاوس وروبنسون وولسون، أضاف إليها جكسون نموذجًا من إنتاجه هو.

لكنّه حتّى أواخر عام ١٩٠٠م، لم يغب الرّوميُّ عن مجموعة الأستاذ في جامعة كولومبيا ريتشارد گتهيل Richard Gottheil المؤلّفة من مجلّدين عن الأدب الفارسيّ والياباني:

Persian and Japanese Literature (New York and London: Colonial Press, 1900).

وبرغم أنّ الرّوميَّ ظهر في مقتطفاتٍ أدبيّة لمحقّقين مِثْل براون ونيكلسون وآربري، نجد في أواخر منتصف القرن العشرين الرّائدَ جي. سي. إي بووِن J.C.E. Bowen، ممثّلًا آخِرَ ضابطٍ استعماريّ بريطانيّ في الهند أو الشّرق الأوسط يُتعب يدَه في الشّعر الفارسيّ، يكدح خارجَ طهران في إعداد مقتطفٍ أدبيّ، يحمل العنوان: «أشعارٌ من الفارسيّة:

Poems from the Persian (London: Blackwell, 1948; reprinted 1950, 1964),

مُبرز نُتَفًا قصارًا من الأشعار على الوزن والنّظم الإنكليزيّين. وهذه الترجماتُ لا تنجح في التخلّص من الجوّ الرّومانسيّ والفيكتوريّ لأسلافه، لكنّ الأكثر أهميةً من وجهة

نظرنا أنّ بُوِون استبعد استبعادًا تامًّا الرّوميَّ من شعراء فارس التقليديّين الاثني عشر الذين يقدّمهم!

لكنّه في هذا الوقت، في أيّة حال، بدأ الرّوميُّ يتجاوزُ الدّورَ الشّخصيّ لشاعرٍ «شَرْقيّ» وتقدّمَ نحو مرتبة شعر العالم. تكييفٌ لإحدى غزليّات الرّوميّ أعدّه وليم ر. ألگر William R. Alger ظهر في المقتطف الأدبيّ المسمّى **«أفضلُ أشعار العالم**

The World's Best Poetry (New York: Bigelow Smith, 1904, 4: 405-6),

الذي حرّره واشنتن گلادن Washington Gladden، تحت العنوان الجزئيّ: «الموتُ: الخلود: الفردوس Death: Immortality: Heaven». أمّا عملُ مارك فان دُرِن Mark Van Doren **«مقتطفات من أشعار العالَم**

Anthology of World Poetry (New York: Literary Guild of America, 1928)

ـ وهو [٥٧٨] مجلّدٌ مؤثّر لأجيالٍ كثيرة من الأمريكيّين ـ فيقدّم أعمالًا لعددٍ من الشّعراء الفرس، من بينهم الرّوميُّ ممثّلًا بترجمة نيكلسون من ديوان شمس، «الحسناءُ التي تُعلِّم الزُّهَرة والقمرَ كلَّ ليلةٍ الدّلالَ».

الرّوميُّ في القرن العشرين:

نشَرَ ج. (جمستجي أَوْ جمشيدجي) إي. سَكْلَتْوَلّا J.E. Saklatwalla، وهو إيرانيٌّ يتحدّثُ بالإنكليزيّة في مدينة بومباي، كتبًا كثيرةً في عشرينيّات القرن العشرين وثلاثينيّاته عن شخصيات إيرانيّة مهمّة، من مثل الإيرانيّ الأوّل الذي يعتنق الإسلام، سَلْمان الفارسيّ. أمّا تعلّقُه الشديد فقد كان بعُمر الخيّام، الذي كانت شعبيّتُه ما تزال في

ذِرْوتها في أوروبّة وأمريكة (حيث أصبح الخيّامُ الوليَّ المناصرَ لمعاقري الخمرة إبّان حَظْرِها). وقد تركّز اهتمامُ سَكْلَتْولّا بالشّعر الفارسيّ فيما يبدو في النّوع القصير المنطوي على فكرةٍ بارعة، وتحديدًا نوع الرّباعيّ أو الدُّوبَيْت، لأنّه إضافةً إلى أعماله عن الخيّام، نشَرَ كتابًا صغيرًا قبْلَ الحرب العالميّة الثانية مباشرةً عنوانُه «رُباعيّات بابا طاهر عريان همداني:

The Rubaiyat-i-Baba Tahir Urian Hamadani: A Lament (Bombay, 1939).

ويشتمل الكتابُ على اثنتين وستّين رُباعيّةً لبابا طاهر الهمدانيّ، وهو شاعرٌ شعبيّ من القرن الحادي عشر الميلادي، لكنّه بين صفحاته يجد المرءُ أيضًا اثنين وستّين بيتًا من «ديوان شمس» للرّوميّ، بمَتْنٍ فارسيّ وترجمةٍ إنكليزيّة له.

وبرغم أنّنا قد تحدّثنا قبْلُ عن الأستاذ رينولد أ. نيكلسون (١٨٦٨ ـ ١٩٤٥م) في الفصل ١٣، ينبغي أن يلاحَظَ أنّ الكتابين الصغيرين اللذَيْنِ قدّمهما إلى الجمهور العامّ في صورة خلاصةٍ لبحوثه عن الرّوميّ يتضمّنان بعضَ الترجمات الشّعريّة. وقد وصف نيكلسون نفسَه بأنّه «عضوُ هيئة تدريسٍ في كلّية، ودرويشٌ ومكرّسٌ نفسِه للمطالعة بليدٌ في كتابه:

The Don and the Dervish (London: Dent, 1911),

وهو مجلّدٌ يتضمّن شعرًا من نَظْمه هو مع أشعارٍ من حافظ (أو على نحو أكثر دقّةً، مستلهَمةٌ منه). وبرغم أنّ هذه المجموعة لم توزَّع على نطاقٍ واسعٍ لقيت قبولًا طيّبًا. أمّا معلّمُ نيكلسون، براون، فقد تحدّث بتقديرٍ عظيم عن ترجمات نيكلسون الشّعريّة للشّعر الشّرقيّ، متأسّفًا بشدّة لحقيقة أنّ العملَ المجهِد الذي بذله نيكلسون في «تحقيق المتون، وتصحيح التجارب الطباعيّة، وحضور الاجتماعات التي لا طائل من ورائها وإعادة

تقرير الحقائق الثابتة لجمهورٍ شديد التّوق جدًّا إلى دوائر المعارف» منَعَه من إنتاج ترجمات شعريّة أكثر. ولا يستطيعُ مؤلّفُ هذا الكتاب، لسوء الحظّ، أن يوافق على رأي براون المتحمّس؛ ذلك لأنّ ترجماتِ نيكلسون الشّعريّة، التي تعكس حساسيّةً كانت موجودةً في العصر الفيكتوريّ، كانت سابقًا في عصره غيرَ مستوعبة نسبيًّا لثورة التحديث الأدبيّ وهي اليومَ تبدو قديمةً جدًّا وعاطفيّة. وإنّ النماذجَ القليلة التي ترجمها براون نفسُه، في كتابه «التاريخ الأدبيّ»، تتفوّق على الترجمات الشعريّة لنيكلسون.

كتابُ نيكلسون الذي يحمل العنوان: «الرّوميّ، شاعرًا وصوفيًّا Rumi,Poet Mystic (1950)» الذي ما يزالُ متوافرًا من خلال دار نشر Oneworld، يبدأ بـ «مقدّمةٍ» شعريّة نظمها نيكلسون من أجل استمتاعه هو وقد أُدخلت بوصفها مقدّمةً إهدائيّةً للكتاب لأنّها «تجمعُ بعضَ فِكَر الرّوميّ المتميّزة في صورة بسيطة ومختصرة». ومعظمُ الاختيارات التي اختارها نيكلسون لهذا الكتاب مصدرُها، على نحوٍ غير مثيرٍ للدّهشة، المثنويُّ، لكنها تتضمّن أيضًا نماذجَ قليلة من ديوان شمس أو من «فيه ما فيه». وكثيرٌ من القِطع الشّعريّة ترجمَه نيكلسون إلى [٥٧٩] شعرٍ مقفّى، مثل «أغنية النّاي» (الأبيات الافتتاحيّة للمثنويّ)، و«أنغام دوران الفلَك التي يتغنّى بها الخَلْق بالطنبور والحَلْق»، و«العشق يظهر في أنين القلب»، إلخ. وهناك قِطَعٌ أخرى («وعلى الوجه والجدائل دليلٌ من جرعته»، و«الحقيقةُ داخلَنا» و«الصوفيّ الحقّ»، إلخ.) يضعها في شعرٍ إنكليزيّ حُرّ، برغم أنّ أغلبها يظهرُ في نَثْرٍ إنكليزيّ يراعي مصاريع الأبيات الفارسيّة الأصليّة ويظلّ أمينًا قَدْرَ الإمكان في الإنكليزيّة للتركيب الفارسيّ الأصليّ.

وفي كتاب نيكلسون يّ الجمهورَ القارئ على نطاقٍ واسع من المؤلّفين المسلمين.

والدّافعُ إلى إعداد المقتطفات يستلزم بالضرورة حاجةً إلى الاختيار والاصطفاء، وقد رأى آربري، شأنُه في ذلك شأنُ ماثيو أرنولد Matthew Arnold قبلَه، أنّ مهمّته بوصفه مفكّرًا ينشُد العمومَ هي انتقاءُ أفضل أشعار الشرق وتقديمُ نموذجٍ للمترجمين الذين يمكن الانتفاعُ بجهودهم. وفي مقتطفاتِ آربري من ترجمات الشّعر الفارسيّ الشّعريّة، «رُباعيّات عمر الخيّام وأشعار فارسيّة أخرى

The Rubāiyāt of Omar Khayyām and other Persian Poems

التي صدرت في سلسلة Every man's Library (لندن: Dent، ١٩٥٤م وفي طبعات جديدة كثيرة)، يختار الرّجلُ ترجمةَ السّير وليم جونز لتمثيل الأبيات الافتتاحيّة للمثنويّ، والحقيقةُ أنّ ترجمة جونز، برغم أنّها المحاولةُ الأولى تمامًا في الإنكليزيّة، تبدو لي الأكثرَ نجاحًا من الوجهة الشّعريّة. وهذا المجلّدُ يكرّرُ أيضًا عددًا من ترجمات آربري لرُباعيّات الرّوميّ وثلاثًا من ترجمات نيكلسون المقفّاة والمنظومة، وغزليّةً من نَظْم آربري نفسه.

ترجماتُ آربري للرُّباعيّات من «رُباعيّات جلال الدّين الرّوميّ» تصبح في الإنكليزيّة أبياتًا ثُمانيّةً، منطويةً عادةً على أربعة أزواج من القوافي (خلافًا للمصاريع الأربعة والقوافي الثلاث أو الأربع في الرُّباعيّة الفارسيّة). وإنّه من الوجهة العَروضية، لا تنساب هذه الأشعارُ على نحوٍ رقيق وتميلُ إلى أن تبدو تافهةً نسبيًّا. وفي مقدورنا أن نستنتج أنّ آربري لم يحاول أن يترجم بوصفه شاعرًا، بل [٥٨٠] بوصفه عالِمًا شديدَ الإخلاص لحضور القافية والوزن في المتون الأصليّة. وبرغم أنّ ترجمات آربري الشّعريّة للرّباعيّات واضحةٌ وأمينةٌ للأصل، ربّما لن تروق القرّاءَ الذين اعتادت آذانُهم على سماع الأوزان الحديثة، ناهيك عن مُشايعي الشّعر الحُرّ. وبرغم أنّ معظم هذه

التّرجمات لا يتجاوز عمرُه الخمسين عامًا، اتّخذت سابقًا قالبًا قديمًا عند تأليفها وستبدو مُبطَلَة الزّيّ لدى جمهرة القرّاء. وحتّى أسلوبُه النّثريّ يبدو أحيانًا غافلًا عن، أو حتّى مقاومًا على نحو واعٍ، التيّاراتِ النقديّة والأسلوبيّة التي أحدثت ثورةً في العالم الأدبيّ في شبابه (ونتحدّث هنا عن التصويريّة Imagism والسُّرياليّة Surrealism والمستقبليّة Futurism والتكعيبيّة Cubism)، هذا برغم أنّ آربري، لكي نكون منصفين، اختار بقصدٍ أحيانًا أسلوبًا مهجورًا ليحاكي الصّورةَ التقليديّة للمتْن، مثلما هي الحالُ في كتابه «القرآن مفسَّرًا The Koran Interpreted» (١٩٥٣م).

ومن وجهة أخرى، يظلّ نثرُ آربري في «حكايات من المثنوي Tales from the Masnavi» و«حكايات أخرى من المثنويّ More Tales from the Masnavi» سهْلَ الفهم تمامًا ويقدّم نصًّا أكثرَ أدبيّةً من ترجمة نيكلسون الكاملة والعلميّة للمثنويّ. وبرغم أنّ المرءَ يتمنّى أن لا يكون آربري قد انتزع النسيجَ الرّابط بين القِصَص، تابع الرّجلُ تمامًا تراجمةً آخرين في تصوّر أنّ لُبَّ المثنويّ يكمن في حكاياته الممتعة.

وعند ترجمة آربري كتابه ذا المجلّدين «غزليّات الرّوميّ الصوفيّة The Mystical Poems of Rumi»، تخلّى عن السّعي إلى النّظم وتبنّى منهجَ نيكلسون في التّرجمات التعليميّة. ومثلما يبيّن آربري نفسُه، قصَدَ إلى أن تكون هذه التّرجماتُ في المقام الأوّل للقُرّاء غير المتخصّصين ولهذا السّبب جعَلَ الترجمات «حرفيّةً قدْرَ المستطاع، مع تنازلٍ ضئيل لمتعة القراءة» (MPR 1:5). على أنّ نكهةَ ترجمات آربري الحرفيّة مقارَنةً بترجماته الشعريّة يمكن تبيّنُها من الترجمتين المختلفتين اللّتين قدّمها لغزليّة الرّوميّ (D 2214)

التي تبدأ بـ «خنك آن دم كه نشينيم در ايوان من وتو»، اللّتين تظهران على التّوالي في كتابه «غزليّات الرّوميّ الصوفيّة Mystical Poems» (٢:٦٤) وفي كتابه «الأدب الفارسيّ الكلاسيكيّ

Classical Persian Literature (London: Allen and Unwin, 1958, 220-21).

وفي مقدور القرّاء المهتمّين أن يقارنوا ترجمتي آربري بترجمة نيكلسون (NiD, 153). ولاحظْ أنّ آربري يحاكي نيكلسون على نحوٍ أكثر التزامًا في ترجمته الحرفيّة، ما عدا أنّه يستعمل طبعةَ فروزانفر للمتْن الفارسيّ، التي تختلف بعضَ الاختلاف عن المتْن الفارسيّ في طبعة نيكلسون.

واختار آربري بعنايةٍ الغزليّات المترجَمَة في «غزليّات الرّوميّ الصوفيّة» لتكون ممثّلةً لنطاق الموضوعات والفِكَر، وللمستويات المختلفة للتعقيد، الموجودة في ديوان شمس. الكتابُ الأوّل من «غزليّات الرّوميّ الصوفيّة» يقدّم ٢٠٠ غزليّة مختارة من النّصف الأوّل (الغزليّات ١ ـ ١٦٢٠) من طبعة فروزا نفر المحقّقة للمتْن الفارسيّ لـ «ديوان» الرّوميّ؛ أمّا الكتابُ الثاني، الذي لم يُعدّ للنشر إلّا بعد وفاة آربري، فيحتوي على ٢٠٠ غزليّة أخرى جُمعت من النصف الثاني (الغزليّات ١٦٢١ ـ ٣٢٢٩). وبرغم أنّ ترجمات آربري الحَرْفيّة تفتقر إلى أيّة فنيّة في اللّغة مهما كانت، ألهمت على نحو مثير للعجب (أو لعلّ هذا كان ما قصدَ إليه آربري دائمًا) وكانت دافعًا لعددٍ وافر من «التّرجمات» من الإنكليزيّة إلى الإنكليزيّة. وإنّ معظم التّرجمات الحديثة الرّائجة للرّوميّ التي يُعِدّها شعراءُ ونظّامون وروحانيون ومدّعون أمريكيّون تُضطرّ إلى الرّجوع إلى ترجمات آربري ونيكلسون من أجل الظّفر بالمعنى الأصليّ.

الرّوميّ بين الشعراء:

[٥٨١] منذ عام ١٩٠٧م اعتقد ف. هدلند ديفس أنّه اكتشف تيّارات التصوّف في أشعار توماس ليك هريس Thomas Lake Harris وفي «مَبْرِسّا Mapressa» لستيفن فيليب Stephen Phillip. ويشير ديفس أيضًا إلى «الدّرويش الدّوّار The Turning Dervish» الذي نظمه الشاعرُ الرّمزيّ آرثور سيمونز Arthur Symons (١٨٦٥ ـ ١٩٤٥م). وقد زار سيمونز القسطنطينية في أيلول من عام ١٩٠٢م، حيث شاهد يقينًا سَماعًا مولويًّا؛ وقد ظهرت قصيدتُه التي تحيي ذكرى هذه الحادثة في مجلة Saturday Review (العدد ٩٤) في كانون الأول عامَ ١٩٠٢م وأُعيد نشرُها بعد شهرين في صحيفة Living Age (العدد ٢٣٦، ٢١ شباط، ١٩٠٣م)، قبلَ أن تجد طريقها إلى الكتاب المعنَن بـ«كتاب عشرين أغنية

A Book of Twenty Songs (London: Dent, 1905)

وإلى كتاب «حُمق العالَم

The Fool of the World (London: Heinemann, 1906).

«الدّرويشُ الدّوّارُ» يتخيّل تجربةَ الرّاقص المولويّ الذي يزدادُ ذهولًا وانشداهًا حتّى تركَّزَ حواسُّه على نقطة متعاليةٍ ويغرقَ في العشق «وأنا في الله». وكونُ سيمونز رأى مجموعةَ نيكلسون من ديوان شمس لعام ١٨٩٨م أو لم يَرَها أمرٌ غيرُ واضح، برغم أنّه لم يكن غيرَ مألوف أن يكون لدى شُعراء العصر الفيكتوريّ (١٨٣٧ ـ ١٩٠١م) المتأخّرين اطّلاعٌ على ترجماتِ الرّوميّ، نظرًا إلى شعبيّة الشّعر الفارسيّ التي أوجدها خيّامُ فيتزجرالد.

جي. إي. فليكر:

عرف جيمس إلرّي فليكر James Elroy Flecker (١٨٨٤ ـ ١٩١٥م) أشعارَ

الرّوميّ ليس فقط في الترجمة، بل في الأصل أيضًا. وفي أيّار من عام ١٩٠٨م، ترك فليكر أكسفورد إلى كيمبرج، حيث درس على العالم الكبير في اللّغة الفارسيّة وآدابها إدوارد گرانفل براون. وبعد أن تلّقى منحةً دراسيّةً من وزارة الخارجيّة البريطانيّة، وتأثّر بالنّجاحات الجديدة للمطالبة بالحياة الدّستوريّة لدى الحركة التّركيّة الشابة، اختار تركيةَ العثمانيّة مسرحًا مستقبليًّا لفعاليّاته. وبرغم أنّ فليكر طالبٌ غريبُ الأطوار، تعلّم الرّوسيّةَ والفارسيّةَ والتركيّةَ منذ أن قرّر حقيقةَ الانكبابَ على نفسه. ومن المؤسف أنّ مرضَ السّلّ أوقف حياتَه الدّيبلوماسيّة قبل أن تبدأ واقعيًّا، لكنّ تحصيلَه، والوقتَ الذي أمضاه في إستانبول وبيروت ودمشق، قاداه إلى أن يستعمل موضوعاتٍ «شرقيّةً» في شعره.

ولأنّ فليكر صديقٌ لروبرت بروك Rupert Brooke ومُعجَبٌ بالشاعر ييتس Yeats،سيُعرَّف فيما بعدُ بأنّه واحدٌ من حَلْقةِ الشعراء «الجورجيّين Georgian» التي كانت تنشر في المقتطفات الأدبيّة المؤثّرة لذلك الاسم. وردًّا على النماذج الشعريّة في إنكلترا في القرن التاسع عشر، أيّد فليكر الشّعرَ البرناسيّ الفرنسيَّ؛ وتعكس سيرةُ حياته المرحلةَ الانتقاليّة من الأسلوب الفيكتوريّ إلى الحداثيّة modernism.وفي الوقت الذي كان يدرس فيه فليكر الرّوميَّ، الذي قرأه مع أستاذه ومشرفه في كيمبرج إدوارد براون، نشَرَ ديوانَيْنِ شعريّين ـ «**أفضلُ إنسان** The Best Man» (١٩٠٦م) و«جسر النّار The Bridge of Fire» (١٩٠٧م). وما يقربُ من اليقين أن يكون براون كلّفه بقراءة كتاب نيكلسون الذي نُشِر في عام ١٨٩٨م، «**غزليّات مختارة من ديوان شمس** Selected Poems from the Divāni Shams» ، مع النصّ الفارسيّ للغزليّات والترجمات المقابلة

لها. وبتأثير الرّوميّ (لكنّه متأثّرٌ على نحوٍ واضح بخيّام فيتزجرالد، أيضًا)، أنشأ فليكر ترجمةً زائفةً لغزليّة في كانون الأوّل من عام ١٩٠٨م، عنّنها بـ «عاشق جلال الدّين»، ونُشرت بعد وفاته في طبعة جي. سي سكواير J.C. Squire لكتاب [٥٨٢]

Flecker's Collected Poems (New York: Knopf, 1927).

وقد اهتمّ فليكر اهتمامًا شديدًا بالمظاهر الوَزْنيّة والشّكليّة للّغة الفارسيّة؛ حتّى إنّ كثيرًا من أشعاره الإنكليزيّة يستعير الأشكالَ الشعريّة للفارسيّة، مثلما هي الحالُ في «غزليّة» عنوانُها «ياسمين»، وأخرى عنوانُها «أنشودة حَرْب العرب War Song of the Saracens »، والتّرجيع بند(*) «سعد آباد»، الذي ظهر في **«الرحلة الذهبيّة إلى سمرقند**

The Golden Journey to Samarkand (London: Max Goschen, 1913).

وأعدّ فليكر أيضًا ترجمةً نثريّة لأجزاءٍ من «گلستان» سعديّ الشيرازيّ، برغم أنه يُتذكَّر أكثر بسبب الخلفيات والموضوعات الشرق أوسطيّة لأعماله الأخيرة، خاصّةً مسرحيّتَه التي نُشرت في أعقاب وفاته، «حَسَن

Hassan (London: Heinemann; New York: Knopf, 1922),

التي أُعِدّت لموسيقا دليوس Delius فلقيت نجاحًا كبيرًا في المسرح اللّندنيّ في عام ١٩٢٣م(٧).

كولِن گاربت

كان كولن كامپ بل گاربت Colin Campbel Garbett، المولودُ لأبوين بريطانيّين في الهند في عام ١٨٨١م، يعمل موظّفًا في الحكومة؛ وبعد تخرّجه في جامعة كيمبرج، شغلَ مناصبَ مهمّة كثيرة في الإدارة المدنيّة الهنديّة إبّان الاحتلال البريطانيّ للهند في

* ـ شكلٌ من أشكال الشّعر الفارسيّ، يتكرّر فيه بيتٌ بعد كلّ مقطع، ولكلّ مقطع فيه رويّ خاصّ [المترجم].

إقليم البنجاب (١٩٠٤ ـ ٤١م)، وكذلك شغلَ وظيفة سكرتير للمفوَّض السّامي في العراق (١٩١٩ ـ ٢٢م). وبعد استقلال الهند، انتقل گاربت إلى الترانسفال the Transvaal، في جنوبي إفريقية، حيث درّس اللّغاتِ الكلاسيكيّة (١٩٥١ ـ ٢م). وإضافةً إلى مذكّراته وكتابٍ عن الإدارة الحكوميّة في البنجاب (١٩١٠م)، وتاريخٍ للكنيسة المسيحيّة في سيملا، في الهند (١٩٤٤م)، ترجم گاربت عددًا من غزليّات الرّوميّ إلى الإنكليزيّة بعنوان: «شمسُ تبريز

Sun of Tabriz (A Lyrical Introduction to Higher Metaphysics) (Cape Town, South Africa: Beerman, 1956).

وجاء هذا الكتابُ مزدانًا بصُوَرٍ كثيرة أعدّتها سيلفيا باكستر Sylvia Baxter التي يبدو أنّه أهدى لها الكتاب. ولا يبدو أنّ الكتابَ وجد سبيلَه إلى قرّاء كثيرين في إنكلترة أو أمريكة ومن هنا لم يكن له تأثيرٌ كبير، لكنّه نُشِر في طبعتين منفصلتين في أيّار وكانون الأوّل من عام ١٩٥٦م. والكتابُ يصف نفسَه على صفحة العنوان هكذا «غزليّاتٌ مختارة من ج. ل. ا. ل. ا. ل. د. ي. ن. ا. ل. ر. و. م. ي.». ويتساءل المرءُ عن الهدف من الفصل المستمرّ بين أحرف اسمِ المؤلّف. وهي تُعكس، في أيّة حال، في حِمْل الشاحنة المملوءة باختصارات الشّهادات والوثائق بعد اسمِ گاربت (أي:

K. C. I. E., C. S. I., C. M. G., O. St. J., M. A., LL. B., F. R. G. S., F. R. S. A.).

صدر كتابُ «شمس تبريز» في قَطْعٍ غير عاديّ، وجاء المتْنُ على الجانب الأيمن فقط، وأُبقي الجانبُ الأيسرُ المقابلُ من الصفحة للحواشيّ والشّرح. حواشي الغزليّات مُزيّنةٌ بالصُّوَر الرمزيّة المنقوشة النافرة glyphs، وتُنثَر بين الصفحات صُوَرٌ لونيّة أعدّتها باكستر تُظهر شاعرًا يجلس مع كأس شرابه أو معشوقته، أو مع الصُّوَر الخياليّة للإلاهاتِ يخترقْن السُّحب. وبرغم أنّ سيلفيا باكستر تشرح معنى هذه الصّور الزّينيّة

في سلسلة حواشٍ، يبدو أنّها رُسمت والرّسامُ يضع في ذهنه أشعارَ حافظ أو الخيّام، لا غزليّات الرّوميّ. والحقيقةُ أنّ العملَ كلّه يبدو قد أُعِدّ لجمهورٍ متخيَّل مؤلَّفٍ من أنصارٍ متحمّسين سابقين لجنون عُمر الخيّام وهم الآنَ [في ذلك الوقت] ذوو نزوعٍ روحيّ عرفانيّ. ومقدِّمةُ گاربت كشكولٌ مشتملٌ على إشاراتٍ إلى جبران خليل جبران وبراونينگ Browning وإمرسون وخُوان دو لا كروز ومذاهب [٥٨٣] التناسخ والكارما Karma [في دين بوذا] والقَبالا the Qabalah والفِرَق العِرْفانيّة المسيحيّة المعروفة بـ «الرّوزيكروشيّين Rosicrucians»(*) وأتباع أصالة الرّوح Spiritualists والمؤمنين بالرّادهاسُوامي Radhaswamis.ويتحدّث گاربت عن الرّوميّ تمامًا كما يمكن متخصّصًا بالمعارف الإلهيّة أن يتحدّث عن معلِّمي مدام بلافاتسكي Madame Blavatsky's teachers.

ويوضحُ شخصٌ اسمُه المقدَّم گيفورد Lt. Colonel Gifford، تأتي كفاياتُه من وظيفته السّابقة «مستشارًا في اللّغات لحكومة الهند البريطانيّة»، في مقدّمةٍ لكتاب «شمس تبريز» أنّه يُحتاج إلى صدقٍ وشجاعةٍ في إعداد ترجمة موزونةٍ لغزليّات الرّوميّ في اللّغة الإنكليزيّة، لأنّ المترجمَ عليه أن يحتفظ بـ «إحساسٍ رقيق» لكي يتفادى تحوّلَ التّرجمة تمامًا إلى نَظْمٍ هَزْليّ مضحك. وماذا استنتج مراجعو هذا الكتاب؟ وصف لورنس لوكهارت Laurence Lockhart ترجماتِ گاربت بـ «الواضحة والشّعريّة»، وبما هو أكثر من ذلك، «مُشربة بروحٍ صوفيّ صادق» (Royal Central Asian Journal 44

---

*ـ أعضاءُ جمعية سرّية اشتهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وزعمت أنها تملك معرفةً سرّية للطبيعة والدّين [المترجم].

(April 1957]: 164-5]، برغم أنّ بيتر أفِري Peter Avery كان أقلّ ثقةً في مقاله «جلال الدّين الرّوميّ وشمس تبريز وبعض مشكلاتٍ في الترجمة

Jalal ud-Din Rumi and Shams-i- Tabrizi with certain Problems in Translation (Muslim World 46, 3[July 1956]: 250-52).

وبرغم أنّ صفحة غلاف الكتاب تزعم نسبةَ الترجمة إلى گاربت، توجد الغزليّاتُ الأربعُ والعشرون المترجَمةُ هنا جميعًا في ترجماتٍ أكثر حرفيّةً في كتاب نيكلسون «غزليّات مختارة من ديوان شمس»، وهكذا اكتسبت كلمةُ «ترجمة» قبْلُ معناها المرن المتمثّل في أخْذِ ترجماتٍ إنكليزيّة توضيحيّة نَثْريّة وإلباسِها ثوبًا شعريًّا. ويزعم گاربت أنّ رمز المحبّة البشريّة في غزليّات الرّوميّ يمثّل «ثلاثَ تجارب مستقلّة» ويوحي بأنّ حِرْفةَ المترجِم تستلزم أن يُبيِّنَ «أيٌّ من هذه التجارب هو الموضوعُ للغزليّة المعنيّة»، الأمرُ الذي يُلمع هو إلى أنّ نيكلسون عَجَز عن فعله (xi). وفي حال أنّ القارئ شكّ في هذا، يقدِّم گاربت اثنتين من غزليّاته في «ترجماتٍ حَرْفيّة بأسلوب حُرّ» في ملحق وهكذا «يمكن القارئَ أن يقدّر الجهدَ الذي بُذلِ لتكون الترجمةُ «أمينةً للأصل»». ولسوء الحظّ، كان هذا القارئ عاجزًا عن اكتساب ذوقٍ يتحسّسُ قوافي گاربت وأوزانه؛ أمّا الغزليّاتُ المكتوبة في خمسينيات القرن العشرين فتظهر في صورة كلامٍ أسلوبُه مخالفٌ لأسلوب زمانه، وبرغم أنّها تمتلك حسًّا واضحًا بالإيقاع تبدو تتحرّك بخفّةٍ مثْلَ شيءٍ من الشاعر كبلنگ Kipling لا من الرّوميّ. وبرغم ذلك، يُظهر كتابُ گاربت انتقالَ الرّوميّ من موضوعٍ للتحقيق العلميّ والمناقشات حول وَحْدة الوجود إلى وليّ نصيرٍ لروحانيّة العصر الجديد والشّعر العاميّ.

ناظم حكمت:

شاعرُ الشّعر الحُرّ الحقيقيُّ الأوّل الذي كان له أن يكتشف الرّوميَّ ويعتمدَ عليه في الإلهام كان شخصًا تركيًّا، هو ناظم حكمت (١٩٠٢ ـ ٦٣م)، وهو شاعرٌ ماركسيٌّ وواقعيٌّ اجتماعيّ مؤثّر في إيجاد التعبير الشعريّ الحديث في تركية. ففي الجزء الثاني من أَثَره «مشاهد بشريّة Human Landscapes»، يوجد شاعرٌ تخييليّ يدعى «جلالّا»، وفي الجزء الأوّل نجد إشارةً إلى الوجه الحريريّ الناعم للمعشوق في المنمنمات الفارسيّة، وهو معشوقٌ يغنّي له نايُ الشّيخ. وتمثّل هذه إشاراتٍ محتملةً إلى الرّوميّ وإن تكن غيرَ صريحةٍ بالضرورة. وفي قصيدةٍ تُدعى «رُباعيّة» نُشرت عام ١٩٤٧م تقريبًا، يبدأ حكمت بإشارة واضحة إلى الرّوميّ وإلى رُباعيّةٍ بعينها، هي أفضلُ رُباعيّة في تقييم حكمت. وتتقدّم القصيدةُ لتتلاعبَ بالدّلالات العِرْفانيّة لغياب المعشوق، الذي هو عند حكمت امرأةٌ، قبل أن تتقدّم إلى عمر الخيّام.

[٥٨٤] طبيعيّ أنّ المحقّق گلبينارلي أنتج اختيارًا كبيرًا من غزليّات الرّوميّ في ترجمةٍ تركيّة أمينةٍ للأصل بعد ذلك بعدّة سنوات (ديوان كبير: گُل دسته، ١٩٥٥م)، لكنّ هذا العمل لم يصل إلى جمهورٍ خارجَ تركية. وحِكْمت، من وجهة أخرى، واحدٌ من شعراء غير أوروبّيين قليلين في القرن العشرين ظفرت أعمالُهم بجمهور عالميّ، ويعود ذلك في جزء منه إلى جمال شعره وربّما أيضًا بسبب انتماءاته الشّيوعيّة. وقد ترجم العالِمُ السّوفييتي المتخصّص باللّغة الفارسيّة وآدابها رادي فِش Radii Fish، المؤلّفُ سيرةَ حياةٍ للرّوميّ (انظر: «الرّوميُّ حول العالَم»، ص ٦١٢)، أشعارَ حكمت إلى الرّوسيّة، وقاد هذا عددًا من الملحّنين السّوفييت إلى إعداد أعمالٍ موسيقيّة لأشعاره. وقدّم علي يونُس كتابًا صغيرًا عن أشعار حكمت بالإنكليزيّة منذ عام ١٩٥٤م:

Poems by Nazim Hikmet, New York: Masses and Mainstream.

وخَصّصت مجلّةُ الشّعر الأمريكي The American Poetry في عام ١٩٧٤م مقالَها الرّئيس لحِكْمت، ثمّ بعد عامٍ نشَرَ كوبر بيچ Copper Beech طبعةً محدودةً لترجمات أشعاره، يُفترض أن تشتمل على «رُباعيّة» حِكْمت المستلهمة من الرّوميّ، لكنّني كنتُ غيرَ قادر على العثور على نسخةٍ من هذه الطّبعة لكي أتأكّد من الأمر. ومهما يكن، فإنّ الشّاعر الحداثيّ العراقيّ المعروف عبد الوهّاب البيّاتي (تـ ١٩٩٩م) نظَمَ قصيدةً مخصّصةً لحِكْمت، مستعيرًا من مجاز النّاي النائح في مثنويّ الرّوميّ. وهكذا يمكنُ عَدُّ شعر حِكْمت جزءًا من التاريخ العالميّ وحتّى الإنكليزيّ لترجمة آثار الرّوميّ.

روبرت دَنكَن:

وجد الرّوميُّ أيضًا صديقًا في شخص شاعرٍ حداثيّ أمريكيّ موهوب هو روبرت إدوارد دَنكَن Robert Edward Duncan (١٩١٩ ـ ٨٨م). درس دنكن، المولودُ في أوكلاند كاليفورنيا، مجتمعَ القرون الوسطى بإشراف إرنست كنتوروفيتش Ernst Kantorowicz (١٨٩٥ ـ ١٩٦٣م)، وهو شخصيةٌ بارزةٌ في دراسة ثقافة القرون الوسطى الأوروبيّة في جامعة كاليفورنيا، في بركلي، في ثلاثينيّات القرن العشرين وأربعينيّاته، وتقدّم بعدئذ ليصبح .واحدًا من الأعضاء المؤسّسين لمدرسة شعر بلاك ماونتن the Black Mountain Poetry school.وبرغم أنّ دَنكَن لم يكن هو نفسُه عضوًا في حَلْقة شعراء البيت Beat Poets(*)، ساعدت أشعارُه على صياغة المشهد الشعريّ الأمريكيّ الذي ظهر في خمسينيات القرن العشرين وستّينياته. نُشِرت أشعارُ دنكن مرارًا في صورة

(*) ـ البيتُ Beat: صفةٌ تطلق على نزعة ظهرت بين الشباب في الولايات المتحدة الأمريكيّة إبّان الحرب العالميّة الثانية تتميز بالميل نحو السلوك الشارد، والغرابة في شكل الثياب، والتعبير عن المشاعر تعبيرًا جامحًا والوَلَع بفلسفاتٍ شرقيّة غريبة على المجتمع الذي يعيشون فيه [المترجم].

مقتطفات، وكانت أعماله موضوعًا لدراساتٍ في حجم كتاب، وتأثيره في حركة الشّعر الحرّ في الولايات المتحدة حاسمٌ. وأبّنه لورنس فِرْلينكتي Lawrence Ferlinghetti بالقول إنّه «امتلك أرقَّ حساسيّةٍ للأصوات الموسيقيّة الشعريّة ودقّتها بعد دانتي».

كان لدى دنكن اهتمامٌ قويّ بالعلوم الخفية occult والتّناسخ والتصوّف الهندوسيّ والمسيحيّ. وكان العاشقَ المستهتَرَ طوالَ الحياة للرّسّام جِسّي كُلِنزْ Jesse Collins، الذي أهداه قصيدةً من إحدى عشرة صفحة، «تطوافُ أغنية النّاي (في محاكاة جلال الدّين الرّوميّ) Circulations of the Song (After Jalal al-D-n Rumi)». وربّما تعرّف دَنكَن الرّوميَّ من خلال حركة رابعة مارتن الصوفيّة في سان فرانسيسكو، التي أعاد تقويتَها في ستّينيّات القرن العشرين صموئيل لويس وپير ولايت خان، والإعلانُ المحيط بالذكرى السّنويّة السّبع مئة لوفاة الرّوميّ في عام ١٩٧٣م. ويمكن دنكن أن يكون اعتمد على أعمال إدريس شاه، أو العمل العلميّ لنيكلسون وآربري في معرفته أشعارَ الرّوميّ. وربّما كان قرأ «رُباعيَةَ» حِكْمت، لأنّ كوبر بيج كان ناشرًا مهمًّا للشّعر. ومهما يكن، فإنّه في شباط من عام ١٩٧٦م كان دَنكَن يُدخِلُ روايةً لقصيدته التي استلهم فيها الرّوميَّ [٥٨٥] «تطواف أغنية النّاي» في الجلسات المفتوحة التي كان يقرأ فيها أشعارَه في سياتل وكنسس. في ذلك الصّيف، نُشِرت أقسامٌ من القصيدة في مراجعةٍ نقديّة أعدّها ديفيد كوارلز David Quarles في مجلّة Advocate. وظهر النصُّ الكاملُ عامَ ١٩٧٧م في الدّوريّة الأدبيّة الشهيرة Partisan Review (٤٤، ١: ٨٧ ـ ٩٨)، ومرّةً أخرى في عام ١٩٨٣م في مجلّة تِمِنز Temenos (العدد، ٤، ٧٧ ـ ٨٦). بعدئذ نشَرَ دنكن القصيدةَ في مكان بارز ـ مِسْك الختام، أو المقال الأخير ـ في كتابه

Grownd Work: Before the War (New York: New Directions, 1984),

الذي يشتمل أيضًا على تأمّلات في الشّعراء الميتافيزيقيّين ودراسات عن دانتي.

كان دَنكَن مدقّقًا جدًّا في شأن القَطْعِ الذي نُشِرت فيه أشعارُه، والفواصلِ والمسافات بين الأسطر التي تبيّن بدقّةٍ متناهية إرشاداتٍ إلى الكيفية التي كان يريد لأشعاره أن تُقرأ بها. ويرغم أنّ «تطواف أغنية النّاي» ليست ترجمةً لغزليّة نَظَمها الرّوميّ، تُظهِرُ اطّلاعًا رائعًا على روح غزليّات الرّوميّ وإيقاعها وأسلوبها. وعندي أنّ هذه القصيدة هي الاقترابُ الألصق والأكثر إقناعًا في اللّغة الإنكليزيّة من تجربة قراءة غزليّات الرّوميّ في أصلها الفارسيّ.

وسواءٌ عرف غلام محمد فيض [أو فايز] عملَ دَنكَن أم لم يعرف، كان في ذلك الوقت يفكّر في موضوع الصُّوَر المجازيّة الصوفيّة المشتركة بين الرّوميّ وشعراء أمريكيين. وقد عُنّنت رسالتُه الجامعيّة في عام ١٩٧٨م في جامعة أريزونا بـ «**فِكَرٌ وصُوَرٌ مجازيّة صوفيّة عند جلال الدّين الرّوميّ و وولت وِتْمَنْ** Walt Whitman». طالبةُ دكتوراه أخرى، اسمُها سابرينا كين Sabrina Cain ، عرفت يقينًا شعْرَ دنكن. أمّا رسالتُها الجامعيّةُ في جامعة ولاية نيويورك بعنوان: «**الحبّ الجنسيّ وأهل الرُّؤى**

Eros and the Visionaries: A Depth Psychological Approach,

وهي اختبارٌ للعلاقة بين الفنّ والرّؤية الجنسيّة، فقد قدّمت الرّوميَّ لجمهور مهتمّ بالأدب المقارن، موضوعًا إلى جانب بليك وييتس و د. هـ. لورنس و دَنكَن. ويذكُر إدموند وايت Edmund White (١٩٤٠ ـ)، وهو المؤلّفُ لكتاب «اللّذّةُ الجِنس المبهجة The Gay Joy of Sex» ورواياتٍ كثيرة، في حديثٍ مع النفس في عام ١٩٩٤م (انظر مجلّة الرّواية المعاصرة Review of Contemporary Fiction ، ١٩٩٦م) بأنّه أدخل «سِسْتينا sestina» [نوعًا من القصائد] نَثريّة مبنيّة على غزليّة للرّوميّ في روايته التي نشرها عام

١٩٧٨م المسمّاة « ترانيم ليلية من أجل ملك نابل:

Nocturnes for the King of Naples (New York: St. Martin's Press).

ولا توجد إشارةٌ واضحة إلى الرّوميّ في الرّواية، لكنّ وايت ربّما يشير، إن لم ينسَ التأثيرَ، إلى مقطعٍ (٦٣ ـ ٤) يستعمل القافيةَ ويحاكي الموضوعَ الرّئيس لديوان شمس. وإذا كان الأمرُ كذلك، فإنّ هذا سيكون محاكاةً ثانيةً لغزليّة من غزليّات الرّوميّ في سبعينيّات القرن العشرين من إنتاج مؤلّف خليع.

دانييل ليبرت:

قدّم مؤلّفٌ لا يُعْرَف عنه إلّا أنّ اسمَه دانييل ليبرت Daniel Liebert، وربّما يكون متأثّرًا في ذلك بدَنْكَن ، ما يمكن أن يكون مجموعةَ غزليّات الرّوميّ الأولى التي لها حجمُ كتابٍ في صورة الشّعر الحُرّ الحديث في اللّغة الإنكليزيّة بعنوان: «**الرّوميّ: مقاطع غزلية، لحظات وَجْد** Rumi: Frgaments, Ecstacies»، و«نشرتها» مؤسّسةُ سورس بوكس Source Books و«وزّعتها» مؤسّسةُ نشر سنستون Sunstone Press من خلال صناديق البريد في مدينة سدار هل في ولاية ميسوري Cedar Hill, Missouri ثمّ في مدينة سنتا في Santa Fe في ولاية نيومكسيكو، فيما بعد. هذا الكتابُ النّحيلُ (٤٥ صفحة) مطبوعٌ في قَطْعٍ غير تقليديّ في صفحاتٍ بطولٍ قَدْرُه أحد عشر إنشًا وعَرْضٍ قَدْرُه خمسةُ إنشاتٍ ونصف، مضمومةٍ بورقٍ مقوّى أسمك قليلًا من صفحات الكتاب مرتبطٍ بصفحات مطويّة ـ [٥٨٦] كلّ المؤشّرات الببلوغرافيّة النموذجيّة التي تدلّ على الشّعر أو على عملٍ ذي طبيعة إلهاميّة. أمّا ليبرت، الموثوقُ بأنّه مترجِمٌ، فيستمدّ على

نحوٍ واضح الإلهامَ من الرّوميّ بوصفه معلّمًا روحيًا، مبيّنًا في المقدّمة المختصرة (٥) كيف أنّ الرّوميّ رأى في وجه شَمْسِ الدّين «صورةَ المعشوق السّرْمديّ» فتحوّل بسبب ذلك إلى شخصٍ «مندهشٍ بالعِشْق، محطَّمٍ، عظيمٍ، سماويّ». ويصف ليبرت الرّوميّ بـ «المتّصف بأوصاف الحقّ»، و«المليء بالهيبة» بسبب تواضعه، لكنّه يصف رسالتَه بالبسيطة ـ «عجزُكَ وفقْرُك هما الطريقُ إلى المراد». ويسخّر ليبرت اهتمامًا عظيمًا ومقدرةً واضحة لجَعْل ترجماته لهذه الغزليّات تُقرأ على أنّها شعرٌ عِشْقيٌّ، وليست شعرًا حديثًا تعليميًّا أو من صنف تفاهات العصر الجديد New Age اللّيّنة. صُوَرُه المجازيّة وعباراتُه كثيرًا ما تُذهل القارئَ بنضارتها، وبرغم أنّ مقاطعه الشعريّة لا تلتزم بالأوزان التقليديّة تُعزِّز طابعًا شبيهًا بشعر الهايك اليابانيّ الأَصْل غير المقفّى وتبعث موسيقيةً للعبارات والأنماط مبنيةً على تعداد المقاطع.

ويقدِّم ليبِرت أربعًا وعشرين غزليّةً تحت العنوان: «مقطّعات. لحظات وَجْد» مع أرقامٍ فقط تحلّ محلّ العناوين. ولا يحدّد مصدرَ كلّ غزليّة، برغم أنّ معظم هذه الغزليّات يُظْهر على نحوٍ واضحٍ غزليّاتٍ من ديوان شمس. وبعد هذه الغزليّات نجد، تحت عنوان «محاضرات»، بعضَ الجُمَل الحِكْميّة في موضوع العَمى والغُرور الذي يصيب العقل والفِكْر. وهذه الجُملُ والقصّةُ القصيرةُ المستمدّةُ من المثنويّ التي تتحدّث عن ملكة سبأ وسليمان، برغم أنّها نثرٌ وليست شعرًا، تمتلك نضارةً وإشراقًا في التعبير. القسمُ الأخير، «المفتاحُ: «روحُ تعليم الرّوميّ»، يقدّم بعض تأمّلاتٍ قصيرة في موضوعات مختلفة، في نَثْرٍ يجعلُها جديدةً ومثيرةً، برغم أنّ المقاطع وُجدت قبلُ في نيكلسون. وتُختتم المجموعةُ باختيارٍ أخير من الشّعر الحُرّ، عنوانُه: «ما عُدتُ ثمِلًا، بل

صرتُ الشَّرابَ نفسَه»، وهو مزيجُ غزليّات تعالجُ موضوعَ السُّكْر الصوفيّ.

و تُقرأ ترجماتُ ليبِرت بوصفها أشعارًا إنكليزيّة ملتحمة ومؤثّرة، وبرغم أنّه لا يمنع نفسَه من حَذْف الأبيات أو التدخّل في الصُّوَر، يحافظ على نحوٍ رقيق على نكهةٍ إسلاميّة للغزليّات، وبعضُها ما يزالُ يمتلك غرابةً عَرَضيّةً تُظهِر أنّها ترجماتٌ حتّى عند قُرّاء يجهلون المصدر. لكنّ ليبرت مطمئنٌّ في شأن انسياب هذه الغزليّات في اللّغة الإنكليزيّة إلى حدّ يكفي للاستغناء عن الحواشي والشَّرح، مقدِّمًا فقط مدخلًا من مقطعين إلى الشّاعر ولقائه شمسًا، هذا اللقاءُ الذي يبدو أنّه الحادثةُ الآسرةُ في حياة الرّوميّ عند ليبرت. ثمّ، في النتيجة، نحسّ بقدرٍ كبير من موسيقا فارسيّةِ الرّوميّ وتوهّجها وروحِها في هذه التّرجمات.

وبرغم أنّنا لا نستطيع أن نكون متأكّدين في حال ليبرت من أنّه ترجم عن الفارسيّة مباشرةً (باءت جهودي لتحديد المؤلّف بالفشل)، نعرف أنّ ديفيد مارتن (١٩٤٤ ـ) ترجم عن الفارسيّة مباشرةً. فإنّ مارتن، الذي أدار قبْلُ مسرحَ شيفا الشّعريّ Shiva Poetry Theater في شيكاگو ونشَرَ أشعاره في عددٍ من الصّحف الأدبيّة، أمضى السّنواتِ ١٩٧٥ ـ ٧م في معهد البحث الثقافيّ الإيرانيّ في طهران. ونشَرَ في وقتٍ لاحقٍ ترجماتٍ لأشعار الشّاعرَيْنِ الإيرانيّين الحديثَيْنِ فروغ فرّخزاد وسُهراب سپهري إلى الإنكليزيّة. وقبْلَ إلى أن يحوّل اهتمامَه إلى الشّعراء الحداثيّين الإيرانيّين، سخّر قلمَه لترجمة آثار بعض الشعراء الفُرس القُدماء. وفي مجلّة Comitatus (١٥، ١٩٨٤م)، وهي مجلّةٌ لدراسات القرون الوسطى وعصر النّهضة تُنشَر في [٥٨٧] جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلس، نشَرَ مارتن ترجماتٍ لثلاثة شعراء فُرس، هم خاقاني وسعديّ والرّوميّ. وترفض ترجماتُه لغزليّات الرّوميّ الترجمةَ العلميّة التي تتابعُ

الأبيات بيتًا بيتًا وتحاولُ أن تنشئ كُلًّا موحَّدًا من الغزليّات لكنّ أسلوبَ العبارة والحقائق المثيرة تعكس لأذني حساسيّةً طريفة وقديمة نسبيًّا، وكأنّ المترجِمَ كان يقرأ الغزليّات من خلال عدسة التّرجمات الإنكليزيّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للأشعار الفارسيّة بأسلوبٍ رومانسيّ أو فيكتوريّ فخم.

روبرت بلي:

سواءٌ أَوجَدَتِ الأشعارُ المنشورةُ في مجلّة علميّة مثل Comitatus جمهورًا عريضًا بين الشعراء الممارسين أم لم تجد، كانت محاكاةُ دَنكَن للرّوميّ، ولا نتحدّث عن محاكاة ليبرت أو مارتن، معروفةً يقينًا تقريبًا لدى روبرت إلوود بلي Robert Ellwood Bly (١٩٢٦ ـ)، وهو واحدٌ من شعراء أمريكة الأحياء المعروفين جيّدًا. أسّس بلي شهرتَه في ستّينيات القرن العشرين بنَشْر دواوين شعريّة كثيرة ذات طابع فعّال سياسيًّا ومضادّ للحرب. وعلى امتداد ستّينيات القرن العشرين وسبعينيّاته، وإضافةً إلى نَشْرِ عشرين ديوانًا من شعره هو، والفوزِ بعددٍ من المنح الجامعيّة والجوائز، والإشرافِ على طباعة شعره، وتحريرِ اختياراتٍ أدبيّة كثيرة، والارتقاءِ بنظريّته في التأليف («الشّعر الواثب Leaping Poetry»)، كان بلي «مترجِمًا» نشِطًا، إذ حوّلَ ملخّصاتٍ نثريّة إنكليزيّة أو ترجماتٍ شعريّة قديمة لمجموعة كبيرة من الشعراء (من قبيل نيرودا ومَنْدِلْشتام وباشو ولوركا وخيمنز Jimenez وترانسترومر Tranströmer و رِلْكه، إلخ.) إلى لهجةٍ أمريكيّة حديثة. ويقدِّم بلي برنامجه للترجمة في كتاب «المراحل الثماني للترجمة

The Eight Stages of Translation (Boston, MA: Rowan Tree Press, 1983; 2nd ed., St. Paul, MN: Ally Press, and Boston MA: Rowan Tree, c. 1986),

الذي صدر في الوقت نفسه تقريبًا الذي كان فيه يُعِدّ ترجماتِه للرّوميّ. وقد رفضَ ما رأى أنّه تشويهٌ للشّعر الأنكَلو ـ أمريكيّ يتعلّق بالشكل والوزن والتّقنية وآثر أن يمنح امتيازًا للمحتوى.

وخلافًا لمعظم الشعراء الأمريكيّين الحديثين، الذين احتلّوا أيضًا وظائفَ في الهيئات العلميّة في الكلّيّات أو الجامعات، يظلّ بلي (برغم تلقّيه التعليم في جامعة هارفارد) شاعرًا غير أكاديميّ بقَصْد، مختارًا أن يعيش في ريف ولاية منيسوتا Minnesota، مثلما فعَلَ والدُه المزارعُ قبْلَه. وتعكس نظريّتُه الشّعريّة وأسلوبُ عبارته الشّعريّة وصُوَرُه المجازيّة اهتماماتِه بالوعي والطبيعة والحياة الخياليّة الحالمة. وتُعكس اهتماماتُ بلي الرّوحيّة الواسعةُ النّطاق في كثيرٍ من الشعراء الذين يختار ترجمةَ آثارهم. وفي بداية سبعينيّات القرن العشرين، قرأ بلي آثارَ الشاعر كبير، الصوفيّ والنّصير لوحدة الهندوس والمسلمين في القرن الخامس عشر الميلاديّ، في ترجماتٍ إنكليزيّة أعدّها رابندرانات طاغور وإيفيلين أندرهل Evelyn Underhill، مأخوذةٍ هي نفسُها من ترجمة بنغاليّة. أحسّ بلي بأنّ الترجماتِ الإنكليزيّة مُرعبةٌ، لكنّه تذوّق على نحوٍ عميق روحَها وصمّم على إعداد ترجماته الخاصّة لها بتعبير الرّوحانيّة الأمريكيّة المعاصرة. وأدّى هذا في البدء إلى نَشْر كتيّبات صغيرة كثيرة تتضمّن أشعارًا لكبير، وأفضى أخيرًا إلى «كتابُ كبير: أربعٌ وأربعون غزليّةً وَجْديّة لكبير

The Kabir Book: Forty-four of the Ecstatic Poems of Kabir (Boston: Beacon Press, 1977).

وقد قرأ كبيرٌ نفسُه آثارَ الرّوميّ، ولهذا السّبب ليس مدهشًا أنّ بلي وجدَ طريقَه إلى الرّوميّ (ثمّ بعد ذلك، إلى ميراباي)، أيضًا.

[٥٨٨] في ثمانينيات القرن العشرين، وبعد أن شعر بلي بأنّ الثقافة الأمريكيّة تُحبِط نفسيّةَ الذَّكَر وتشوّهها، قاد حركةً لمساعدة الرّجال على إعادة تصوّر شكلٍ صِحّيّ وحقيقيّ للذّكورة. ومن خلال كتابه «سيّدٌ حديديّ: كتابٌ عن الرجال

Iron John: A Book about Men (Reading, MA: Addison-Wesley, 1900; frequent reprints)

والرّياضاتِ الروحيّة في نهاية الأسبوع لمعالجة الذُّكور التي أدارها على امتداد ثمانينيات القرن العشرين مع مايكل ميد Michael Meade وجيمس هلمان James Hillman، اجتذب بلي جمهورًا عريضًا للشّعر، الذي لولا ذلك لبقي حيًّا في سوقٍ صغيرة نسبيًّا في الولايات المتحدة. ونظرًا إلى دعوته إلى المساعدة في معالجة نفسيّة الذَّكَر الأمريكيّ، في مقدور المرء أن يخمّن أنّ اهتمام بلي بالرّوميّ لم يكن مقتصرًا على نصّ الغزليّات، بل كذلك شمِل العلاقةَ الأسطوريّة بين الرّوميّ وشَمْس والطّريقةَ التي تمثّل بها للتغذية الرّوحيّة التي يمكن ذَكَرًا قويًّا مثاليًّا أن يقدّمها.

نشَرَ بلي كتابًا رقيقًا (٤٤ صفحة) ينطوي على ترجماتٍ لأشعار الرّوميّ أعدّه مع كُلمان باركس Coleman Barks بعنوان «اللّيل والنّوم

Night and Sleep (Cambridge, MA: Yellow Moon, 1981),

مع صُوَرٍ إيضاحيّة تزيينيّة من إعداد ريتا شوماكر Rita Shumaker. ثمّ بعد سنتين أصدر كتيّبًا من ستّ عشرة صفحة يشتمل على ترجماته لغزليّات الرّوميّ، بعنوان: «عندما يتحوّل العنبُ إلى خمرة

When Grapes Turn to Wine (Cambridge, MA: Firefly, 1983; reprint Yellow Moon, 1986).

وقد ألقى بلي هذه الغزليّات على الجمهور في مناسبات كثيرة، وحضر مؤتمرًا علميًّا في مدينة واشنطن لهذا الغرض. وفي كانون الأوّل من عام ١٩٩٤م، ظهر بلي إلى جانب

الرّاقصة «زُليخا» في مدينة نيويورك لإحياء الذكرى السنويّة السّبع مئة والخمسين للقاء شمسٍ الرّوميَّ.

وأكثرُ أهميّةً من هذا أنّ بلي عرّف الرّوميَّ لصديقه كُلِمان باركس وحضّ باركس على إعداد «ترجماتٍ» مشابهة لترجماته من ترجمات نيكلسون وآربري العلميّة الدّقيقة. وقد شارك بلي باركسَ في تلاواتٍ لترجماتهما من أشعار الرّوميّ، وسجّل ذلك على شريط كاسيت بعنوان: «غزليّات الرّوميّ

Poems of Rumi (Berkeley, CA: Audio Literature, 1989),

مع مصاحَبةٍ موسيقيّة. لم يحاول بلي ولا باركس إيجادَ وزنٍ أو قالبٍ شعري ذي انسجامٍ ورسوخٍ في ترجماتهما لأشعار الرّوميّ، لكنّ موهبتهما في استدعاء الخاصّيات الغنائيّة لغزليّات الرّوميّ بمصاحبة الآلات الموسيقيّة لإيجاد جوّ شبيهٍ بجوّ إنشاد الرّوميّ تمضي على نحوٍ ما باتجاه التعويض عن هذا. وبدلًا من اختيار موسيقا إيرانيّة أو تركيّة ملائمة ثقافيًّا، اختار بلي وباركس آلاتٍ موسيقيّة هنديّة مثل السِّيتار والطّبلة والناي وآلات النّقر، ربّما لأنّهما هما، أو جمهورَ العصر الجديد الذي راقتْه هذه الغزليّاتُ، ربطوا السِّيتارَ بروحانيّةٍ شرقيّة على الأقلّ منذ أن استعمل جورج هريسون George Harrison الآلةَ في ستّينيّات القرن العشرين. وأنا شخصيًّا أجدُ أنّ صوتَ بلي على هذا الشّريط مستفِزّ وأسلوبُ إنشاده غيرُ منسجمٍ مع لحن غزليّات الرّوميّ وروحِها، برغم أنّ له أنصارًا كثيرين.

وقد شجّع بلي بنُبلٍ ترجماتِ أعمال الرّوميّ التي أعدّها باركس، مُظهِرًا إيّاها في اختياراتٍ من مِثْل «الرّوحُ هنا من أجل فرحه

The Soul is Here for its Own Joy: Sacred Poems from Many Cultures

(Hopewell, NJ: Ecco Press, 1995),

و«دكّانُ سقَطيّ القلب: أشعارٌ للرّجال

The Rag and Bone Shop of the Heart: Poems for Men (New York: Harper Collins, 1992),

الذي حرّره بلي بالاشتراك مع جيمس هلمان ومايكل ميد. ويحتوي الكتابُ الأوّلُ على اثنتين وثلاثين «ترجمةً» من آثار الرّوميّ، بعضُها منسوبٌ إلى باركس وبعضُها إلى بلي، برغم أن بلي يُغفل أن يذكر هنا أنّ أناسًا مثل آربري ونيكلسون [٥٨٩]مكّنوه فعليًّا من أن يفهم محتوى غزليّات الرّوميّ الفارسيّة. ويعطي بلي الانطباعَ بأنّه متعدِّدُ اللّغات ضليعٌ، زاعمًا في نهاية المقدّمة أنّ التّرجماتِ كلَّها له، «ما لم يُشَر إلى غير ذلك» (xv). ومهما يكن، فإنّ الفحصَ الإضافيّ يوحي على نحوٍ متكرّر بأنّه يفتقر إلى الكفاية اللغويّة لقراءة الغزليّاتِ التي «يترجمها» وفَهْمِها بلُغاتها الأصليّة. ومهما يكن، فإنّه في قسم الدّائنين المستحقِّين للشكر، حيث يضع بلي قائمةً بمصدر المادّة المنشورة سابقًا، ربّما توجد أسماءُ المترجمين الاكفياء لغويًّا، لكنّه لا يأخذ نفسَه بعادة الإشارة إلى المصدر لكلّ الغزليّة.

ومن ذلك مثلًا أنّه في حال الرّوميّ، يعرف بلي محتوى الغزليّات التي يترجمها سواءٌ من خلال نيكلسون أو آربري؛ وفي حال حافظ، يصل بلي في الظاهر إلى معنى الأصل الفارسيّ من خلال ترجمة ليونارد لِوِسُهْن Leonard Lewisohn أو محقّقين آخرين؛ وفي حال الشّاعر كبير، من خلال طاغور وآخرين؛ وفي حال ميرابي، مكّن جين هِرْشْفيلد Jane Hirshfield أوّلًا بلي من أن يفهم الرّاجستانيّ. ومن ناحيةٍ أخرى، يثق بلي دائمًا بصديقه كُلِمان باركس، برغم أنّ بعض الغزليّات التي ينسبها حصرًا إلى باركس «تُرجمت» فعليًّا بمساعدة جون موين John Moyne. ويحتوي كتابُ **«دكّان سَقَطيّ القلب»** على عشر غزليّات للرّوميّ ـ واحدةٌ من بلي نفسِه والأخرياتُ من باركس ـ

ويُفرد الرّوميَّ لمشروع بلي في إصلاح الذّكورة بالقول إنّ الرّوميّ «واحدٌ من الصّائنين الكبار للخشونة»(٤). وسيظهر أنّه مثلما غيّر شمسُ الدّين حياةَ الرّوميّ وأعطاه صوتًا شعريًّا، غذّى بلي حياةَ باركس الشّعريّة وغيّرها.

كُلمان باركس:

نشأ كُلمان بريان باركس Coleman Bryan Barks (١٩٣٧ ـ) في چتنوگا Chattanooga في ولاية تنيسي ودرسَ في جامعة كاليفورنيا، في بركلي، وفي جامعة نورث كارولينا في چاپل هِلْ، حيث حصل على درجة الدكتوراه في عام ١٩٦٨م، بعد أن أعدّ رسالتَه عن الرّوايات القصيرة لجوزف كونراد Joseph Conrad. حصَلَ على وظيفةٍ تعليميّة في إحدى الجامعات (تقاعد حديثًا من جامعة جورجيا)، ونشر ثلاثَ مجموعاتٍ من شعره (هي «**العُصارة** The Juice»، ١٩٧١م؛ و« **كلماتٌ جديدة** New Words»، ١٩٧٦م، و«نضحك عند الأذى We're Laughing at the Damage»، ١٩٧٧م) وشقّ طريقه إلى اختياراتٍ من أعمال شُعراء إقليميين وحديثين خلالَ سبعينيّات القرن العشرين. وبعد ذلك، في عام ١٩٧٦م أطلعه روبرت بلي على التّرجمات العلميّة الدّقيقة لغزليّات الرّوميّ التي أعدّها آربري ونيكلسون وقال لباركس: «هذه الغزليّاتُ تحتاج إلى أن تُحرَّر من أقفاصها». ويشعر باركس بأنّ هذه الغزليّات غيّرت حياتَه. وقد عمل مع بلي في كتاب «**الليّل والنّوم**» ونشَرَ مجموعتَه الخاصّة من غزليّات الرّوميّ، «**السّرّ المكشوف**

Open Secret (Putney, VT: Threshold Books, 1984),

وزار قُونِيَةَ في عام ١٩٨٤م في ضربٍ من الحجّ الرّوحيّ صام خلاله، رعايةً لحُرمة رمضان.

يعمل باركس «كلَّ صباحٍ تقريبًا» من «ترجماتٍ عِلْميّة حرفيّة» للغزليّات التي يحصل عليها من جُون مُوين، أو من الترجمات الموجودة من القرنين التاسع عشر والعشرين، ويحوّل هذه الترجماتِ إلى «أشعار فعّالة في الإنكليزيّة الأمريكيّة»(٨).

وتشتمل التّرجماتُ العلميّة الأمينةُ للأصل [٥٩٠] يقينًا على ترجمات نيكلسون وآربري، اللّذين لا يُثبَت اسماهما أبدًا على غلاف الكتاب. ومهما يكن، فإنّ اسمَ جون أَبِل موين John Abel Moyne (الذي اسمُه الأصليّ جواد مُعين)، وهو أستاذٌ فخريّ ومتقاعد لعلم اللّغة في جامعة مدينة نيويورك، يُذكر على الغلاف الخارجيّ لبعض كتب باركس. وقد نشَرَ موين كتبًا كثيرة في موضوع عِلْم اللّغة الحاسوبيّ والنفسيّ، والذّكاء الصّناعيّ، وكذلك عددًا من برامج الحاسوب. وإضافةً إلى اللّغات الآليّة، يعرف مُوين على أقلّ تقدير لغةً طبيعيّةً واحدة إلى جانب اللّغة الإنكليزيّة ـ لغته الفارسيّة الأُمّ ـ وقد حلّل أبنيةَ الفِعْل في الفارسيّة في رسالته للدّكتوراه في عام ١٩٧٠م.

ومن الصّعب علينا أن نقدّر دقّةَ ما يقدّمه مُوين لباركس من معلومات، ذلك لأنّ موين لا ينشر أيّ شيء خاصّ به عن الشّعر الفارسيّ، مفضِّلًا أن يقف في ظلّ باركس. وربّما يحذف باركس أو يُعدِّل ما يقدّمه له مُوين في عمليّة إضفاء طابعٍ شعريّ على الإنكليزيّة؛ ومن وجهةٍ أخرى، يستلزم فهمٌ عميقٌ لفارسيّة الرّوميّ، باصطلاحاتها الشّعريّة وإشاراتها الدّينيّة في القرن الثالث عشر الميلاديّ، شيئًا أكثر من اهتمامِ لغويّ باللّغة. وهذا السّؤالُ يمكن أن تجيب عنه الدّراسةُ الهزيلة التي نشرها موين حديثًا، بعنوان: **«الرّوميُّ والتقليدُ الصوفيّ**

Rumi and the Sufi Tradition (Binghamton, NY: Global Publications [SSIPS], 1998),

التي لمّا أرَها.

ويعتقد باركس ببعض المفهومات الاصطلاحيّة الخاطئة، من مِثْل فكرة أنّ «الدّرويش» يعني «المدْخَل doorway»، وهو فضاءٌ مفتوحٌ يمكن أن يحدث فيه شيء، وهكذا يكون الدّرويشُ شخصًا مستسلمًا». وبرغم أنّ باركس لا يذكرُ مصدرًا، ربّما يكون أخذَ هذه الفكرة الخاطئة من كتاب جون براون John Brown الذي صدر في عام ١٨٦٧م، «الدّراويش The Dervishes» (٤٩). والأرجحُ أنّ كلمة «درويش» (Darvish، بالفارسيّة) مصدرُها كلمةٌ أفستائيّة [نسبةً إلى الأفستا Avesta، وهو كتابُ الزَّرَدَشتيّين المقدَّس] تعني «الفقير»، وقد تطوّر معناه، في المرحلة الإسلاميّة، ليعني «الطّالِبَ السّالكَ طريقَ الفَقْر». كذلك، رأيُ باركس أنّ «الصوفيّ» هو «الإنسانُ المخْلِص أو الصّافي القلب open hearted»[٩] مختزَلٌ نسبيًّا. ويرزح باركس أيضًا تحت بعض الفِكَر الخاطئة عن النصّ الأصليّ للرّوميّ، من مِثْل ملاحظة أنّ «هناك بعض الغزليّات التي لها أرقامٌ مثل الغزلية ذات الرّقم ٣٧٤٨»[١٠]. والحقيقةُ أنّ كلّ الغزليّاتِ في الطّبعات الحديثة لديوان شمس مُرقّمةٌ، برغم أنّ هذه الأرقام ليست من وَضْع الرّوميّ. إنّ غزليّات الرّوميّ، منذ أن جُمعت، نُظِّمت بالطريقة التقليديّة التي عُرفت في أواخر القرون الوسطى، في ترتيبٍ ألفبائيّ مبنيّ على الحرف الأخير من الغزليّة، وُضِعت له أرقامٌ متسلسلة في الطّبعات الحديثة. ومن سوء الطّالع أنْ ليس هناك طبعةٌ من الطبعات الحديثة تحتوي على الرقم ٣٧٤٨؛ فإنّ عددَ الغزليّات والقصائد والتّرجيعات لا يتجاوز ٣٥٠٠ في أكبر مجموعةٍ مطبوعة. وقد يكون هذا أمرًا تافهًا، لكنّ عدمَ الدّقة هذا مؤشّرٌ إلى الدرجة التي يَظهر فيها باركس عاجزًا بسبب افتقاره إلى الفارسية. وإن حدث أنّ باركس ناقش مثْلَ هذه المسائل

مع مُوين، فإنّ موين لا يبدو أنّه قد صحّح لباركس أو درّبه وعلّمه بعناية فائقة.

ومهما يكن، فإنّه بغضّ النّظر عن مسائل الدّقّة والتأليف، يبدو باركس على الحقيقة ضليعًا جدًّا في نَظْم الأشعار بلهجةٍ أمريكية حديثة تروق جمهورًا كبيرًا. وإنّ أرقامَ مبيعات كُتُبِ باركس التي ترجم فيها آثارَ الرّوميّ تمثِّل برهانًا قاطعًا على هذا، إضافةً إلى حقيقة أنّ حشودًا كبيرة من الناس تحضر المجالسَ [٥٩١] التي يُنشِد فيها أشعارَ الرّوميّ. ويقطع باركس البلادَ لكي يقدِّم قراءاتٍ، في مسارحَ صغيرة عادةً، واجتماعاتٍ شعريّة، في مبانٍ جامعيّة وفي جلساتٍ صوفيّة، كثيرًا ما تُصحَب بمجموعة موسيقيّي جاز أو موسيقيّي العصر الجديد يقدّمون الجوَّ المناسب. ويحاول باركس، مثل بلي مُعلّمه في مسائل كهذه ـ أن يثبت أنّ الأداءَ الموسيقيّ للشّعر هو صيغةُ الأداء النموذجيّة في معظم الثقافات القوميّة. وهذه العقيدةُ ربّما لا تنطبق على معظم الشعراء الإنكليز منذ عصر التنوير، لكنّها مناسبةٌ جدًّا في حالة الرّوميّ. ويحدّد باركس أثمانَ التذاكر بما يقرب من ثلاثين دولارًا في بعض المناسبات ويُنشِد مجّانًا في مناسبات أخرى، وكان صوتُه العميق وحضورُه اللّطيفُ على المنصّة يجعلانِ قراءاته لأشعار الرّومي أمرًا جذّابًا.

كان لدى باركس موقفُ مريدٍ مُخلِصٍ إزاءَ الرّوميّ، وبعضُ اطّلاعٍ على المرويّات المولويّة عن الرّوميّ، التي كان يقدّمها، إلى جانب بعض قِصص مُلّا نصر الدّين، بين الأشعار التي يُنشدها. وهو مدركٌ أنّ عَروضَ الشّعر الفارسيّ عند الرّوميّ يُوجِد في نفس السّامع انتباهًا إيقاعيًّا وربّما حتّى شبيهًا بالنّشوة، لكنّه يختار أن يترجم في صورة الشّعر الحرّ لكي يتفادى جَعْلَ الأشعار تبدو «مُختَرَعةً» عند القارئ الحديث. ويشعر

باركس بأنّ الرّوميّ كان يريد لأشعاره أن تُرجّع في التّرجمة صدى ثقافة اللّغة التي تُترجَم إليها. وبسبب تجربته الحيّة التي عاشها يقرأ آثار الرّوميّ، امتلك باركس بعضَ التبصّرات التي لا يلحظها الدّارسون المحقّقون أحيانًا أو يهملون تأكيدَها؛ وفي رَوْعِ أمامَ الحجم الكبير لغزليّات الرّوميّ، مثلًا، يخمّن باركس أنّ الرّوميّ كان ينظم اثنتي عشرة إلى أربع عشرة غزليّة في اليوم في الاثنَي عشر عامًا الأخيرة من حياته. والرّوميُّ في نظر باركس ليس شاعرًا فقط، بل هو أيضًا معلّمٌ روحيٌّ كبير، «يستطيع أن يرى ما تحتاج إليه كلُّ نفسٍ في أيّة لحظة».

تتّخذ ترجماتُ باركس لغةَ لهجةٍ محدّدة للشّعر الأمريكيّ المعاصر وروحَها العامّ - شعرٌ حرٌّ يطمح إلى إيقاعاتِ الكلام البسيط ومزاياه وإلى الوقوف Breathing (تعبير اصطلاحيّ في معجم تشارلز أولسون Charles Olson)، وتكون فيه التأثيراتُ الصّوتيّة أو التّقاناتُ الفنيّة غيرَ ذات قيمة. ولا تبدو تقاناتُ الشّكلِ واللّغةُ المصنوعةُ بمهارةٍ تهمّه كثيرًا من حيث هو شاعرٌ؛ وفي تدريسه مقرَّرًا واحدًا على الأقلّ في موضوع الكتابة الإبداعيّة في جامعة جورجيا، لم يطلب باركس كتبًا وشجّع طُلّابَه على أن يكتبوا بحُريّة، وبتركيزٍ، وباستعمالٍ لقوّة التخييل، تاركًا لهم أن يجدوا الموضوعَ والشّكل لمقرَّرهم التّعليميّ.

أمّا ترجماتُ باركس لأشعار الرّوميّ فلا تُعيدُ ترتيبَ الأبيات ولا توجِدُ «انطباعاتٍ» أو ملخّصات عاطفيّة في الإنكليزيّة للمعنى الأصليّ (مثلما يزعم دانييل لادنسكي Daniel Ladinsky، مثلًا، أنّه يفعله في شأن حافظ). ومهما يكن، فإنّ باركس كثيرًا ما يُهمِل مادّةً يمكن أن تبدو مكرَّرةً لدى جمهورٍ أمريكيّ غير مطّلع على الغزليّات

الفارسيّة الموزونة المقفّاة. وإضافةً إلى ذلك، كثيرًا ما يبدو أنّ باركس فَهِم على نحوٍ غير دقيقٍ أو حتّى غير صحيحٍ معنى الأصل الفارسيّ. وفي أحيانٍ أخرى يلفّق ثقافيًا أو دينيًا بعضَ التفاصيل. وعندما يعمل باركس منفردًا، يكون روميُّه ترجمةً من الإنكليزيّة إلى الإنكليزيّة؛ وليس في مقدورنا أن نتحدّث عن ترجماتٍ من الفارسيّة إلى الإنكليزيّة إلّا عندما يعمل مع جون مُوين. وسواءٌ أعاد باركس وموين ترجمةَ ترجماتِ آربري ونيكلسون أو عَمِلا من دون استفادةٍ من ترجمات الآخرين، كانا يحرّفان الأصلَ، مثلما تُظهِر مقارنةُ ترجماتهما بالتّرجمات الأكثر أمانةً ودقّة(١١). وبرغم أنّ باركس ربّما [٥٩٢] يصقل ويحسِّن ويجمّل، تظلُّ رواياتُه ترجماتٍ وليست تكييفاتٍ أو محاكياتٍ، بقدر ما تلتزم ببنية الغزليّات الأصليّة.

وتمتاز رواياتُ بلي وباركس الإنكليزيّةُ لأشعار الرّوميّ أيضًا بفضيلة تقديم غزليّات الرّوميّ في صورة أبنيةٍ كلّية لا أبياتٍ متفرّقة. وكثيرًا ما حلّلَ التقليدُ النقديُّ الفارسيُّ على نحوٍ مختزِلٍ الغزليّاتِ بوصفها سلاسلَ أبيات مفردةٍ متطابقةٍ من جهة الوزن منظومةٍ بخيط القافية من دون بنيةٍ موضوعيّة أو شعريّة مسيطرة. والمترجمون، المحقّقون منهم خاصّةً، كثيرًا ما كانوا عاجزين عن أن يروا ما هو أبعدُ من هذه الصّورة الظاهريّة للغزَل. ولأنّ معظمَ مترجمي الشّعر الفارسيّ (باستثناء دِك ديفس Dick Davis الذي تستحقّ ترجماتُه الاهتمام) لم يعودوا يضعون ترجماتِهم الإنكليزيّة في قالب القافية والوزن، يظلُّ هذا الخيطُ السّمعيّ مُفَكَّكًا في الإنكليزيّة، وما لم يجِدِ المترجمُ مبدأً بنائيًا منظِّمًا آخَر فإنّ الكلّ يبدو في الواقع مُنحَلًّا في أبياتٍ مفردةٍ في أشعارٍ ذات طبيعةٍ خِلْوٍ من الأبيات والقَصّ.

ومن ناحيةٍ أخرى، يميل بلي وباركس إلى تصوير الرّوميّ مُرْشِدًا روحانيًّا ينثر على نحوٍ هادئ كلماتِ الحكمة القادرة، مثل دواءٍ شافٍ لجميع الأمراض، على معالجة كلّ أمراضنا الوجوديّة. وهذا التأثيرُ يُحْدَث في كتابتهما ليس فقط بفضل العبارة الشعريّة البسيطة والجُمَلِ الواضحة، بل بفضل الميل إلى حلّ التناقضات، وفي الوقفات المعرفيّة التّنفّسيّة والتصرّفات الهادئة في طريقة إنشادهما الأشعارَ. والحقيقةُ أنّ الرّوميَّ، في ديوان شمس تَبْريز خاصّةً، شاعرٌ ذو تشوّقٍ بالغٍ، يحاول أن يتلمّس طريقَه من خلال إحساسه الشديد المحطّم بالفَقْد - فَقْدِ شمسٍ والاغتراب في العالم المادّيّ عن المصدر الرّوحيّ - لكي يحقّق تنقيةً لنفسه من الانفعالات المؤلمة، في نوعٍ من المعاناة الصّامتة الحكيمة عادةً. غزليّاتُ الرّوميّ الفارسيّةُ عفويّةٌ ومُثارةٌ ومفعَمةٌ بحركة صوتيّةٍ وإيقاع رنّانٍ ومُلِحٍّ، وتتلاعب دائمًا بتناقضات غير محلولة، ولا تخلّف في نفس القارئ إحساسًا بحكمة صافيةٍ مبعثرة بهدوءٍ، بل إحساسًا بطلبٍ وشوقٍ مُحْرِقٍ إلى الفَهْم. إنّ رؤية بلي وباركس للرّوميّ تتطابقُ مع روح راوي المثنويّ أكثرَ منها كثيرًا مع شاعر الغزليّات.

هذه الرّؤيةُ للرّوميّ حكيمًا تقودُ باركس وبلي إلى إبعاد غزليّات الرّوميّ عن سياقها الثّقافيّ والإسلاميّ إلى الخطاب الإلهاميّ لروحانيّةٍ غير مقيّدةٍ بالمسجد والكنيسة، وكلٌّ منها تقدِّم رُوميًّا يشارك في المشاغل الاجتماعيّة لجمهور أمريكيّ حديث. ومن ذلك، مثلًا، أنّه في ترجمته قصّة حبّات الحِمَّص من المثنويّ، يُدخِل باركس انعطافًا شَهْوانيًّا، وفي غزليّةٍ أخرى يتحدّث عن «حُبٍّ شهوانيّ» حيث يكون المفهومُ غريبًا تمامًا عن الأصل. ويُفترَضُ أن تهدف هذه التجديداتُ إلى جَعْل الرّوميّ أكثر استساغةً عندنا، لكنّها تميلُ بدلًا من ذلك إلى تشويه الشّاعر والشّخص. ومهما يكن فإنّ باركس في

أحسن أحواله يقدِّم رواياتٍ معاصرةً مفهومةً، مُصفّاةً بعدسة عصرٍ جديد ولهجةٍ أمريكيّة واضحة، لاختيارٍ واسع من المجموع الشعريّ الذي خلّفه الرّوميّ. وقد أوجدت رواياتُ باركس جمهورًا شعبيًّا كبيرًا للرّوميّ في أمريكة في فترة ما بعد الحداثة في أواخر القرن العشرين، وهو عَمَلٌ فذّ لم يتحقّق لشاعرٍ فارسيّ منذ خيّام إدوارد فيتزجرالد قبل خمسين ومئة عام. ولولا كُلِمان باركس لكان طلَبُ شراء الكتاب الذي تمسكه الآنَ بيديكَ ضعيفًا.

[٥٩٣] وبرغم أنّ الجمهور العامّ أحبّ رواياتِ باركس لأشعار الرّوميّ، أظهر عالَمُ الشّعرِ الأمريكيّ تقديرًا ضئيلًا لغزليّات الرّوميّ التي ترجمها بلي وباركس. وبرغم أنّ المجموعةَ الأولى لباركس ومُوين، «السّرّ المكشوف Open Secret»، ظفرت بتقريظاتٍ من وليم استافورد William Stafford وسُمِّيت أفضلَ ترجمةٍ شعريّة لعام ١٩٨٤م في مجلّة بلومزبري Bloomsbury Review، لا يجد المرءُ باركس وأشعارَ الرّوميّ التي ترجمها في مجموعات الشّعر الأمريكيّ المعاصرة، باستثناء ما عليه الأمرُ في المقتطفات التي عَمِل بلي محرّرًا لها، أو في مقتطفاتٍ شعريّة شعبيّة للعشّاق أو لحفلات الأعراس. وقد فاز باركس بجوائز قليلة تقديرًا لأشعاره الخاصّة-قبْلَ أن يتحوّل إلى الرّوميّ؛ ويتراءى أنّ العالَمَ الشّعريّ المعاصر إمّا أنّه يحسده لنجاحه الكبير وإمّا أنّه يرفضه لافتقاره إلى الاهتمام بالخاصّيّات الشّكليّة والفنيّة التي يُعنى بها بعضُ الشعراء الآخَرين.

وتشتمل سلسلةُ أشعار الرّوميّ لباركس على كتابٍ بعنوان «الرّوميُّ المصوَّر
The Illuminated Rumi (New York: Broadway Books, 1997),
وهو كتابٌ من ١٢٨ صفحة من فئة الكتب المملوءة بالصّور التي يضعها النّاسُ من أجل

إمتاع الضّيوف على المائدة في حجرة الاستقبال، فيه ترجماتٌ وشرحٌ قدّمها باركس، مع «زخارف» (تشير إلى: الملائكة وصُوَر أخرى مرتبطة بالعالَم الرّوحيّ لـ «العصر الجديد») قدّمها مايكل گرين Michael Green، الذي صوّر أيضًا كتبًا دينيّة شرقيّةً أخرى مِثْل «الزِّن وفنّ المكَنْتَش Zen and the Art of Macintosh». وصُوَرُها هي في المقام الأوّل الصّوَرُ نفسُها المعروضةُ في هذا الكتاب؛ أمّا أولئك الرّاغبون بنموذجٍ جِدّي لعمل باركس في الرّوميّ فيُنصحون بدلًا من ذلك بالعودة إلى كتاب «جوهر الرّوميّ

The Essential Rumi (New York: Harper, 1995; paperback, 1996).

وبرغم أنّ تصميمَ غلاف «جوهر الرّوميّ» معتمدٌ على نحوٍ يعزّ تفسيره على تصميم سجّادة برتغاليّة لا فارسيّة، يختار الكتابُ على الأقلّ اختيارًا ممثّلًا لغزليّات الرّوميّ عند باركس من بين عددٍ من كتبه الأصغر (انظر بعدُ). وكتابُ «جوهر الرّوميّ» هو أساسًا كتابٌ شعريّ مدوٍّ، بيعَ منه/ ١١٠٠٠٠/ نسخة وفقًا لتقديرٍ ورد في صحيفة لوس أنجلس تايمز

Los Angeles Times (Mary Rourke, "The Mysterious Hold of a 13th Century Mystic", June 18, 1998, EL).

وفي الأصل نشر باركس كتبه لدى دار نشر تِرشولد بوكس Threshold Books، وهي مؤسّسةُ النشر للطّريقة المولويّة في الولايات المتحدة، لكنّه بعد تأسيس سوقٍ ناجحةٍ للرّوميّ، كان قادرًا على إيجاد مؤسّسة نَشْرٍ خاصّة به، وهي دار Maypop Books، ومركزها في مدينة أثينا Athens، في ولاية جورجيا (وتُظهَر صفحةُ دار ميپوپ على الشّابكة من خلال (W.W.W. ccnet.com/rudra/maypop.htm)

وقد سُجّلت أداءاتٌ كثيرة لأشعار الرّوميّ التي ترجمها باركس أيضًا على أشرطة كاسيت (انظر «إنشاد أشعار الرّوميّ Reciting Rumi» في الفصل ١٥). وعلى امتداد

منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، أنتج باركس ما يقرب من مجموعةٍ في السّنة بالمتوسّط، وحجْمُ معظمها يتراوح بين ثمانين ومئة صفحة وتُباع النّسخةُ الواحدة بأقلّ من عشرة دولارات أمريكيّة في عام ١٩٩٧م. وبين هذه الكتب كتابُ «السِّرّ المكشوف: رواياتٌ لأشعار الرّوميّ

Open Secret: Versions of Rumi (Brattleboro, VT: Threshold Books, 1984),

الموجودُ الآن من خلال مؤسّسة شمبالا (Shambhala Boston, MA)، وقد ترجم باركس هذا الكتابَ بالاشتراك مع مُوين، ويقدِّم الكتابُ اختيارًا من «غزليّات» و«رُباعيّات» مستمدّة من «ديوان شمس» ومقاطع من المثنويّ، فضلًا عن مقدّمة. وقد فاز بجائزة پشكارت لاختيار الكاتب a Pushcart Writer's Choice Award، وبرغم أنّ هذه الجوائز تميلُ إلى أن تعكس الولاءاتِ لأسلوبٍ معيَّن ومدرسةٍ خاصّة بين الكُتّاب والقُضاة، يظلّ بَيعُ أكثر من خمسين ألف نسخةٍ منه يدلّنا على أنّ الكتابَ نجح لدى القُرّاء بطريقةٍ يجرؤ ناشرو شِعرٍ قليلون على أن يحلموا بها. أمّا كتابُ «سحائبُ الغيب: رُباعيّات الرّوميّ Unseen Rain: Quatrains of Rumi»، الذي ترجمه باركس مع مُوين أيضًا (ترِشولد، ١٩٨٦م)، فيحتوي على مئةٍ وخمسين رُباعيّة منسوبة إلى الرّوميّ.

[٥٩٤] كتابُ «نحن ثلاثةٌ We are Three » (Athens, GA: Maypop, 1987) يقدِّم اختياراتٍ إضافيّة من «ديوان شمس» و«المثنويّ». أمّا كتابُ «هذه اللحظات المتفرّعة These Branching Moments"(Providence, RI: Copper Beech, 1987)، الذي صدر عن واحدٍ من الناشرين فائزٍ بنَشْر كُتب روبرت بلي، فيقدِّمُ أربعين غزليّة من «ديوان شمس». كتابُ «هذا الاشتياقُ This Longing» (ترِشولد، ١٩٨٨م) يقدِّم «غزليّاتٍ» إضافيّة و«قِصَصًا تعليميّةً» من المثنويّ، إلى جانب بعض رسائل «جلال

الدّين الرّوميّ». كتابُ «ضحكٌ لذيذ Delicious Laughter» (ميبوب، ١٩٨٩م) يُظهِرُ «قِصَصًا تعليميّة مُلِذّةً وأجزاء أكثرَ غنائيّةً من المثنويّ»، بينما يقدِّم كتابُ «مِثْلُ هذا Like This» (ميبوب، ١٩٩٠م) ثلاثًا وأربعين غزليّةً إضافيّة من «الدّيوان». جاء بعد ذلك كتابُ «تحسّسُ كتفِ الأسد Feeling the Shoulder of the Lion» (ترِشولد، ١٩٩١م) باختيارات إضافيّة من المثنويّ، و«نَسْجُ سَلّةٍ بيدٍ واحدة One-Handed Basket Weaving» (ميبوب، ١٩٩١م؛ وأُعيدت طباعته في بركلي: Quelquefois، ١٩٩٣م)، وهو اختيارٌ موضوعيّ مؤلَّفٌ من عشرينَ مقطعًا من المثنويّ في موضوع العَمَل. ونعودُ إلى الشّكل المختصر للرُّباعيّة في الكتاب الذي يحمل العنوان: «أغنيةُ الطّائر Birdsong» (ميبوب، ١٩٩٣م)، الذي يقدِّم ثلاثًا وخمسين رُباعيّة، متبوعًا بكتاب «قُلْ أنا أنتَ: شِعْرٌ موشّى بقِصَص للرّوميّ وشَمْس

Say I Am You: Poetry Interspersed with Stories of Rumi and Shams,

أيضًا بالاشتراك مع جون مُوين (ميبوب، ١٩٩٤م)، وهي المجموعةُ الثّالثة التي تجمعُ اختياراتٍ من كلٍّ من «الدّيوان» و«المثنويّ». وتحتوي أيضًا على بعض قِصَص شَمْس تَبْرِيز.

وقد استمرّ باركس يكتب عن عددٍ من الشّعراء الصوفيّة الآخرين و«يترِجمُ» أعمالَهم ومن هؤلاء لالا الكشميريّ والدّالاي لاما السّادس للتّيبت، وجو ملّلر Joe Miller من مدينة سانفرانسيسكو. ووسّع أيضًا ذخيرتَه من الأشعار الفارسيّة لتشمل تنقيحاتٍ لروايات إنكليزيّة قديمة لأشعار سَنائي والعطّار وسعديّ وحافظ في كتابه «يدُ الشّعر، خمسةُ شعراء صوفيّة من فارس

The Hand of Poetry, Five Mystic Poets of Persia (New Lebanon, NY: Omega, 1993),

الذي يتوجّه إلى جمهورٍ صوفيّ أمريكيّ.

مدّ باركس شهرةَ الرّوميّ من كاليفورنيا إلى نيويورك آيلَنْد ومن رِدْوُد فورست Redwood Forest إلى مياه گلف ستريم Gulf Stream، حتّى كأنّ الرّوميَّ قُدّر له أن يغدو أمريكيًّا أصليًّا.

كيف تقول «ترجمة» في لغةٍ أخرى؟

بسبب النجاح الفنّي والشّعبيّ الذي لقيته تكييفاتُ روكرت الألمانيّة لأشعار الرّوميّ، ترجَمَ مترجمون متقدّمون كثيرون مثل إمرسون وهستي ترجماتِهم لغزليّات الرّوميّ من الألمانيّة إلى الإنكليزيّة. ومهما يكن، فإنّه في الإمبراطوريّة البريطانيّة، وعلى امتداد الوقت الذي ظلّت فيه رايةُ الاتّحاد تُرفرف على أجزاء الهند، لم تكن اللغةُ الفارسيّةُ في تلك البلاد لغةً غريبةً يتعلّمها الناسُ، وكثير من ضُباط الجيش والدّيبلوماسيّن والتّجّار الكبار كانوا ينتهون إلى تمكّنٍ مقبولٍ أو حتّى ممتاز منها. وأفضى هذا إلى الموجة التالية للتّرجمات، التي جاءت بعدها دورةُ علماءَ محقّقين مثل نيكلسون وآربري، اللّذينِ تفتقرُ ترجماتُهما، برغم دقّتها وعلميّتها، إلى الحساسيّة الجماليّة الحديثة كلّها. ويدخل الشعراءُ المحترفون المرسَّخون، مثل باركس وبلي، اللذين ينحِتان الأشعارَ بتعبيرهما الخاصّ من ترجماتٍ حَرْفيّة أو توضيحات علميّة في لغتها الأصليّة.

أمّا فكرةُ أنّ الشّعراء يستطيعون «أن يترجموا» من دون معرفة لُغة المصدر، فتبدو قد نشأت مع إزرا باوند Ezra Pound وحَلْقته؛ فقد أخذ باوند ترجماتِ إرنست فنيلوزا Ernest Fenellosa الدّقيقة لأشعار لي پو Li Po الصّينيّة ومسرحيات نوه Noh اليابانيّة وأدخلَها في نوعٍ جديدٍ مدهشٍ من الشّعر الإنكليزيّ.

[٥٩٥] ومن اللّافت للانتباه أنّ فنيلوزا بدأ مُريدًا لرالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson، الذي أعدّ رواياتٍ إنكليزيّة كثيرة جدًّا لأعمال فارسيّة وسنسكريتيّة من خلال ترجماتٍ ألمانيّة. وربّما لم يكن إمرسون يعرف اللّغات الأصليّةَ، لكنّه برغم ذلك كان يترجمها من لغةٍ ثانية، محوِّلًا رواياتٍ ألمانيّةً لأشعارٍ فارسيّة إلى الإنكليزيّة ومقدِّمًا عددًا من المؤلّفين الفُرس في الإنكليزيّة لأوّل مرّة. ومهما يكن، فقد أخذ باوند التعليقات الإنكليزيّة والتّرجمات الحَرْفيّة لفنيلوزا وجعلَها من جديد في الإنكليزيّة أشعارًا تصويريّة Imagist Poems؛ وقد خدمت هدفًا في خطّة باوند الجماليّة، وهذا الهدفُ وقفَ فوقَ مسائل الدّقّة في الترجمة عند باوند. درس باوند، طبعًا، الأدبَ المقارن وفَهِم لغاتٍ أوروبيّةً كثيرة، حيّةً وميتةً؛ كان يتحدّث الإيطاليّةَ ويكتبها بطلاقة، ويستطيع أن يترجم مباشرةً من لغة البروفنسال واللّغة الفرنسيّة؛ بل تعلّم أن يكتب بالأحرف الصّينيّة. ولم يكن باوند يؤمن بإعداد ترجماتٍ موزونة؛ بل اجتهد لإعادة خَلْق إحساسٍ كلّيّ بموسيقا الشّعر في الإنكليزيّة. وعلى النّحو نفسه، لم يتردّد في تغيير المعنى أو في التّرجمة على نحوٍ حُرّ حيث خدم هذا غرضَه(١٢).

وقد عدّ جون درايدن John Dryden (١٦٣١ ـ ١٧٠٠م)، في المقدّمة التي أعدّها لترجمته «رسائلَ Epistles» أوفيد Ovid [الشاعر الرّومانيّ الذي عاش بين ٤٣ قبل الميلاد و١٧ بعد الميلاد] في عام ١٦٨٠م، هذا الأسلوبَ للترجمة محاكاةً imitation:

حيث يتمتّعُ المترجِمُ (إن لم يفقدِ الآنَ ذلك الاسمَ) ليس فقط بحرّيّةِ أن ينحرفَ عن الكلمات والمعنى، بل أن يتخلّى عنهما كليهما عندما يرى مناسبةً،

وينصرفَ عن العملِ الأساسيّ كما يطيبُ له آخِذًا فقط بعضَ الإشارات العامّة من العمل الأصليّ.

وفي مقدور المرء أن يصف ترجمةَ فيتزجرالد لرباعيّات الخيّام بهذه الصّفة تمامًا، برغم أنّ فيتزجرالد قرأ الأصلَ الفارسيَّ وفهِمه. ولم يستحسن درايدن هذا المنهجَ في التّرجمة، برغم أنّه لم يستحسن بالقدر نفسه ما سمّاه «التّرجمة الشارحة metaphrase(•)»، الذي هو نَسْخٌ شديد الالتزام بالأصل كلمةً كلمةً، وهي خِطّةٌ كثيرًا ما تُفضي إلى إنكليزيّة غير اصطلاحيّة. وقد آثر درايدن إعادةَ سَبْك النصّ paraphrase، التي يترجم فيها المترجِمُ المعنى الكلّيّ للأصل جملةً جملةً، من دون أن يلتزم لزامًا بالأصل حرفيًّا.

وقد أشار روبرت لُووِل Robert Lowell، الذي اتّبع ممارسةً شبيهةً بإزرا باوند في إعادة إيجاد أشعارٍ لاتينيّة أو غير لاتينيّة بالإنكليزيّة، إلى أنّ رواياته لأشعارٍ لغاتٍ أجنبيّة هي «مُحاكَياتٌ imitations». وقد أطلق باوند نفسُه أحيانًا على ترجماته لقبَ «تحويلات سِحْريّة transmogrifications». المترجِمون الذين هم شعراءُ كُمّلٌ متمكّنون كثيرًا ما يجدون صعوبةً في كَبْح شخصياتهم الشعريّة عندما يعيدون صناعةَ أشعارِ عقولٍ أخرى في لغاتهم. وسواءٌ أكان الأمرُ راجعًا إلى الشّهرة السّابقة للمترجِم أم إلى كون هذه المحاكَيات أكثرَ قابليّةً للقراءة، تظلّ هذه المحاكياتُ أكثرَ نجاحًا من جهود علماء اللّغة والمحقِّقين من الأدباء (والسّير وليم جونز استثناءٌ مشهورٌ من هذه القاعدة). ولا غَرْوَ في أنّ المحاكَياتِ الناتجةَ هي أشكالٌ هجينةٌ، تتضمّن روحَ الشّاعر الأصليّ وكذلك

• ـ هي ترجمةُ نصّ يغلب أن يكون قديمًا باليونانيّة أو اللاتينيّة، مع إظهار معانيه والتعليق عليها من غير أيّ محاولة للإتيان بترجمةٍ أدبية جميلة [المترجم عن معجم مصطلحات الأدب لمجدي وهبة].

المترجِم. ومثلما يقول درايدن:

«المحاكاةُ... هي الطّريقةُ الأكثر مساعَدةً للمترجم على إظهار نفسه، لكنّها أعظمُ خطإٍ يمكن أن يُرتكب في حقّ ذكرى الموتى وسُمعتهم».

[٥٩٦] وفيما مضى، في المرحلة الكلاسيكيّة، ميّز المؤلّفون اللّاتينيون بين التكييف adaptation، وإعادةِ السّبك paraphrase والتّرجمةِ الشارحة metaphrase بوصفها طرائقَ متباينةً للترجمة. وحتّى وقتٍ متأخّرٍ جدًّا، في أيّة حال، كانت المحاكاةُ أو التكييفُ يفترضان كفايةَ المترجِم في اللّغة الأجنبيّة التي ينقل منها. وفي العقود الكثيرة الأخيرة، في أيّة حال، يبدو أن شعراءَ الشّعر الحرّ الأمريكيّين نبذوا صنفَ المحاكاة ويتعاملون الآنَ مع إعاداتِ إنتاج الأشعار من أشعارٍ كانت أصلًا في لغةٍ أخرى كأنّها كانت «ترجماتٍ» حتّى حيث لا يعرف «المترجِمُ» شيئًا عن اللّغة الأصليّة. وليست هي ترجماتٍ للأصل، ولا ترجماتٍ غير مباشرة لرواياتٍ للأصل بالألمانيّة أو بلغةٍ أوروبيّة أخرى، بل هي «ترجماتٌ» داخلَ لغةٍ واحدةٍ، من الإنكليزيّة إلى الإنكليزيّة، إعاداتُ سَبْكٍ بلهجةٍ شعريّة يمكن فهمُها لمقبوساتٍ حَرفيّة من شعرٍ بلُغةٍ أجنبيّة. والتّبريرُ النّظريّ لعمل هذا، إن احتيج إلى تبرير، مصدرُه عبارةُ باوند المأثورة: «جَدِّدْه». هذه «الترجماتُ» تقوم بالعمل نفسِه، آخِذةً إنكليزيّةً حَرفيّة قديمة وجاعلةً إيّاها جديدة. وبهذه الطّريقة، يستطيعُ المكيِّفُ the adaptor أن يسوِّق تأمّلَه تحت الاسم التّجاريّ لشاعرٍ أجنبيّ ذي سمعة طيّبة.

إنّ تكييفَ أعمال شعراءَ أجانب، وتلقّيَ الإلهام منها، وإيجادَ أعمالٍ مصوغةٍ على غِرارها أو متأثّرةٍ بها إلى حدّ ما، يمثّل يقينًا جزءًا حيويًّا من أيّ تقليد أدبيّ سليم. وقد ينحِتُ الإنسانُ قصيدةً إنكليزيّة من طينة مقبوسٍ نثريّ حَرْفيّ ـ ويستلزم عملُ ذلك على

نحوٍ ناجحٍ مهارةً محدّدة. ومهما يكن، فإنّه من غير المرجَّح أنّ المتحدّث بالإنكليزيّة «العاديّ» يستعمل كلمةَ «ترجمة» في وصف عمليّة إعادةِ صياغة نصّ إنكليزيّ نثريّ في نصّ إنكليزيّ «شعريّ»، في الوقت الذي يكون فيه من يُعيد الصّياغة مفتقرًا إلى معرفة اللّغة الأجنبيّة الأصليّة. وحقيقةُ أنّ أُناسًا مِثْلَ باركس يلجؤون إلى عالمِ لُغةٍ مثل مُوين ليساعدَهم تعكس فهمًا أو قلقًا من أنّ عملَ التّرجمة معتمِدٌ على امتلاك خبرةٍ مباشرةٍ بالشّعر في العمل الأصليّ. إنّ التّرجمةَ الجيّدة تعتمد على سلسلة معايير وموازين، على توازنٍ بين الانقباض والانبساط في لُغة المصدر ولُغة الهدف. والكاتبُ الذي لا يعرف لغةَ النصّ الأصليّ يعملُ من دون قيودِ الحساسيّة للّغة الأصليّة، ظلالِ الفروق فيما تقولُه وكيف تقولُه، الوقفات، الصّياغةِ، الجَهْوريّة. ولسوء الحظّ عمَدَ كثيرٌ ممّن يزعمون أنّهم «مترجمون» مؤتَمنون لآثار الرّوميّ إلى إفراغ كلمة التّرجمة من أيّ مضمون.

قدّم وليم ستانلي مِرْوِن William Stanley Merwin (١٩٢٧ ـ)، وهو شاعرٌ أمريكيّ متمكّن، خمسَ غزليّاتٍ للرّوميّ مشترِكًا مع الباحث المحقّق طلعت هلمان في كتابٍ عنوانُه «نافذة شرقيّة: التّرجمات الآسيويّة

East Window: the Asian Translations (Port Townsend, WA: Copper Canyon Press, 1998, pp. 40-50).

وقد اشترك مِرْوِن من قبْلُ مع شعراء آخرين كثيرين في مشروعٍ لترجمة غزليّاتِ الشّاعر الأورديّ غالب، موضِحًا أنّه عَمِلَ رواياتٍ متعدّدةً لكلّ قصيدة واستمرّ في تنقيحها. وفكرةُ التّرجماتِ المشتركة بين عالمٍ محقّق وشاعر، أو ترجماتٍ متعدّدة لقصيدة بعينها، تُظهِر القلقَ في شأن ما يؤلّفُ التّرجمةَ تمامًا. فهل هو فهمُ منتَجٍ جماليّ aesthetic artifact في لغةٍ وثقافةٍ وتحويلُ روحِه وجوهره لمُنتَجٍ جماليّ في لغةٍ وثقافة أخرى؟ أو يمكن أن

يكون [٥٩٧] فهمَ إيضاحٍ وشرحٍ لمنتَجٍ جماليّ من لُغةٍ وثقافةٍ أخرى وتحويلُ ذلك إلى منتَجٍ جماليّ في لُغتك أنتَ؟

جسكا كسلر:

فاز الكاتبُ والناقدُ والأستاذُ الممتاز المتقاعد للّغة الإنكليزيّة والأدب الحديث في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلس UCLA، المولودُ في مدينة نيويورك، جَسْكا فردريك كِسلر Jascha Frederick Kessler (١٩٢٩ ـ) بجوائز ومِنَح جامعيّة كثيرة وعمِلَ ناقدًا أدبيًّا في المجلّات والصّحف في إذاعة لوس أنجلس. وإضافةً إلى ثلاثة دواوين شعريّة له وكثيرٍ من الأعمال الرّوائيّة، حرّر كِسْلِر أيضًا كتابَ «**أشعار أمريكيّة: مجموعةٌ معاصرة**

American Poems: A Contemporary Collection (1964)

وعَمِلَ في نطاقٍ واسعٍ من مشروعات الترجمة المشتركة، في معظم الحالات من أعمالِ شعراء من أوروبّة الشّرقيّة، لكنّه أدخلَ فيها الشاعرَ الحداثيّ الفارسيّ فُروغ فرّخزاد، الذي ترجم أشعارَه بالاشتراك مع زميله أمين بناني الأستاذ في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلس بعنوان: «**عروس السَّنْط أو الأقاقيا**

Bride of Acacias (Delmar, NY: Caravan, 1983).

وقبْلَ أن ينصرف كِسْلر إلى الشّعر الفارسيّ الحديث، كان محاضِرًا في وزارة الخارجيّة الأمريكيّة في الشؤون الإيرانيّة في عام ١٩٧٤م، حيث تعرّف الرّوميّ. ولهذا السبب، يمتلك بعضَ الفهم لإيران وثقافتها، لكنّه برغم ذلك التفت إلى بناني، وهو أستاذٌ للأدب الفارسيّ، عندما أراد البدءَ بترجمة أجزاءٍ من مثنويّ الرّوميّ في عام ١٩٧٦م تقريبًا.

وقد أفرغ كِسْلر وبناني الشّعرَ الحُرّ لفَرُّخزاد في قالبِ شعرٍ إنكليزيّ حرّ، لكنهما

حافظا على خاصّيات الشّعر التقليديّة للأصل في رواياتها الإنكليزيّة لشعر الرّوميّ. ويؤمن كِسْلِر بالتمييز بين الترجمة والتكييف adaptation كما يوضح في مقالٍ بعنوان: « ترجمة الشّعر الغريب Translating Exotic Poetry: A Gordian Knot» ظهر في كتاب «الترجمة في الشّرق والغرب

Translation East and West: A Cross-Cultural Approach

الذي حرّره سي. مور و ل. لوور C.Moore and L. Lower

(Honolulu: College of Languages, Linguistics and Literature, University of Hawaii, 1992).

ويعبّر كِسْلِر عن ضيقه بالتكييفات، التي يصفها بأنّها «أزهارٌ من الشّمع»، وفي أحسن الأحوال نوعٌ من التّفاهة عند الشاعِر المترجِم، عملٌ غير مسؤول وتافهٌ (١٨١). ولا يعني هذا، في أيّة حال، أنّ المترجين جميعًا يحتاجون لزامًا إلى امتلاك فهمٍ للُغة المصدر كفَهْم أبنائها لها أو حتّى إلى فهمٍ تامّ لها (١٨٠)؛ فقد يتعاون الإنسانُ مع شخصٍ يمتلك فهمًا قويًّا للُغة الأصل والتقليد الأدبيّ. حتّى إنّ هذا ربّما يساعدُ المترجين على الوفاء بمطالب المسؤولية الثنائيّة المتمثّلة في التزامِ الأمانة إزاء الأصل وفي الوقت نفسه تقديمِ إسهامٍ معقولٍ في التقليد الشعريّ للّغة الهدف (١٨٤).

ويقدِّم كِسْلِر وبناني مثالًا لجهدهما المشترك في كتاب «التّرجمة في الشّرق والغرب» (١٨٣ ـ ٤)، وقد زوّدني كِسْلِر أيضًا على نحوٍ خاصّ بنماذجَ إضافيّة. وتُظهِرُ هذه النماذجُ القافيةَ والوزن، متناولةً الأشعارَ بوصفها وحداتٍ وزنيّةً مؤلَّفةً من سلسلة أبياتٍ مكتفٍ كلٌّ منها بذاته تقريبًا، وهو تصميمٌ كثيرًا ما يُستعمَل لترجمة الغَزَليّة. ويعتقد كِسْلر (١٨٤) أنّ الرّوميّ ربّما نظمَ الشّعر مِثْل الشاعر أودن Auden لو أنّه عاش في هذا الزّمان وتحدّث بالإنكليزيّة (كنتُ سأختارُ إمّا لانگستُن هوفز

Langston Hughes أو جوري گراهام Jorie Graham نموذجَيْنِ معاصِرَيْن تقريبًا)، ويتساءل عمّا إذا كان المرءُ قادرًا على أن يفهم على نحوٍ دقيقٍ محكَمٍ الشّاعرَ الذي يفصله عنه حدٌّ ثقافيّ غائرٌ وفجوةٌ زمانيّة تصلُ إلى ٩٠٠ عامٍ (كذا؛ [٥٩٨] الفجوةُ بيننا وبين النّتاجِ الشّعريّ للرّوميّ الذي يعود إلى أربعينيّات القرن الثالث عشر الميلاديّ هي، طبعًا، ما يقربُ من ٧٥٠ عامٍ فقط).

جوناثان ستار:

بناءً على تعريفاتِ كتبِ جوناثان ستار Jonathan Star المطبوعةِ على أغلفة جِلْدها الورقيّة، تخرّج الرّجلُ في جامعة هارفارد، حيث درسَ «الدّين والعِمارة في الشّرق». وقد نشر ترجماتٍ لـ «تاو تي چنگ Tao te Ching» وكتاباتٍ أصيلةً ذاتَ طابعٍ روحيّ. ودرس أيضًا على أساتذةٍ مختلفين زنّيينَ ويوگيّين Zen and Yogi masters. وعلى غرار كِسْلِر وبنانيّ أو باركس ومُوين، ألّف ستار في البدء فريقًا مع متحدّثٍ إيرانيّ لغتُه الأمُّ هي الفارسيّة، شَهْرام شيفا، في كتابه الأوّل عن الرّوميّ «روضةٌ وراء الفردوس: الشّعرُ الصوفيّ للرّوميّ

A Garden Beyond Paradise: The Mystical Poetry of Rumi (New York: Bantam, 1992).

وبعد ذلك، في أيّة حال، مضى كلٌّ من ستار وشيفا في طريقه الخاصّ، لكنّه من خلال الجهد المنفرد اللّاحق لكلّ منهما يتبيّن أنّ إسهام ستار يكمن في الصّياغة الإنكليزيّة وإسهامَ شيفا يكمن في المعاني الحَرْفيّة. وفي شأن مجموعته «الرّوميّ: في حِضْن المعشوق

Rumi: In the Arms of the Beloved (New York: Tarcher/ Putnam, 1997),

يعطي ستار نفسَه شَرَفَ المترجِم، برغم أنّه يعترف بأنّ الرُّباعيّات كلّها معتمدةٌ على «ترجماتٍ حَرْفيّة» أعدّها شيفا، وأنّ القصائد الأكثر طولًا مأخوذةٌ كلّها من الرّوايات

الإنكليزيّة لآربري أو نيكلسون أو شيمل أو چتّك أو إيرجن أو باركس. وبرغم أنّ ستار يشير ضمنًا إلى أنّه استعمل طبعةَ فروزانفر لديوان شمس بذكرها في قائمة مصادره، لا يستشهد إلّا بالجزء الثامن من ذلك الكتاب (الذي يحتوي على الرّباعيّات، لكنّه لا يحتوي على أيّ من الغزليّات الأخرى التي «ترجَمَها» ستار). ويعيد ستار الأخطاءَ التي وقع فيها شيفا، مضيفًا أيضًا أخطاءً تفسيريّة كثيرةً خاصّة به. والواضحُ أنّ ستار لا يعرف الفارسيّة؛ وقد أعدّ «ترجمَتَه» ليحوِّل متونًا إنكليزيّة من صورة إلى أخرى.

يقصد ستار إلى أن يعطينا المصدرَ لكلّ واحدةٍ من الغزليّات التي ترجمها إلى الإنكليزيّة، لكنّه لسُوء الحظّ، إمّا بسبب الغفلة وإمّا بسبب أنّه يترجم من مصدرٍ غير مباشر، يخلط في ترقيم الطّبعتين المختلفتين لرُباعيّات الرّوميّ اللّتين استعملهما شيفا، الأمرُ الذي نتجَ عنه أنّ ترقيمه للرُّباعيّات (الصّفحتين ٢٠٦ ـ ٧) غيرُ صحيح على نحوٍ متكرِّر. ويُدخِلُ خطأً رُباعيّةً للخيّام (١٦٩)، يعطيها على نحوٍ لا يمكن تفسيره الرّقمَ ٧ ضمن رُباعيّات الرّوميّ! وحتّى على افتراض أنّ هذه الرّباعيّة كانت للرّوميّ في المقام الأوّل، ستأتي برقم ١٣٩٣ في ترقيم فروزانفر، بسبب بنية قافيتها، وليس برقم ٧. ولعلّ حواشي شيفا ضلّلته أو أنّ ستار أخطأ في تفسيرها (إذ يشير شيفا في «روضةٌ وراءَ الفردوس» إلى أنّه أدخلَ بعضَ الرّباعيّات التي تُنسَب تقليديًّا إلى الرّوميّ، لكنّها لا تظهر في نصّ فروزانفر). ومهما يكن، فإنّ هذا النّظْمَ الخاصّ على خلافٍ تامّ مع نظرة الرّوميّ إلى العالَم، ويفاجَأ المرءُ بقوة عندما يجده يتسلّل إلى هذا الكتاب. كما أنّ ستار يفسّر تفسيرًا مغلوطًا بعضَ الرُّباعيّات التي يترجمها (٤٦،

٩٢)، ويتلاعب على نحوٍ أكثر حرّيةً بأخريات (من ذلك مثلًا ١٠٥، ١٠٦، ١٥٧).

وبغضّ النّظر عن كلّ الاعتراضات التافهة، لاشكّ في أنّ ترجمات ستار الثّانية تنسابُ بسهولةٍ ووضوحٍ ولا تخلو من جاذبيّتها الخاصّة. أمّا الكتابُ الذي أنتجه ستار وشيفا معًا، «روضةٌ وراءَ الفردوس»، فيحتوي على ١٦٠ رُباعيّة و٣١ «غزليّة». [٥٩٩] ومعظمُ التّرجماتِ في هذا الكتاب أُعِدّت بالاشتراك، برغم أنّ ستار كان سابقًا يترجِمُ «غزليّاتٍ» قليلةً بجُهده هو على أساس ترجمات نيكلسون وآربري. أمّا شيفا، فيقرأ الغزليّاتِ في الأصل ويقدِّم المعنى الأساسيّ لما قاله الرّوميّ. وتميل الترجماتُ إلى أن تكون بتصرّفٍ أكبر، تحذف وتضيف حيث يكون الأمرُ مناسبًا. أمّا في شأن الأسلوب، فقد اجتهد لإيجاد إنكليزيّة «مصقولةٍ، ذاتِ إيقاعٍ» منحوتةٍ في صورةٍ تعطي «بعضَ الإحساس بالحضّ المتكرّر المستمرّ المميّز لغزليّات الرّوميّ الفارسيّة». وهذا الهدفُ المتمثِّلُ في إنتاج غزليّاتٍ «تبدو مِثْلَ غزليّات الرّوميّ، وتعطي إحساسًا شبيهًا بالإحساس الذي تتركه غزليّاتُ الرّوميّ» والإمساكُ بروحه يميز جهدَهما عن جُهد باركس برغم أنّ المجموعتين كلتيهما، مجموعة باركس وبلي وموين ومجموعة ستار وشيفا، تشتركان في رؤية الرّوميّ« شاعِرًا ـ وليًّا». ويميز ستار وشيفا عملَهما عن عمل آربري ونيكلسون، من ناحية أخرى، بملاحظة أنّه برغم أنّ التّرجمات العِلْمية كانت «مُتقَنةً ودقيقةً» قدّمت «تنازلًا ضئيلًا من أجل سهولة القراءة» (xxiii-xxv).

ويرسمُ جدولٌ (xxiv) على نحوٍ مفيد مخطّطَ القوافي لرُباعيّات الرّوميّ وغزليّاته، لكنّه لسُوء الحظّ يقلب مكانَ القافية المتكرّرة. وتُكتب الفارسيّة من اليمين إلى اليسار

ولعلّ هذا يفسِّر تغيير المكان ـ فبدلًا من أ أ أ ب أ ج، ينبغي أن يكون أ أ ب أ ج أ. وإضافةً إلى ذلك، البيتُ الأخيرُ من الغزلية ينبغي أن يتطابق مع القافية في بقية الغَزَليّة، وهكذا ينبغي أن يقدِّم مخطّطُ القافية في شأن البيت الأخير « ي أ»، لا «ي ي». وبرغم هذه المشكلات، يقدِّم هذا الكتابُ اختيارًا جديرًا بالقراءة لأشعار الرّوميّ بالإنكليزيّة لا يبسّط لغتَه ولا يخفّف من حِدّتها بالقَدْر الذي يفعله باركس وبلي.

شهرام شيفا:

شهرام شيفا المولودُ في إيران المقيمُ في نيويورك «ينحدر من سلسلةٍ طويلة من الشّعراء الفُرس» وقد عَمِلَ مصمِّمًا للأزياء ورسّامًا ومصوِّرًا فوتوغرافيًّا. وكتابه الذي يحمل العنوان «تمزيق الحجاب: ترجمات حَرْفيّة وشعرية لأشعار الرّوميّ

Rending the Veil: Literal and Poetic Translations of Rumi (Prescott, AZ: Hohm Press, 1995)

يقدِّم اختيارًا من رباعيّات الرّوميّ في صورةٍ مصمَّمة لكي يعمل في الوقت نفسه «دليلَ قراءة» وترجمةً (xvi). وقد اختار شيفا ٢٥٢ رباعيّة من رُباعيّات الرّوميّ، مركِّزًا على تلك التي تنطوي على صُوَر مجازية فذّة (xxiii). وينتقي الرُّباعيّات من طبعتين مختلفتين ـ طبعة جامعة طهران وطبعة أمير كبير ـ لنشرة فروزانفر المحقّقة لـ «ديوان شمس». ويقدِّم كتابُ «تمزيق الحجاب» مَتْنَ كلّ رُباعيّة بخطّ فارسيّ كبير، متبوعًا بنَقْلٍ حرْفيّ للرّباعيّة إلى الأحرف الإنكليزيّة، على نحوٍ يستطيع فيه غيرُ القادر على قراءة الفارسيّة أن يسمع أصواتَ الأصل الفارسيّ. يعقبُ ذلك ترجمةٌ حرفيّة للأصل الفارسيّ وبعد ذلك ترجمةٌ «شبهُ شِعْريّة» باللّغة الإنكليزيّة الدّارجة (xxiii). وهذا إجراءٌ مفيدٌ جدًّا

لطُلّاب الفارسيّة وآملُ أنّه سيشجّعُ عُشّاقَ الرّوميّ على اكتساب الفارسيّة.

ومهما يكن، فإنّ التّرجمات الحَرْفيّة في هذا الكتاب تُظهرُ، لسُوء الحظّ، كثيرًا من الأخطاءِ في الفهم، التي يُنتج بعضُها أغلاطًا مضحكة مربكة. ومن ذلك مثلًا أنّه في رُباعيّةٍ (٨٥) يقرأ شيفا تعبيرًا هكذا «دوكُون» (بمعنى قَفَيْنِ أو مؤخّرَتَيْن أو عَجُزَين)، بدلًا من العبارة الصحيحة «دو كَون» (أي «كونَيْنِ»، بمعنى الدّنيا والآخرة، أو الكون المادّيّ والكون الرّوحيّ). وابتغاء أن يتفادى شيفا البذاءةَ يترجِمُ [٦٠٠] كما لو أنّ النصّ يُثبت تعبير «دو كوه» (أي جَبَلَيْنِ)! وفي مكان آخر، يقرأ خطأً كلمةَ «پارسايى» على أنها «پارسى اى» ويترجمها بـ«Persian blood» بمعنى فارسيّ الدّم (٥٨)، في حين أنّها تعني فعليًّا «تبتُّل Celibacy» أو «قَمْع الشهوة الجنسيّة continence»، ويترجِم تعبيرَ «مى گو» الفارسيّ بـ« مگو» بمعنى«لا تتحدّث» (٢٤). وثمّة أغلاطٌ أصغر كثيرة، خاصّةً في نَقْل الألفاظ الفارسيّة إلى أحرف إنكليزيّة transliteration، برغم أنّ هذه لا تؤثّر إلّا في النّطق، أمّا المعنى فلا تؤثّر فيه. وهذا لابدَّ من قوله، لأنّ شيفا يومئ إلى أنّ رواياته تمتلك تبصّرًا أعلى في الأشعار، بفضل اطّلاعه المباشر على الفارسيّة (xxii).

ويحافظ شيفا على موقعٍ على الشّابكة (الإنترنت) مفيدٍ جدًّا مخصَّصٍ للرّوميّ (WWW.rumi.net) حيث يمكن المرءَ أن يرى نماذجَ من ترجماته ورُباعيّات الرّوميّ. ويقدِّم حفلاتٍ موسيقيّة للرّوميّ وورشات عملٍ عنه في بثّ حيّ، ويمكن مشاهدةُ نماذجَ منها في التلفاز الكَبْليّ في مدينة نيويورك. ويدير أيضًا رحلاتٍ لتسعة أيّام إلى قُونِية بكُلفة قدرها ٢٧٠٠ دولار ذهابًا وإيابًا من نيويورك ويعلّم الناسَ في دقائق كيف يؤدّون دورانَ الدّراويش على نحو مُريح بـ «خِطّة الرُّباعيّة»، التي طوّرها بالتشاور مع شيخٍ

فارسيّ دوّار اسمُه جواد. كتابُ شيفا المسمّى «اصمتْ لا تقلْ أيّ شيءٍ لله:

Hush Don't Say Anything to God: Passionate Poems of Rumi

كان مقرّرًا له أن يصدر في خريف عام ١٩٩٩م عن دار جين Jain.

جيمس كُوان:

يعيش جيمس ج. كُوان James G. Cowan (١٩٤٢ ـ)، وهو نوعٌ من المستكشف الحديث، مدرّسًا للفنّ بين مواطني قبيلة كوكاتجا Kukatja في صحراء تانامي Tanami Desert في شمال غربيّ أوسترالية. وقد ألّف عددًا من الكتب عن القَبليّة والدّين البدائيّ، مثل مذكّراته وكتاب رحلاته «رُؤيا رجلَيْنِ Two Men Dreaming» (١٩٩٥م)، وكتابٍ في الرّواية التاريخيّة، هو «رؤيا رسّام خرائط

A Mapmaker's Dream: The Meditations of Fra Mauro (1996).

اهتمامُ كُوان بالرّوحانيّة غير الغربيّة اضطرّه إلى استكشاف قُونِية (بين أماكن أُخَر)، حيث زار المواقعَ المرتبطة بجلال الدّين الرّوميّ وجمعَ معلوماتٍ قليلةً. والحقيقةُ أنّ كُوان يُظهر اطّلاعًا على شمس الدّين التّبْريزيّ، مُعيدًا صياغةَ قصّةٍ من كتابه «المقالات»، أكثرَ من معظم المؤلّفين الآخرين الذين عرضوا للموضوع، ويضعُ مخطّطًا في بعض التفاصيل الانطباعيّة المثيرة لحياة الرّوميّ. وكثيرٌ من هذه المادّة لابدّ أنّه جمعه من مؤلّفات شيمل وتوركمن Türkmen وأوندر وكتبٍ أخرى عن الرّوميّ موجودة بالإنكليزيّة في تركية.

ولسوء الحظّ، يفتقر كُوان إلى الخَلْفيّة السّياقيّة الكاملة التي تمكّنه من تقييم مصادره، ولهذا السّبب تقدّم المقدّمةُ الطويلةُ لكتابه «ديوان شمس تَبْريز للرّوميّ: تفسير جديد

Rumi's Divan of Shems of Tabriz: A New Interpretation (Element Books, 1997)

مزيجًا من الحقيقة والخيال، فضلًا عن تفسيراته التي برغم كونها نابضةً بالحيويّة تقدّم صورةً وَهْميّةً ومحرّفةً أحيانًا لفلسفة الإسلام، ولخَلْفيّة شمس، إلخ[١٣]. ويُظهِرُ كُوان أخطاءَ معلّمٍ ذاتيّ، كالخَلْط بين طرائقَ مختلفةٍ لكتابة لغةٍ بحروف لُغةٍ أخرى (ممثّلةٍ في الأعمّ الأغلب النّطقَ التّركيّ، لكن أحيانًا العربيّ والفارسيّ، وقد أخذ صُوَر النّطق هذه من المصادر المختلفة التي اقتبس منها) وكأنّ هذه اللغاتِ المختلفة لغةٌ واحدةٌ (ومن ذلك مثلًا بهاءُ الدّين Bahauddin، وحجّةُ الإسلام Hujjat-ul-Islam، وعلاءُ الدّين Alaodin، وشِمْسِ تَبْريز Shems-i-Tabriz، وابو بَكِر Ebubekir، ومثنويّ Mathnawi، وپرينْدَه parindah، ومِدْرِسِه medrese، وصُحبت Sohbet) محتفظًا بعلامة نَبْر واحدة فقط لِمولانا جلال الدّين الرّوميّ، على هذه الصّورة Mevlana Jaláluddin Rumi.

ويمثّل هذا الكتابُ [٦٠١] روايةً منقّحةً لكتاب آخر أعدّه كُوان عن الرّوميّ، عُنّن في طبعةٍ أسبقَ عهدًا بـ «حيثُ يلتقي بحرانِ: اختيارٌ من الغزليّات من «ديوان شمس تَبْريز

Where Two Oceans Meet: Selection of Odes from the "Divan of Shems of Tabriz" (Shaftesbury, UK and Rockport, MA: Element 1992).

وبرغم أنّ كُوان يُدخل بعض الحواشي وقائمةً للمصادر (وهذه الأخيرةُ تشتمل على مؤلّفاتٍ لنيتشه وڤان گوگ Van Gogh ومارسيليو فيچينو Marcelo Ficino وكازانتزاكس Kazantzakis وآرثور ميلر ورامبو وديتريش فيشر ـ ديسكاو Dietrich Fischer-Dieskau)، يُعتّم على مصادره في المتْن ويُدخلها في نسيج تأكيداته المسلَّم بها، موجِدًا إيهامًا بالخبرة. ومع هذا التحذير للقارئ، يمكن مقالةَ كُوان التقديميّة هذه أن تُثبت أنّها مُسلّيةٌ وحاثّةٌ على القراءة.

أمّا تعبيرُ «التفسير الجديد» في العنوان فيشير إلى حقيقة أنّ كُوان قد أخذ مجموعةً

نيكلسون لعام ١٨٩٨م المؤلّفةَ من خمسين غزليّةً من ديوان شمس وأعاد سَبْكها في «قوالبَ شعريّة حديثة» مستبدِلًا التعبيرَ الشّعريَّ الفيكتوريّ ومعدِّلًا قَصْدَ نيكلسون إلى إعداد «ترجمةٍ حَرْفيّة على حساب براعةِ النصّ اللّفظيّة الفِطريّة وجماله» (٤١). ويزعمُ كُوان أنّه قد أعاد قِسمْة الغزليّات «على أبياتها الأصليّة، أو مصاريعها» بقَصْدٍ واعٍ إلى جَعْل خطّ التفكير في الغزليّات «أقلّ توزّعًا». ولا شكّ في أنّ نيكلسون قد ترجم قبْلُ الغزليّاتِ بيتًا بيتًا، ومن هنا تشيرُ ملاحظاتُ كُوان على نحوٍ واضحٍ إلى التصميم على توزيع الغزليّات على الصفحة في صورة مصاريع مستقلّة، وهي ممارسةٌ تزيد على الحقيقة التفكّكَ الذي يلاحظُه بين الأبيات المختلفة. ويرى حِسُّه الجماليّ انفعالاتِ أيّةِ غزليّةٍ آتيةً من الإيقاع، أمّا الإدراكُ العقليّ فآتٍ من الكلمات. ولهذا السّبب حاولَ أن «يضغط استطراديّةَ الرّوميّ» لكي تتلاءم الكلمةُ والإيقاعُ على نحوٍ تامّ. وعليّ أن أعترفَ، في أيّة حال، بعجزي عن اكتشاف أيّ نمطٍ في الأوزان الشعريّة عند كُوان.

تجميلُ الرّوميّ:

أمضى روبرت فان دي وِير Robert Van de Weyer (١٩٥٠ ـ) أواخرَ ثمانينيّات القرن العشرين وأوائلَ تسعينيّاته يُعِدّ طبعةً إثر طبعةٍ للشعر الإلهاميّ، ومن ذلك كتبٌ عن جون دون John Donne، وبليك Blake، ومجموعةُ أشعار وأناشيد للعائلات في عيد الميلاد، وكتابٌ في الدّعاء. ويُعِدّ الآن (أو يُحرّر) سلسلةً تُدعى «فلاسفة الرّوح»، تقف في السُّوق بين الأدب الكلاسيكيّ وروحانيّة العصر الجديد. هذه السّلسلة النّحيلةُ (يتألف كلُّ كتابٍ ممّا يقرب من تسعين صفحةً) «تُعرّف القارئَ الحديث بحِكْمة الفلاسفة الكِبار في صورةٍ مفهومةٍ بسهولةٍ»، قاصدةً إلى أن تُعلِّم في أثناء الإلهام. وقد

اشتملت الكتبُ الأولى على مفكّرين وصوفيّة من قبيل سبينوزا وباسكال وچوانگ تزو Chuang Tzu، وكيركگارد وإكهارت وهيلدگارد فون بنگن Hildegard von Bingen، إلخ، ولدينا الآنَ، بغلافٍ ملوّن متألّق، كتابٌ عنوانه «الرّوميُّ بإيجازٍ تامّ

Rumi in a Nutshell (London, Auckland and Sydney: Hodder and Stoughton, 1998).

أمّا التعريفُ بالكتابِ على غلافه الخَلْفيّ، الذي يشير إلى أنّ الرّوميّ «عاش في إيران وأفغانستان في القرن الثالث عشر الميلاديّ»، فيلفّق في مسائلَ دقيقة جدًّا ـ لم تكن أفغانستان موجودةً، ومهما يكن فإنّ المدنَ التي عاش فيها الرّوميّ صغيرًا هي واقعيًّا في طاجكستان وآسية الوسطى حاليًّا، برغم أنّه عاش معظمَ حياته في تُركية. وبرغم ذلك، يقدّم المدخَلُ إلى حياة الرّوميّ والتعليقاتُ العامّة التي تدور حول التصوّف والقرآن نقاطًا دقيقةً وغنيّةً بالفِكْر تستحقّ التأمّل. المتْنُ نفسه يتألّف من مقاطع نثريّة [٦٠٢] من المثنويّ، يؤلّفُ مجموعُها التعاليمَ الرّوحيّة للرّوميّ؛ وليس ثمّة إلّا جزْء قصير لـ «الحكايات» في نهاية الكتاب يقدِّم القِصَص المطوَّلة التي تجعل قراءةَ المثنويّ ممتعةً جدًّا. ويعتمدُ فان دي وِير على ترجمات نيكلسون وآربري وچتّك في هذه الاختيارات.

وظّف كريش كهُسْلا Krish Khosla، المتخصّصُ في الاقتصاد من جامعة كيمبرج، ثروتَه العاطفيّة في خدمة الرّوميّ، الذي درسَه في الهند على امتداد الثلاثين عامًا الماضية. ولا يبدو أنّ كهُسْلا تعلّم الفارسيّةَ في أثناء تلك الدّراسة، لأنّ كتابَه «الرّوميّ يتحدّث من خلال الحكايات الصوفيّة

Rumi Speaks Through Sufi Tales (Chicago: Kazi, 1996)

أُعِدّ في الظّاهر على أساس ترجمة نيكلسون الكاملة للمثنويّ. ولا شكّ في أنّ نثْر

نيكلسون علميٌّ أو أكاديميٌّ بقَصْد؛ أمّا نثر كهُسْلا فواضِحٌ، ولكن بطابعٍ قديمٍ نسبيًّا. نشَرَ كهُسْلا أيضًا كتاب «تصوّف الرّوميّ Rumi Sufism» (Kazi, 1996).

ديپك چوپرا:

وفقًا لصفحة الشّابكة الرّسميّة official web page التي أعدّها له ناشرهُ (WWW.randomhouse.com/Chopra) يَظهرُ ديپك چوپرا Deepak Chopra «متحدّثًا خلّابًا بارزًا معترَفًا به على مستوى العالم»، يدير المعهدَ المسمّى Sharp Institute المتخصّص في «الجهد البشريّ ومعالجة العقل والجسد Sharp Institute for Human Potential and Mind/ Body Medicine» في سان دييغو ويعملُ مديرًا تعليميًّا لمركز چوپرا للسّعادة Chopra Center for Well Being (أُسِّس في عام ١٩٩٦م) في لا جولّا La. Jolla، في كاليفورنيا. ونجدُ چوپرا، وهو مؤلّفٌ للكتاب الأكثر مبيعًا في العام الذي يحمل العنوان

Ageless Body, Timeless Mind (New York: Harmony Books, 1993),

يسمّي نفسَه مُرشِدًا صحّيًّا روحيًّا يجمع بين الطّبّ الغربيّ وتقانات اليوغا الأيورفيديّة (طبّ الهند القديم)، الأمرُ الذي بسببه ظهرَ مرارًا على التّلفاز العامّ في الولايات المتّحدة.

وانحاز چوپرا حديثًا إلى الرّوميّ بنَشر كتاب «قصائد حُبّ للرّوميّ

Love Poems of Rumi (Harmony, 1998).

وقد جاءته فكرةُ هذا الكتابِ ذي السّتّين صفحة، الذي يعزو إلى چوپرا صفةَ المحرّر، في شباط من عام ١٩٩٦م، عندما كان يدرّس مقرّرًا دراسيًّا عنوانُه «إغواء الرّوح Seduction of Spirit». وفي ذلك الوقت التقى شخصًا اسمُه فريدون كيا، أطلعَ چوپرا

على «أنشودة حبّ» للرّوميّ كان كيا قد ترجمها إلى الإنكليزيّة. في تلك الأمسيّة أدّت امرأةٌ ممّن يدرسون المقرّر «رقْصَ دراويش وَجْديًّا» عندما كان چوپرا يتلو هذه القصيدةَ بالإنكليزيّة وكانت الموسيقا تُعزَف وفقًا لحركاتها. والظّاهرُ أنّ چوپرا عندما استبدّ به الانفعالُ قال: «النُعِدّ ترجمةً جديدةً لغزليّات الرّوميّ». ويشير كيا، الذي يوصَف في الكتاب بأنّه «محقّقٌ فارسيّ»، في فقرة تقديم الشّكر إلى أنّه كان لبعض الوقت منشغلًا جدًّا بغزليّات الرّوميّ وبـ«مهمّة نَقْل رسالتها الرّوحيّة» إلى چوپرا.

ولسوء الحظّ، حدَثَ أحدُ أمرين: إمّا أنّ فريدون أخفق في النّقل، وإمّا أنّ ديپك أخفق في الاعتناء بتلك الرّسالة. وبرغم أنّ غزليّةً واحدةً على الأقلّ (« مُتْ! مُت!» ٣٧ ـ ٨) تلتزم على نحو واضحٍ بنصّ غزليّة للرّوميّ، ليست هذه «التّرجماتُ الجديدةُ» عمومًا ترجماتٍ «مباشِرةً» للنصّ، بل تكييفاتٌ، أو «حالاتٌ نفسيّة أُمسِك بها في صورة تراكيبَ محدّدة منبعثة من الأصل الفارسيّ». ولأنّها كذلك، هي أكثرُ ارتباكًا بمُرشديّة العصر الجديد عند چوپرا Chopra’s New Age garrulity منها بالتصوّف الإسلاميّ عند الرّوميّ الذي أضرم نارَه في كيانه شمسُ التّبْريزيّ.

والظّاهرُ أنّ چوپرا لم يُمض وقتًا طويلًا في تعرّف حياة الرّوميّ؛ وليست القضيّةُ أنّ الكتابَ أخفق في تعريف القارئ باسم شمسٍ فقط، بل يعكس [٦٠٣] ارتباطًا في شأن القرن الذي عاش فيه الرّوميّ. وفي نهاية المقدّمة نقرأ أنّ تعاليم الرّوميّ «تحيا بعد مضيّ ألف سنةٍ على الزمان الذي مشى فيه على هذه الأرض»، برغم أنّ الرّوميَّ المسكين لم يمضِ على ذهابه في الأرض إلّا ٧٢٥ عامٍ. وإضافةً إلى ترجمات «الحالة النفسيّة» عند كِيا، يُدخِل چوپرا نصَّ أربع قصائد من مجموعة «أغنية الطّائر Bird Song» لكُلِمان باركس، الذي أسهمَ، في

إيماءةٍ إلى إعجابٍ متبادل، بإعداد تقريظٍ للكتاب طُبع على غلافه الورقيّ.

وإنّ تأثير چوپرا، الذي وصفَه رُوبن گيفهان Robin Givhan في مقالةٍ حديثةٍ في صحيفة الواشنطن پوست (٦ نيسان، ١٩٩٨م، D1) بأنّه «طبيبٌ زِنّي Zen doctor شديدُ الإهاجة لثقافةٍ شعبيّة»، نقلَ الرّوميَّ إلى العالَم الفتّان للأزياء الفاخِرة. فإنّ مصمّمة الأزياء دونا كاران Donna Karan، التي تصفُ نفسَها بأنّها عاشقةٌ للنّور، قدّمت أزياءَها الخريفيّةَ الجديدةَ التي لم تستلهمها إلّا من أشعار الحبّ عند الرّوميّ. كانت عارضاتُ أزيائها يمشين الهوينى على ممرّ العَرْض بصُحبة تسجيل صوتيّ لقراءاتٍ من روايات ديپك لغزليّات الرّوميّ يؤدّيها صوفيّةٌ بُصراء وخُبراءُ في الأدب مثل مادونا وديمي مور Demi Moor. ومهما يكن، فإنّ ذلك التسجيلَ الصّوتيّ ممتعٌ جدًّا عند سماعه؛ وكلُّ مهتمٍّ بروايات چوپرا لأشعار الرّوميّ يُنصَح بأن يوظِّف نقوده في شراء نسخةِ قرصٍ مدمج CD يحتوي على «هدية عِشْق A Gift of Love» (انظر «تلاوة أشعار الرّوميّ» في الفصل ١٥).

قصدًا إلى المصداقيّة:

أندريو هارفي Andrew Harvey (١٩٥٢ ـ)، الذي هو روحانيٌّ حديثٌ ومؤلِّفٌ لكُتبٍ كثيرة في تقاليد صوفيّة مختلفة في العالَم، مريدٌ للأمّ مِيرا Mother Meera (١٩٦٠ ـ)، التي يصفها بأنّها «تجسيدٌ للأمّ الإلهيّة على الأرض»، والتي يتجاوز عملُها التقاليدَ الدّينيّة أو الصوفيّة مع محبّةٍ مطلقة لتغيير الإنسانيّة ومساعدتها على أن تكتشف من جديد جذورَها الرّوحيّة وتحقيقِ الانسجام والتناغم.(١٤) شبّ هارفي، الذي يعيش الآن في باريس، في الهند وأُدخِل في الطّريق الرّوحيّ بإرشادِ راهبٍ من التّيبت، كما

وُصِف في كتابه «رحلةٌ في لاداخ A Journey in Ladakh» (١٩٨٣م). وقد أصدر عددًا من الكتب الشعريّة والإلهاميّة وعزّز تناولًا صوفيًّا للدّين في عدد من الأعمال الأخرى، مثل اختياره لـ «**الصوفيّة الأصفياء: رحلةُ الرّوح إلى عالَم الحقيقة** The Essential Mystics: The Soul's Journey into Truth» (نيويورك: هارپر، ١٩٩٦م) و «**ابن الإنسان: الطريق الصوفيّ إلى المسيح**

Son of Man: The Mystical Path to Christ (New York: Tarcher, 1998).

وإضافةً إلى كتاب «**الأنثى الإلهيّة** the Divine Feminine» (١٩٩٦م)، اهتمّ هارفي بروحانيّة الابتهاج بالجنس المماثِل، مثلما ظهر في كتابه «**صوفيّة الابتهاج بالجنس المماثل الأصفياء** The Essential Gay Mystics» (هارپر، ١٩٩٧م). والغريبُ أنّ هارفي، برغم أنّه على نحو مضلِّلٍ يَعُدّ حافظًا وسَعْديًّا الشّيرازيّين وفخرَ الدّين العراقيّ وشعراءَ فُرسًا آخرين ممّن يبتهجون بالجنس المماثل أو ثنائيي الجنس bisexual، لا يُخضعُ الرّوميَّ للمعاملة نفسها.

وبعد أن جاءت الأمُّ مِيرا إلى هارفي متحدّثةً بكلماتٍ من الحِكْمة، آل اهتمامُه بالأشكال الصوفيّة إلى التركيز على الرّوميّ؛ ويُهدي كتابَه «**طريق العشق: تمجيدٌ للرّوميّ**

Way of Passion: A Celebration of Rumi (Berkeley: Frog, 1994; reprinted London: Souvenir, 1995)

وحُوّل الكتابُ نفسُه إلى كتابٍ سَمْعيّ في تلك السّنة نفسها، إلى الشّخصَيْنِ غير المرجَّحين نسبيًّا، الأمّ ميرا وشمس الدّين التّبْريزيّ. محاولاتُ هارفي الأولى لفَهْم العالَمَ العُلْويّ عند الرّوميّ أفضت إلى كتاب «**نار العشق: إعادات خَلْق للرّوميّ**

Love's Fire: Re-creations of Rumi (Ithaca, NY: Meeramma Publications, 1988)

وكتاب «لهبٌ متحدّثٌ Speaking Flame»، وهو اختيارٌ من أشعار الرّوميّ كما «أعاد خَلْقها» أندريو هارفي (Meeramma, 1989). ثمّ بعْدَ خمس سنوات، وبعد نَشْره بعضَ أشعار الرّوميّ في مجلّة پارتيسان Partisan Review (٥٧، ١ [١٩٩٠م]: ١١٣)، [٦٠٤] خطرت في ذهنه فكرةُ كتاب «طريق العِشْق» عندما تجلّت «الحقيقةُ العاريةُ المفاجئةُ» في ربيع عام ١٩٩٣م إبّانَ سلسلة محاضراتٍ ألقاها هارفي في معهد كاليفورنيا للدّراسات التكامليّة California Institute of Integral Studies في سان فرانسيسكو. وقبْلَ تقديم هذه المحاضرات، التي تُصُوِّر أنّها «احتفالٌ صوفيّ» ووصَفَها هارفي بأنّها «رقصٌ حولَ الرّوميّ وذلك السِّرّ للعِشْق الذي عاش معه وعبّر تعبيرًا تامًّا» (ix)، ظلّ هارفي يتساءل عن الكيفيّة التي يُقدِّم بها الرّوميَّ لجمهور أمريكيّ حديث. تخيّل أنّ رَجلًا طاعنًا في السّنّ في مسجدٍ طافحٍ بالنُّور أوصاه بأن يكون «متحمّسًا ودقيقًا وثمِلًا ويقظًا تمامًا». ويرى هارفي في الرّوميّ، الذي يشبّهه براما كرشنا، وسْري أوروبندو Sri Aurobindo، وتيار دو شاردن Teilhard de Chardin، والدّالاي لاما، ضمن آخرين، مُرْشِدًا روحيًّا حديثًا خارجًا من مستنقع حضارتنا المادّيّة الزّائلة. والرّوميُّ، عند هارفي، «طبيبٌ للنفوس» يمكن رسالتَه أن تعيد إلينا حواسَّنا الرّوحيّة وتحمينا من تدمير كوكبنا قبْلَ فوات الأوان (طريقُ العِشْق، ٢).

وقد رعت «جمعيّةُ دراسة الفنون والعلوم القوميّة» كتابًا ثانيًا أعدّه هارفي، هو كتابُ «نورٌ على نور: إلهاماتٌ من الرّوميّ

Light upon Light: Inspirations from Rumi (Berkeley: North Atlantic, 1996),

مع صُوَر أعدّها إريك هَنوت Eryk Hanut . وهذه الجمعيّةُ غيرُ النّفعيّة هيئةٌ تربويّة

تنشُد «تطويرَ منظورٍ تربويّ وثقافيّ عالميّ يربط حقولًا علميّةً واجتماعيّة وفنيّةً مختلفة».
ويُرادُ لكتابِ «نورٌ على نُور» أن يُقرأ بروِيّةٍ وتأمّلٍ، أو يُسْمَعَ على غرار سيمفونيّة (x-xi). القَطْعُ الكبيرُ للكتاب (طولُه تسعُ بُوصاتٍ ونصف، وعرضُه سبعُ بوصات)، أصغرُ من الكتاب المصوَّر الذي يُوضَع على مائدة شرب القهوة عندا استقبال الضيوف، وتصميمُ الصفحة ـ مقاطعُ من صفحةٍ أو أقلّ، مصحوبةً عادةً بصورةٍ مواجهةٍ لها ـ توحي برسالةٍ روحيّة في القرون الوسطى أو دفترِ يوميّات. ويشتمل على غزليّات طويلة من «ديوان شمس» و«المثنويّ»، ومقاطع نثريّة طويلة من «فيه ما فيه» والرُّباعيات، ومقاطع قليلة من رسائل الرّوميّ، لكنّ معظم المقبوسات المختصرة داخَل المتْن تأتي من «الدّيوان» أو«فيه ما فيه» (xi).

وفي شأن مصادر ترجماته لأعمال الرّوميّ، يعتمد هارفي على الرّوايات الفرنسيّة التي أعدّتها إيفا دي فيتراي ـ ميروفتش (نورٌ على نُور، ٢٤٧) وعلى أحاديثَ معها في باريس. وإضافةً إلى ذلك، يستفيد هارفي من رواياتٍ شعبيّة أعدّها بلي وباركس وستار وشيفا، وكذلك من الرّوايات العلميّة الدّقيقة التي أعدّها ونفيلد ونيكلسون وآربري وشيمل وچتّك. ويمكن القولُ باختصار إنّه يستعمل مجموعةً من الترجمات في لغتين مختلفتين على الأقلّ لكي تُساعده على الاقتراب من جوهر الرّوميّ (x). ولا تشتملُ هذه في أيّة حالٍ على الأصول الفارسيّة لأعمال الرّوميّ، وهكذا يشيرُ هارفي بحذر ودقّةٍ إلى أنّ غزليّاته هي إعاداتُ خَلْق recreations أو «أنواعٌ من الخَلْق بطريق الترجمة trans-creations». رواياتُ هارفي نفسِه تُقرأ برغم ذلك على نحوٍ ممتعٍ جدًّا في الجزء الأعظم منها، برغم أنّه يبدو أحيانًا يبسِّط التقدّمَ القصصيّ من

أجْلِ تعليم عقيدةٍ من العقائد. ويتخيّل هارفي رُوميًا أسطوريًّا من الناحية الجوهرية في وظيفة صوفيّ عظيم ومرشدٍ صوفيّ.

تكييفُ هارفي لرُباعيّات الرّوميّ في كتابه «أَلَقُ العِشق: إعاداتُ خَلْق لأشعار الرّوميّ

Love's Glory: Re-creations of Rumi (San Francisco and Berkeley: Balthazar and North Atlantic),

ظهر أيضًا في عام ١٩٩٦م. وفي وقتٍ أقرب إلى زماننا، وسّعَ هارفي مجالَ اهتمامه بالتصوّف ليشمل شعراءَ آخرين وذلك في كتابه «**عِطْرُ الصّحراء: إلهاماتٌ من الحِكْمة الصوفيّة**

Perfume of the Desert: Inspirations from Sufi Wisdom [٦٠٥] (Wheaton, IL: Quest Books, 1999).

وهذا الكتابُ، الذي أُعدّ أيضًا بمشاركة إريك هَنوت Eryk Hanut يشتمل طبعًا على أشعارٍ للرّوميّ، ولكن ليس مثل الكتب السّابقة التي كانت كلُّها من آثار الرّوميّ.

وفي هذه الكتب جميعًا، يُظهِر هارفي معرفةً كافيةً بالتصوّف واطّلاعًا على سلسلة كُتبٍ عن الرّوميّ موجودة في لغاتٍ غربيّة. وبرغم أنّ هارفي يعيدُ مادّةً انطوت عليها كُتبُ المناقب وكأنّها كانت حقيقيّةً، ويتفادى عمومًا تقديمَ الرّوميّ ضمن سياق الإسلام في صورة فرعٍ دراسيّ دينيّ أو نظامٍ في المباحث الإلهيّة، أسهم في تقديم دليلٍ مفيد لحياته. وأكثرُ من ذلك، أعدّ مختصرًا جذّابًا للرّوميّ بوصفه نصيرًا لفلسفة الخلود ومغيّرًا للنفوس من أجل عصرٍ جديد، واصفًا أربعَ مراحل للنموّ الرّوحيّ يُوضحها بمقبوساتٍ من آثار الرّوميّ.

كبير وكميل هلمنسكي:

اختار كبير هلمنسكي (١٩٤٧ ـ)، الذي التقيناه شيخًا للطّريقة المولويّة في أمريكة (انظر الفصل ١٢)، وحرّرَ «مجموعة الرّوميّ: اختيارٌ من ترجماتٍ لمولانا جلال الدّين الرّوميّ
The Rumi Collection: An Anthology of Translations of Mevlana Jalâluddin Rumi (Brattleboro, VT: Threshold, 1998),
التي تجمع بحيادٍ نماذجَ من ترجمات الرّوميّ لتسعةِ مترجمين ومحاكين إنكليز مختلفين. المتعرّفون حديثًا للرّوميّ أو أولئك الذين يرغبون في تقديمه لصديق، عليهم أن يبدؤوا بـ «مجموعة الرّوميّ»، لأنّها ستُطلع القارئَ على أسلوب المترجمين المختلفين وتسمح له بأن يجد المترجِمَ أو المترجمين الذين يحبُّهم بالحدّ الأدنى من الجهد والكُلفة. ويعترف هلمنسكي بأنّ الترجمةَ الشعريّة ذاتيّةٌ جدًّا أساسًا لأنّها تطمح إلى ترجمة حضور شخصيّة شاعرٍ ما بطريقةٍ قابلةٍ للإدراك (xi). وبرغم أنّه يُعلي بوضوحٍ من شأن الروايات الإنكليزيّة المتعدّدة لآثار الرّوميّ، يقلق من أنّ التّرجماتِ الغربيّةَ لأعمال الرّوميّ أعادت خَلْقه وفقًا لما لدينا من مُقَوْلباتٍ للثّائر الرّوحيّ، والصّوفيّ المنتشي، والرّجل ذي الوعي المستنير (xv). وقد يسلك المترجمون طرقًا مختلفة ويحاكون نواحي مختلفة للأصل. وعند هلمنسكي أنّ الإيقاعَ والجهوريّةَ الأصليّين للشّعر والطابعَ المتعالي هي الأشياءُ التي يركّز عليها في محاولة إعادة خَلْق رواياتٍ إنكليزيّة للأشعار، وهو هدفٌ يقوده إلى أن يفضّل المقاطعَ الأحاديّة الأنكلوسكسونيّة على الأساليب اللّاتينيّة المتعدّدة المقاطع (xii).

يعرف هلمنسكي شيئًا من الفارسيّة. ويبدأ عملَه في الترجمة من الترجمات العلميّة الحَرْفيّة في الإنكليزيّة، وبعدئذٍ يقابل هذه التّرجماتِ مباشرةً مع الأصل الفارسيّ.

وأحِسُّ أنا أنّ روايات هلمنسكي نفسِه تأتي أقربَ إلى الأصل من معظم المترجمين الآخرين الذين يقدِّم أعمالَهم. ويترجِمُ هلمنسكي إلى شعرٍ حُرٍّ مع إحساسٍ رقيق بطريقة التعبير وموسيقا الشّعر والأصالة. ترجماتُه الخاصّة من آثار الرّوميّ بدأت بكتابه «خرائبُ القلب: شعرٌ غنائيّ مختار من جلال الدّين الرّوميّ

Ruins of the Heart: Selected Lyric Poetry of Jelaluddin Rumi (Putney, VT: Threshold, 1981).

وهي واحدةٌ من التّرجمات الشعريّة المبكّرة لآثار الرّوميّ. هذا الكتابُ ذو الخمسِ والخمسين صفحةً حلّ محلَّه بعد ذلك كتابٌ أكبر هو «الحبُّ غريبٌ

Love is Stranger (Threshold, 1993).

وبعد ذلك وحتّى الآن، تعاون كبير مع زوجته كميل Camille (١٩٥١ ـ) في كتاب «الرّوميّ: ضوء النهار Rumi: Day Light». وهو دفترُ يوميّاتٍ للهداية الرّوحيّة (Threshold, 1990) يقدِّم ٣٦٥ اختيار، اختيارٌ لكلّ يومٍ من أيّام السّنة، من الجزء الأوّل والجزء الثاني من المثنويّ.

[٦٠٦] وقد أثبت هذا التّصميمُ أنّه شديدُ الرّواج وأفضى بالهلمنسكيَّيْنِ إلى أن يُعِدّا كتابًا ثانيًا، هو «جواهرُ الذّكْر:

Jewels of Remembrance: A Daybook of Spiritual Guidance (Threshold, 1996),

يقدِّم ٣٦٥ اختيارٍ من الأجزاء الأربعة الأخيرة للمثنويّ. وهذه الاختياراتُ الأخيرة مرتّبةٌ لكي تصفَ وتقودَ رحلةً روحيّة، لكنّ الاختياراتِ يُعاد ترتيبُها وفق ترتيب المثنويّ الفارسيّ في موقعٍ على الشّابكة:

(hcgl 1.eng. Ohio-state.edu/~hoz/mesnevi.html).

وقد نشرَ كبير هلمنسكي أيضًا مقالًا، عنوانُه «سأجعلُ نفسي مجنونًا»، في مجلّة

Parabola ٢٣، ٢ (صيف ١٩٩٨م): ٩ ـ ١٤، يحلّل البياناتِ الوَجْديّة للرّوميّ ولصوفيّة آخرين بوصفها تعبيرات، ليس عن العواطف والانفعالات، بل عن التحرّر الرّوحيّ الذي يرافق الانفصالَ عن النفس. ومع كتاب «**النقطةُ التي أصبحت البحرَ**» The Drop that Became the Sea (Threshold, 1989)، الذي أعدّه بمشاركة رفيق ألگن، حوّل هلمنسكي اهتمامَه إلى ترجمة الشّاعر التّركيّ يونُس إمره. وقد واصلت كميل (جميلة) هلمنسكي العملَ لتُعدّ دفترَ يوميّات لآياتٍ من القرآن، بعنوان «**نورُ الفجر** (Threshold, 1998) وعملت أيضًا مع رفيق ألگن في ترجمة كتاب « **المنام الموقَظ**» Awakened Dream لأحمد حلمي من التركيّة، وهي رؤيا لصُوفيّ تركيّ من أوائل القرن التاسع عشر.

نادر خليلي:

أنتجت إيران كثيرًا من المهندسين المعماريّين وعلماء الرّياضيات الرّائعين. ويعزّز نادر خليلي، وهو مهاجرٌ إيرانيّ يعيش في كاليفورنيا منذ عام ١٩٧٠م، تقانةَ بناءٍ جديدة حالمة لبيوت اللَّبِن والخزف، «بناءٌ ترابيّ» تُتحمَّل كُلفتُه ويُنتج تصاميمَ متناغمةً من الناحية البيئيّة. وعمليتُه المسمّاة بالفارسيّة «گِلِ تفتن» تحرق أبنية الطّين أو اللَّبِن من الداخل بمشاعِلَ مصنوعةٍ في البيوت، مثلما يصنع الإنسان زُبديّةً خزفيّةً. هذه الطّريقةُ العمليّةُالقليلةُ الكُلفة اجتذبت بعضَ الانتباه؛ وقد قُدِّر بعددٍ من الجوائز والمِنَح، وعمِلَ مع الأمم المتّحدة وحتّى مع وكالة الفضاء الأمريكيّة NASA مصمّمًا أبنيةً لمستعمرة افتراضيّة فوق القمر. كتبُه المتّقدةُ العواطف والشّعريّةُ اجتذبت الاهتمامَ في مجلّاتٍ متخصّصة بفنّ العمارة ورحّب رئيسُ بلديّة هسپريا Hesperia بتصاميمه لأنّها تمتلك

«الإمكانيّةَ لإحداث ثورةٍ في صناعة البيوت». ويعتقد خليلي بأنّ كلّ رجلٍ وامرأةٍ ينبغي أن يكون قادرًا على أن «يعالج نفسَه ويُؤوي نفسَه»، ولهذا السّبب يعملُ بـ «أبسط العناصر ـ التّراب، والماء، والهواء، والنّار». وقد أعدّ خليلي عددًا من أشرطة الفيديو يوثّق تقانةَ البناء لدى مدارس الطّين المحروق في إيران والهند والولايات المتحدة.

أنشأ خليلي في عام ١٩٨٦م معهدَ كاليفورنيا للفنّ والعمارة التّرابيّة California Institute of Earth Art and Architecture (المعروف اختصارًا بـ Cal-Earth)، بإلهامٍ من الرّوميّ، الذي كان يعتقد أنّ العناصر المادّيّة مركّبةٌ من الماء والتّراب والهواء والنّار (مثلما فعَلَ كلُّ شعراء الفُرس الآخرين في القرون الوسطى، أيضًا)، لكنّه رأى أنّ العِشْقَ هو المِلاطُ الذي يجعل عالَمَ ما وراء لطبيعة متماسكًا. وعلى غرار مخطِّط المدن التركيّ السّويسريّ إرنست إگلى Ernst Egli قبْلَه، أجهد خليلي يدَه في إعادة بناء شِعْر الرّوميّ في لغةٍ أخرى. وبرغم أنّ خليليّ يصف منامًا رآه عن محادثةٍ مع الرّوميّ بأنّه السّببُ المباشرُ لجهوده على امتداد عامي ١٩٩١ ـ ٢م في ترجمة بعض غزليّات الرّوميّ، لا بدّ من أنّه قد وجد أيضًا أنّ روايات بلي وباركس لأشعار الرّوميّ من الإنكليزيّة إلى الإنكليزيّة غيرُ مُرضية. وإنّ مؤسّسة بيرننگ گيت برس Burning Gate Press، التي نشرت أوّلًا كتبَ خليلي الثلاثة في موضوع [٦٠٧] فنّ العمارة المادّيّ، نشرتْ أيضًا كتابَه «الرّوميّ: يَنبوع النّار Rumi: Fountain of Fire» في غلافٍ ورقيّ عامَ ١٩٩٤م. وأصدرت مطبعةُ كال إيرث Cal-Earth في هسپريا، كاليفورنيا، التي هي حصيلةُ سعي خليلي، طبعةً ثانيةً عام ١٩٩٦م. وتحتوي هذه الطبعةُ على خمس وسبعين غزليّةً من «ديوان شمس» للرّوميّ، مترجَمةً مباشرةً من النصّ الفارسيّ، مع

تعليقٍ في نهاية كلّ غزليّة يشير إلى رقم الغزليّة في الطبعة الفارسيّة.

صديقُ خليلي وليم چتّك، الذي يقدِّم تقريظًا تعريفيًّا طويلًا لكتاب «ينبوع النّار»، يُحسّ بأنّ معظم التّرجمات الإنكليزيّة «الشعريّة»، تبدو شاحبةً وغيرَ دقيقة مقارنةً بالأصل الفارسيّ عند الرّوميّ، ويعبّر عن سعادته لنتائج جهود خليلي. يترجِمُ خليلي كلَّ بيتٍ للرّوميّ بمقطعٍ أو مقطعين من ثلاثةٍ إلى أربعة أسطر قصيرة، بين خمسة مقاطع إلى سبعةٍ عادةً، مُدخِلًا خيطًا رقيقًا من القصّ أو المناقشة في المقاطع المختلفة ليجعلَ الغزليّاتِ تُقرأ في صورة مجموعاتٍ بنائيّة. هذه الرّؤيةُ للغزليّات في صورة كلٍّ عضويّ يمكن طبعًا أن توجَد لدى بلي وباركس قبْلَه، على غرار موقف التبجيل للرّوميّ بوصفه معلّمًا حكيمًا بارزًا. لكنّ شعرَ الرّوميّ المحوَّل إلى شِعْرٍ حرّ عند خليلي كان له في أذني حيويّةٌ طبيعيّة تفوقُ معظمَ مقاطع باركس أو جُمَلِه المصحوبةِ بالتنفس المقطّعةِ بالوقَفات.

وحقيقةُ أنّ خليلي ترجمَ مباشرةً من الفارسيّة، بدلًا من ترجماتٍ موجودة، لم تجعل رواياته بالضرورة أكثرَ دقّةً. إذ يسيء أحيانًا فهمَ مضمون البيت الفارسيّ أو معناه، ويخلي قاصِدًا الغزليّاتِ من الإشارات الثقافيّة والإسلاميّة. ويُزيلُ كلَّ الأبياتِ المحتوية على ذِكْرٍ لشمس تَبْريز، الأمرُ الذي يغيّرُ طبعًا ماهيّةَ الشخصيّة الشعريّة التي نسمعها. وهذا يُبرز شيئًا ربّما لا يكون ظاهرًا بسهولةٍ للقرّاء غير الفُرْسِ؛ إذ يتحدّث شعرُ الرّوميّ بلُغة الشّعر الفارسيّ في القرون الوسطى معتمدًا على إشاراتٍ وأعرافٍ ربّما تكون مُفْتقَدةً عند قارئ الفارسيّة الحديث غير المتمكّن، أو ربّما في بعض حالاتٍ قليلةٍ تبدو قديمةً أو تقهقُريّة. وبرغم أنّ متحدّثي الفارسيّة الحديثين في إيران أو أفغانستان أو طاجكستان يمكن أن يفهموا بسهولةٍ قواعدَ اللّغة الفارسيّة في القرن الثالث عشر

الميلاديّ وكثيرًا من معجمها (خلافًا لحال متحدّثي الإنكليزيّة والحاليّين إزاءَ اللّغة الإنكليزيّة في القرن الثالث عشر الميلادي)، ربّما لا يفهمون كلَّ التصوّرات الكامنة وراء الصّور المجازيّة والإشارات في الغزليّات. ومثلما أنّ أمريكيًّا حديثًا لا يفهم كلَّ الفروق الدقيقة أو الإيماءات في لغة شكسبير أو سبنسر من دون خَلْفيّة قَبْليّة في الأدب الإنكليزيّ، يحدث أيضًا أنّ قارئًا إيرانيًّا حديثًا غيرَ ضليعٍ في شعر القرون الوسطى ربّما يفهم على نحو غائم فقط كثيرًا من أبيات الشّعر الفارسيّ في القرون الوسطى؛ والحقيقةُ أنّ المتخصّصين يختلفون على المعنى الدّقيق لكثير من الأبيات.

أعدّ خليلي على نحوٍ فعّال ترجمتين لغزليّات الرّوميّ: أزالَ بتروٍّ الإبهاماتِ والأمورَ غير المعروفة ليجعل الغزليّات أسهلَ إدراكًا لدى الجمهور الحديث، وترجم الغزليّاتِ من اللّغة الفارسيّة إلى اللّغة الإنكليزيّة. وبهذا التّحديث في اللّغة وفي طريقة التفكير تكون أشعارُ الرّوميّ التي أعدّها خليلي مليئةً بالسِّحْر والخلابة. وهي لا تُقرأ مِثْلَ ترجمةٍ من التّرجمات، وبرغم ذلك تنجح في نَقْل روحِ بعض حالات الرّوميّ الذّهنيّة الكثيرة بلُغةٍ حديثة قابلةٍ للحياة. وخلافًا للكثير من مفسِّري الرّوميّ الآخرين، يفهمُ خليلي وينقلُ أنّ الرّوميَّ ليس دائمًا مُرشِدًا هادئًا يتحدّث من قِمَم التّنوير [٦٠٨]، بل هو باحثٌ مُثارٌ وشديدُ الإهتياج. ويُقال إنّ خليلي يُعدّ كتابًا ثانيًا عن الرّوميّ، يتضمّن رواياتٍ لرُباعيّاته(١٥).

نيفيت إيرْجِن:

وُلِد نيفيت أُغوز إيرْجِن Nevit Oguz Ergin ، وهو طبيبٌ، في تركية في عام ١٩٢٨م، لكنّه يقيم ويمارس حِرْفة الطبيب في مدينة فلنسيا في كاليفورنيا. وقد عمل مع

هيئةٍ غير نَفْعيّة تُدعى جمعيّة فَهْم مولانا ومع وزارة الثقافة التّركيّة. أعدّ إيرْجِن مجموعتين صغيرتين من ترجمات أعمال مِوْلانا جلال الدّين الرّوميّ (وفقًا للتلفّظ التّركيّ Mevlana)، وهما متوافرتان على نطاقٍ واسعٍ في الولايات المتحدة: الأولى اختيارٌ من الرُّباعيّات، عنوانُه «مجانينُ بجدارة: رُباعيّات مختارة

Crazy as we Are: Selected Rubais (Prescott, AZ: Hohm, 1992)،

والثانيةُ اختيارٌ من الغزليّات، عنوانُه «عظماء»:

Magnificent Ones (Burdett, NY: Larson, 1993).

وبرغم أنّ إيرْجِن في هاتَيْنِ المجموعتين يميلُ (على غرار «مترجِمين» كثيرين في العصر الحديث) إلى اعتبار غزليّات الرّوميّ لطائفَ روحيّةً أكثرَ منها شِعْرًا، جاءت رواياتُه واضحةً ومفهومة.

وفي المقدّمة لكتاب «عظماء»، يقدِّم الدّكتور إيرْجِن تفاصيلَ قليلة عن سيرته الذاتيّة، مُوضِحًا أنّه برغم أنّه كان يمارس تمارين حَبْس النَّفَس بدافع الفضول في مرحلة الشباب، لم تأتِ معرفتُه للرّوميّ والتصوّف إلّا في أواخر عشرينيّاته، عندما التقى مؤلّفًا صوفيًّا اسمُه حسن لطفي شُشُد في عام ١٩٥٦م. قرأ إيرْجِن ديوانَ الرّوميّ في ذلك الوقت ويُترَك القارئُ لكي يستنتج أنّه فعَلَ ذلك جزئيًّا على الأقلّ بالفارسيّة، برغم أنّ هذا يبدو مستبعدًا تمامًا. فمن ناحيةٍ، حدثت دراسةُ إيرْجِن بعد أن تحوّلت تركية من استعمال الحَرْف العربيّ إلى الحرف اللّاتينيّ، جاعلةً المتونَ التركيّة العثمانيّة مبهمةً لدى الأتراك المحْدَثين الذين لم ينفقوا بعضَ الوقت في تعلّمها. واللّغةُ الفارسيّةُ ليست فقط مكتوبةً بالحَرْف العربيّ بل تنحدرُ من عائلةٍ لغوية مختلفة تمامًا، وبرغم أنّ التّركيّةَ تتبنّى قدرًا كبيرًا من مفردات اللّغة الفارسيّة، على التّركيّ الحديث أن يدرس الفارسيّةَ لغةً

أجنبيّةً مثلما يكون على المتحدّث الحديث بالإنكليزيّة أن يدرسَ الفرنسيّة لغةً أجنبيّة. وعندما نضع في الحسبان متابعة إِيرْجِن تحصيلَه في الطبّ، يبدو غيرَ مرجَّح أن يكون قد أنفقَ الوقتَ اللّازم لاكتساب الفارسيّة إلى القَدْر الذي يكفي لفَهْم الرّوميّ في الأصل.

ومن ناحية أخرى، يتذكّر إِيرْجِن أنّ ترجمات گلبينارلي أعمالَ الرّوميّ إلى التركيّة لم تكن فقط « ميسَّرةً للشّراء» في تركية، بل كذلك أسهلَ قراءةً عليه من «الآثار الفارسيّة العاميّة في القرن الثالث عشر الميلاديّ». وبرغم أنّ فارسيّةَ الرّوميّ تنطوي فعليًّا على بعض الفارسيّة العاميّة (وحتّى التركيّة واليونانيّة العَرَضيّة)، قادني هذا الوصفُ، إلى جانب تهجئاتِ إِيرْجِن المغلوطة للكلمات والأسماء الفارسيّة (و من ذلك مثلًا أنّه يكتب رساله ها [بالفارسيّة بمعنى رسائل] و« فيه ما فيه» و«فروزانفر» في صورة: Risals ، Fihi ma Jihi ، Firuzenfar)، وتصوّارتِه الخاطئة عن تقليد المخطوطات الفارسيّة في القرون الوسطى، إلى استنتاج أنّ إِيرْجِن كان غيرَ مُطّلعٍ أو في أحسن الأحوال مطّلعًا على نحوٍ سريع فقط على النصّ الفارسيّ لآثار الرّوميّ.

والأرجحُ أنّ إِيرْجِن قرأَ الرّوميَّ أوّلًا في كتاب المحقّق التّركيّ گلبينارلي الذي يحمل العنوانَ

Gül-Deste: Divân-i Kebir'den seçme Şiirlerin tercemeleri (Istanbul: Remzi, 1955),

وهو اختيارٌ من غزليّات الرّوميّ في ترجمةٍ تركيّة، يعترف إِيرْجِن بأنّه [٦٠٩] لم يبدأ بفَهْمه فهمًا كاملًا حتّى منتصف ثمانينيّات القرن الماضي. وفي هذا الوقت، طُبعت ترجمةُ گلبينارلي التركيّة للأربعةِ والأربعين ألفَ بيتِ الكاملة لديوان شمس تَبْريز (Divân- i Kebir Tercemesi, 1957-8)، ويزعم إِيرْجِن أنّه قارنَ هذه التّرجمةَ بالأصل الفارسيّ.

والغريبُ، في أيّة حال، أنّ إيرْجِن لم يرَ من المناسب أن يستعملَ طبعات الدّيوان التي كانت متوفرةً بيُسرٍ من إيران ـ خاصّةً طبعةَ فروزانفَر المحقّقةَ ـ بل يزعم أنّه استعملَ «مخطوطةً فارسيّة» واحدة (أي مخطوطة للدّيوان بالفارسيّة، بالأرقام ٦٨ ـ ٩ في متحف مولانا في قُونِية) بخطّ عثمان أوغلو مولوي حُسَن. وإذ تعلّم إيرْجِن من گلبينارلي أنّ هناك مشكلاتٍ نصّيّة في شأن صحّة بعض الغزليّاتِ المنسوبة إلى الرّوميّ، حلّ هذه المشكلاتِ ليس على أساس تقليد المخطوط، بل على أساس «مفهوم الفَناء والتّجريد الرّوحيّ الذي يميز مولانا دون غيره من النّاس» (عظماء، ٧).

وبرغم ذلك، گلبينارلي دليلٌ ممتازٌ للرّوميّ ويتابعه إيرْجِن في معظم التفاصيل، مقدّمًا قائمةً بتواريخ مهمّة في حياة الرّوميّ في مقدّمة كتابه «مجانينُ بجدارة»، معتمدةً على الطّبعة الرّابعة لسيرة حياة الرّوميّ التي أعدّها گلبينارلي (iii). ويحافظ إيرْجِن دائمًا على التّهجئات التّركيّة (ومن ذلك مثلًا سلجوق Seliug، ونجم الدّين Necmeddin، ومِوْلانا Mevlana ، وجلال الدّين Celaleddin، وجوهر Gevher، ووَلَد Veled)، برغم أنّه يبدو مدركًا من خلال الكتب المؤلّفة باللّغة الإنكليزيّة أنّ هذه الأسماء عمومًا تُهجّى على نحو مختلف في الغرب. وهناك أغلاطٌ مطبعيّة كثيرة في شأن التواريخ والأسماء، وكذلك الزّعمُ الخاطئ أنّ الرّوميّ كان مَلامَتيًّا وأنّه كان قريبًا من سنّ السّتّين عندما التقى شمسًا لأوّل مرّة (vi).

وباقتراحِ من الحكومة التّركيّة، أعلنت الأممُ المتحدة عامَ ١٩٩٥م عامَ التسامح تكريمًا للرّوميّ. وجزءًا من إحياء هذه الذكرى قرّرت وزارةُ الثقافة في جمهورية تركية نَشْرَ كلّ «الدّيوان الكبير» للرّوميّ (أي ديوان شمس) في ترجمة إيرْجِن الإنكليزيّة. وقد

صدرت الترجمةُ في تجليدٍ جميل وأغلفةٍ ورقيّة تحاكي الجِلْدَ الطبيعيّ، واشتملت على خمسة أجزاء (١٩٩٥ ـ ٢٠٠٣م)، متّبعةً التّرتيبَ المولويّ التقليديّ للغزليّات وفقًا للأوزان. وقد عملت مؤسّسةُ نشر إيكو Echo Publications، وهي دارُ نَشْرٍ متجوّلة فيما يبدو مرتبطة بجمعيّة فَهْم مولانا، بالتعاون مع وزارة الثقافة التّركيّة على إصدار العناوين الآتية في سلسلة «الدّيوان الكبير» بترجمة إيرْجِن، وكلّها ظهرت في عام ١٩٩٥م:

الوزن الأوّل: بحر الرّجَز (Walla Walla, WA: Current Books)؛

الوزن الثاني: بحر المضارع العريض (Sun Valley, CA: Echo Publications)؛

الوزن الثالث: بحر الهزَج الأخرب (Lake Isabella, CA: Echo)؛

الوزن الرّابع: بحر المضارع الأخرب المكفوت (Lake Isabella, CA: Echo)، الأوزانُ الخامس والسّادس والسّابع أ: الخفيف، الرّجز المكفوف، المجتث (San Clemente, CA: Echo).

واستمرّت السّلسلةُ في الصّدور في عام ١٩٩٦م من خلال مؤسسة نَشْر كازي Kazi Publications في شيكاغو.

بعضُ هذه الكتب تُظهِر نُسخًا مصوّرةً لصفحاتٍ من نسخةٍ للدّيوان كُتبت عام ١٣٦٨م، مع مقدِّمةٍ تُظهر استدلالَ گلبينارلي الذي يرفضُ التاريخَ التقليديّ لولادة الرّوميّ في عام ١٢٠٧م (مثلما نُوقِش في الفصل ٧، قبْلُ، هذا الاستدلالُ غيرُ صحيح). ويضيف إيرْجِن بعضَ الحواشي المفيدة إلى ترجماته التي، برغم أنّها بسيطة نسبيًا، تلتزم بترجمات گلبينارلي التّركيّة للنصّ [٦١٠] على نحوٍ واضح ودقيق تمامًا. وفي هذه الأعمال الأخيرة، تخلّى إيرْجِن، بمساعدة الحكومة التركيّة، عن زَعْم العمل مباشرةً من «الفارسيّة العاميّة»،

واعترف بالعمل من خلال ترجمات گلبينارلي. كتابُ «الوزن الأوّل» يأتي بصُحبة مقدّمةٍ أعدّها إركان قاراقاش Ercan Karakaş، وزيرُ الثقافة في تركية في عام ١٩٩٥م، الذي يقول إنّ الرّوميّ احتلّ «منزلةً لا نظيرَ لها في الأدب والثقافة التركيّين الإسلاميّين»، ويضرب مثلًا بفضيلة التسامح. مقدّمةُ «الوزن الثاني» من إعداد د.فكري ساغلَرْ D. Fikri Saglar، وزير الثقافة الجديد، تُكرِّر الإشارةَ إلى دَوْر الرّوميّ رسولًا للتسامح وتعبّر عن الرّغبة في أن يقرأ النّاسُ الغزليّات ويتعلّموا السّلامَ والتسامحَ منه.

ومن نافلة القول أنّ هذه المجموعة تُظهِر نحوًا من ٨٤٠ غزليّة للرّوميّ في أكثر من ١٧٠٠ صفحة للمتن. وقد خطّط إيرْجِن لنَشْر وزنَيْنِ أو ثلاثة أوزانٍ إضافيّة من مجموع «الدّيوان» ـ الذي اشتمل على ٢١ وزنًا في المجموع ـ كلَّ عام (الوزن ٤، vi). وسيستلزم هذا أربعةَ عشر عامًا أخرى أو نحوَ ذلك لكي يكتمل، لكنّ العملَ الكامل الذي أعدّه إيرْجِن هو في ذلك الحين أكبرُ مجموعةٍ لغزليّات الرّوميّ متوافرةٍ في الإنكليزيّة (يقدِّم كتابا آربري اللّذان يحملانِ العنوان «غزليّات صوفيّة للرّوميّ Mystical Poems of Rumi» فقط ٤٠٠ غزليّة من المجموع الكاملِ للغزليّات البالغ ٣٢٠٠ غزليّة أو أكثر من ذلك). وإذ يعترف إيرْجِن بأنّه ليس كلُّ شخصٍ يرغب في اقتناء الدّيوان الكامل في الإنكليزيّة، نشَرَ حديثًا مجموعةً جديدة من «الوزن ٢»، بعنوان: «ألَق الغياب The Glory of Absence (Lake Isabella, CA: Echo, 1997).

الرّوميُّ اليومَ وغدًا:

بعد فيضان «ترجمات» الرّوميّ من الإنكليزيّة إلى الإنكليزيّة في أمريكة، صدرت

ترجمةٌ ضخمةٌ من الفرنسيّة إلى الإنكليزيّة أعدّها مُوريل موفْروي Muriel Maufroy بعنوان: «الحقيقة الناطقة

Breathing Truth: Quotations from Jalaluddin Rumi (London, Sanyar. 1997).

ويظلُّ كثيرٌ من الشّعر من «ديوان» الرّوميّ غيرَ معروفٍ حتّى الآن في الإنكليزيّة، وهكذا نستطيع أن نتوقّع ترجماتٍ جديدة إضافيّة من الإنكليزيّة إلى الإنكليزيّة عندما تظهر ترجماتٌ علميّة جديدة. وتشتمل هذه على «رُباعيّات الرّوميّ»، وهي دراسةٌ غير منشورة رائعة أعدّها إبراهيم گامارد Ibrahim Gamard بالتعاون مع روان فرهادي، تحتوي على النصّ الفارسيّ وترجماتٍ وتعليقاتٍ شارحة لأكثر من ١٦٠٠ من رُباعيّات الرّوميّ. وقد نشَرَ فرهادي قبْلُ دراسةً مختصرةً لمعنى العشْق في شعْر الرّوميّ، «معنى عشق نزد مولانا» (طهران: أساطير، ١٩٩٣م)، أمّا گامارد، الذي تعلّم الفارسيّةَ بنفسه محبّةً للرّوميّ، فيُترجِمُ بانتظامٍ اختياراتٍ من المثنويّ للبريد الألكتروني لـ «سَن لايت Sunlight» (انظر: «موقع الرّوميّ على الشّابكة The Web of Rumi» في الفصل ١٥).

الرّوميّ مصدرًا للإلهام

مؤلِّفون تحت تأثير الرّوميّ:

يُكِنّ أتباعُ مِهْر بابا لحافظ الشّيرازيّ خاصّةً تقديرًا كبيرًا بوصفه صوفيًّا كبيرًا، لكنّهم أيضًا يتركون مجالًا للرّوميّ ولشُعراء فُرْس آخرين. وكنّا قد التقينا الكاتبَ المسرحيّ الأستراليّ فرانسيس برابازون. وإذ كان برابازون نشطًا في الخمسينيّات والستّينيّات من القرن العشرين، أصبح في أواخر حياة بابا تقريبًا مُريدًا له، فألّف عددًا من التّرانيم والأشعار تحت تأثيره، من مِثْل «رحلةٌ مع الله Journey with God»

(١٩٧١م) الذي يتألّف النصفُ الأكبرُ منه من تعاليم مِهر بابا. [٦١١] تتمّةٌ برابازون لهذا العمل، في كتاب «ابقَ مع الله

Stay with God: A Statement in Illusion and Reality (Sydney: Garuda Books, 1959),

منظومةٌ شعريّةٌ طويلةٌ في موضوع ما وراء الطبيعة (١٦٦ صفحة) تُبرز الرّوميَّ وشمسًا على نحوٍ متميّز بين الصّوفيّة. وقد أصدرت مؤسَّسةُ مهر بابا في مدينة بالمين Balmain، في ولاية نيو ساوث ويلز New South Wales، طبعةً منقّحةً متوافرةً في عام ١٩٧٧م، كما أصدرت مؤسّسةُ نيو هيومانيتي بوكس New Humanity Books ، وهي أيضًا مؤسّسةُ نشر لمهر بابا، طبعة ثالثةً، كاملةً مع صُوَر من إعداد جون پارّي John Parry، متوافرة في عام ١٩٩٠م (انظر: «الرّوحانيّة غير الرّسميّة»، في الفصل ١٢، قبْلُ).

الشّاعرُ المولود في مدينة لوس أنجلس روبرت برينگهورْست Robert Bringhurst (١٩٤٦ ـ) عمِلَ لبعض الوقت صحفيًّا في بيروت وفي فلسطين المحتلّة في ستّينيّات القرن العشرين ونشَرَ شعرًا عربيًّا مترجَمًا. يعيش الآنَ في بريتش كولومبيا British Columbia، حيث أصبح جزءًا من المشهد الشّعريّ الكنديّ، ناشرًا مجموعاتٍ شعريّةً كثيرة ومُسهِمًا في اختياراتٍ من الأدب الكنديّ. أمّا كتابُه «أجزاءُ خريطة، قِطَعُ موسيقا

Pieces of Map, Pieces of Music (Toronto: McClelland and Stewart, 1986; Port Townshend, WA: Copper Canyon, 1987),

فيحتكم على نحوٍ واضح إلى مثالٍ كبير والرّوميّ، لكنّه يخفق في منافسة تبصّرهما الشّامل.

وقد كتب هربرت مِيسن Herbert Mason (١٩٣٢ ـ)، وهو متأثّر كثيرًا بأعمال

المحقّق الكاثوليكيّ الفرنسيّ المتخصّص في التصوّف الإسلاميّ لوي ماسنيون، عن الصوفيّ القديم منصور الحلّاج قبْلَ أن يحوّل اهتمامَه إلى الرّوميّ. وكتابُه الذي يحمل العنوانَ «حكاية الإسكندر والتّاجر والببّغاء

A Legend of Alexander and The Merchant and the Parrot: Dramatic Poems (Notre Dome: University of Notre Dome Press, 1986).

الذي لم يُعْلَن عن أنّه ترجمةٌ، يبني الثّانيةَ من قطعتَيْهِ المسرحيّتين، «التاجر والببّغاء»، على قصّةٍ مشهورة من الكتاب الأوّل من المثنويّ.

رجينا سارا ريان Regina Sara Ryan (١٩٤٥ ـ) وُلدت في نيويورك ثمّ أصبحت راهبةً من الرّومان الكاثوليك في سنّ الثامنة عشرة، لكنّها حُرِّرت من نذورها بعد ثمانية أعوام. وقد درّست بعد ذلك في مدرسة ثانويّة وكلّية للمجتمع، ثمّ بعد زيارة مديدة للهند، ألّفت مع جون ترافس كتيّبًا شعبيًّا للصحّة الجسديّة والرّوحيّة، «دليل العافية The Wellness Workbook» (١٩٨١م، ونُقّح في عام ١٩٨٦م). أمّا كتابُها «في مَدْح الرّوميّ

In Praise of Rumi (Prescott, AZ: Hohm, 1989)

فحَيِيٌّ نسبيًّا في شأن هويّة مؤلّفه أو مؤلّفيه، ويشجّع القارئ على استنتاج أنّها أشعارٌ نظَمَها صوفيّةٌ مجهولون؛ وتزعم ريان نفسُها على نحوٍ واضح أنّها مسؤولةٌ فقط عن المقدّمة، وتصف النّسخةُ الإعلانيّة الكتابَ بأنّه «جهدٌ مشتركٌ لشعراء كثيرين». والكتابُ مُهدًى لـ «يوگي رامصُورتْكار، شمسي Yogi Ramsurtkar, my Shams» لكنّ طبعة عام ١٩٩٩م لكتاب «مؤلّفون معاصرون Contemporary Authors» تنسب الأشعارَ إلى لي لوزُفيك Lee Lozowick. وتوضِحُ ريان أنّ الرّوحَ نفسَه الموجودَ في الأشعار أحيا القدّيسَ جون الصليبيّ والقدّيسةَ تيريزا وجوليان النرويجيّ وابن عربيّ وهلمّ جرًّا، وتحذّر القارئَ من القوّة المحوِّلة لروح الرّوميّ؛ ولكي يمدح الإنسانُ

الرّوميَّ على نحوٍ لائق، عليه أن يُلقي نفسَه على قدَم فقير» (viii). وبرغم الأجواء المكتنفة بالأسرار في المقدّمة، تُثبِت المنظوماتُ الشعريّة القصيرة كثيرًا أنّها في روح آثار الرّوميّ. والحقيقةُ أنّ أفضلَ هذه الأشعار التي ألهمتها طريقةُ الرّوميّ تُذكِّر بالحالة الذّهنيّة للغزليّات في ديوان شمس وبفحوى هذه الغزليّات أفضلَ من بعض «التّرجمات» من الإنكليزيّة إلى الإنكليزيّة. ثمّ أعدّت بعد ذلك كتابًا مشابهًا بعنوان: «في مَدْح شِعْر العشق اليابانيّ

In Praise of Japanese Love Poetry (Hohm, 1994).

[٦١٢] ووفقًا لما جاء في كتاب «مؤلّفون معاصرون» (ديترويت: گيل)، يزعم الشّاعرُ الاسكتلنديّ جيمس ديكي James Dickie (١٩٣٤ ـ)، وهو متحوّلٌ إلى الإسلام ومترجِمٌ للشّعر (العربيّ) الأندلسيّ، أنّه عضوٌ في شيءٍ يسمّى جمعيّة الرّوميّ الدّوليّة International Rumi Society. أمّا ستيفن توث، الابن .Stephen Toth, Jr (١٩٥٠ ـ)، وهو روزيكروشيٌّ(*) Rosicrucian وشاعرٌ واقعيّ نشَرَ أربعةَ دواوين شعريّة في سبعينيّات القرن العشرين، فقد نوّه بشُعراء فُرس مِثْل الخيّام والعطّار والرّوميّ بين المؤثّرين فيه الكبار. وأمّا جيمس إدوارد تُولَن James Edward Tolan، الذي حصل على الدّكتوراه من جامعة ساوث ويسترن لويزيانا عام ١٩٩٧م في الأدب الأمريكي برسالةٍ عنوانُها «خطأٌ رائع آخَر

Another Gorgeous Mistake (Original Writing, Poetry, Love, Free Verse),

فقد استمدّ الإلهامَ من المجموعة البعيدة الاحتمال المؤلّفة من سافو Sappho، وألَنْ

* ـ هذه نسبةٌ تشير إلى العضويّة في جمعيّة سرّيّة اشتهرت في القرنين ١٧ و١٨، وزعمت امتلاك معرفة سرّيّة للطبيعة والدّين [المترجم].

دوگن Alan Dugan، وأنتونيو ماكادو Antonio Machado، وروبرت كريلي Robert Creeley والرّوميّ (كما ظهروا في عدسة الشّعراء الأمريكيّين المحْدَثين).

كُتب الأطفال:

برغم أنّ حكايةَ العُميان والفيل (انظر: «الجنون بالرّوميّ» في المقدّمة لهذا الكتاب في شأن ترجمةٍ لرواية الرّوميّ) صُبّت في قالب حكايةٍ هنديّة وليس في صورة قصّة من الرّوميّ (والحقيقةُ أنّ القصّة هي حكايةٌ بوذيّةٌ)، ظهرت في عدد من قِصَص الأطفال مثل «**العُميان والفيل** The Blindmen and Elephant»، التي أعاد روايتها كارن بكشتاين Karen Backstein وزوّدتها بالصُّور أنّي ميترا Annie Mitra (نيويورك: سكولاستك، ١٩٩٢م). كتابٌ أسبقُ بالعنوان نفسه «**العميان والفيل**

The Blind Men and the Elephant (New York: Mc Graw Hill, 1963)

وطُبع طبعاتٍ متعدّدة، من إعداد جي. جي ساكس J. G. Saxe، يستمدّ الحكايةَ من الرّوميّ. كاتبٌ مسرحيّ إنكليزيُّ المولد وكاتبٌ سينمائيّ ومؤلِّفٌ لكتب الأطفال، هو آرثور سكولي Arthur Scholey (١٩٣٢ ـ)، عالج حكاياتِ معاصر الرّوميّ سعديّ الشّيرازيّ في كتابه «**دراويشُ ساخطون وحكاياتٌ فارسيّة أُخَر** Discontented Dervishes and Other Persian Tales»، وزوّده بالصُّور وليم رشتن William Rushton، وقد صدَرَ في لندن عن دار Deutsch ، عامَ ١٩٧٧م، وأُعيد نشره في دار Dutton ، عامَ ١٩٨٢م، ويقال إنّه في صدد إعداد كتابٍ من حكايات الرّوميّ يُعيد روايتَها للأطفال، وعنوانُه المؤقّت «**مكافأة الخليفة** The Caliph's Reward ». ومن أجل رسالةٍ جامعيّة في كلية التّربية في بنك ستريت Bank Street College of Education في عام ١٩٩٤م، ألّفت كائلا لي Kaela Lee كتابًا مصوَّرًا للأطفال، بعنوان

«الفأرُ والجمَلُ: خُرافةٌ مبنيّة على الحكاية التعليميّة لجلال الدّين الرّوميّ

The Mouse and the Camel: a Fable Based on the Teaching Tale by Jalalu᾿l-Din Rumi".

وقد أدخلت ليز مگ روزنبيرگ Liz Meg Rosenberg أشعارًا للرّوميّ في ترجمةٍ إنكليزيّة في اختيارٍ عنوانُه «أشعارٌ مزلزِلةٌ للأرض Earth-Shattering Poems» للقرّاء البالغين الشّبان، بين الثانية عشرة والثالثة عشرة، وقد جمعتْها من رسالتها للدّكتوراه في جامعة ولاية نيوريوك، في مدينة بنگهامتون Binghamton. أمّا دنيس جونسون ـ ديفيس Denys Johnson-Davies، المعروفُ جيّدًا بترجماته للأدب العربيّ الحديث، فيزوّد أطفالَ المدارس بمدخلٍ إلى حياة الرّوميّ ومجموعةٍ منوَّعة من قِصَصه، مصحوبةٍ بصُوَر من إعداد لورا دي لا مير Laura De La Mare، في كتاب «الرّوميّ: شاعرًا وحكيمًا Rumi: Poet and Sage»، وهو كتابٌ صغيرٌ في سلسلة الأبطال من الشرق (London: Hood, 1997).

الرّوميُّ حولَ العالَم:

اليومَ فقط يتعلّق الرّوميُّ بالموجة في البلدان المتحدّثة بالإسبانيّة، وربّما شعر دارسو الإسلام الإسبانُ الكبارُ بقرابةٍ طبيعيّة من ابن عربيّ وصُوفيّةٍ وفلاسفةٍ أندلسيين آخرين، وفي هذا الزمان فقط يتحوّلون إلى الرّوميّ، بسبب شعبيّته. وقد حقّق الرّوميُّ ظهورًا، في أيّة حال، في روايات [٦١٣] إسبانيّة كثيرة. وظهرت اختياراتٌ من المثنويّ في البدء في مكسيكو في سلسلة « Clasicos de la literatura»، ونُشِرت بعنوان «مثنويّ جلال الدّين الرّوميّ

El Mathnavi de Jala Ud-Din Rumi y otros ltextos (Mexico, D. F.: SEP/ Trillas, 1982),

وقد ترجَمَها وكيّفها وقدّم لها أُسكار زوريلّا Oscar Zorilla مع رواياتٍ إسبانيّة أعدّتها ماريا أنجلس گنزالس Maria Angeles Gonzales . وبعد هذا، صدر اختيارٌ آخر في إسبانية في سلسلة Coleccion vision libre بعنوان

El Masnavi: las ensenanzas de Rumi (Barcelona: Vision, 1984; reprint Barcelona: Edicomunicacion, 1998).

اختياراتٌ من «الدّيوان» للرّوميّ متوافرةٌ أيضًا في ترجمةٍ من إعداد كارمن ليانو Carmen Liano، بعنوان: «ديوان شمس تَبْريز:

Diwan de Shams de Tabriz (Madrid: SUFI, 1995)

في: the Coleccion Generalife .

ويقدّم كتابُ «أشعارٌ صوفيّة

Poemas sufies (Madrid: Hiperion, 1988; reprinted 1993),

الذي أعدّه ألبرتو مانزانو، بعضَ روايات إسبانيّة إضافيّة لشعر الرّوميّ.

ومهما يكن، فإنّ معظمَ الطّبعات الإسبانيّة لشعر الرّوميّ مترجَمةٌ ليس عن الفارسيّة، بل على نحوٍ غير مباشر، عن لغاتٍ أوروبّية أخرى. وقد ترجم أنتونيو لوليز رويز Antonio Lōpez Ruiz كتابًا عنوانه

150 Cuentos Sufies: extraidos del Matnawi (Barcelona: Paidōs, 1991),

وهو اختيارٌ من المثنويّ باللّغة الفرنسيّة جمعَه أحمد قُدسي إرگونر Ahmed Kudsi Erguner وبيير مانيه Pierre Maniez في عام ١٩٨٨م. كتابُ استيف سِرّا Esteve Serra الذي يحمل العنوان:

El Canto del sol (Palma de Mallorca: Olaneta, 1998)

يترجِم إلى الإسبانيّة كتابَ السيّدة دي فيتراي ـ ميروفتش المعنّن بـ

Le Chant du soleil (Paris: Table Ronde, 1993);

ويترجِمُ إخوان فيفانكو Juan Vivanco ترجمةً إيطاليّةً للمثنويّ إلى الإسبانيّة بعنوان:

El Canto del derviche: parbolas de la sabiduria sufi (Barcelona: Grijalbo, 1997);

ويجعلُ ألفونسو كولودْرون Alfonso Colodrōn تنقيحاتِ جوناثان استار Jonathan Star الإنكليزيّةَ لأشعار الرّوميّ، التي تحمل العنوانَ «في حضن المعشوق «In the Arms of the Beloved متوافرةً في الإسبانيّة بعنوان:

Rumi: en brazos del amado: antologia de poemas misticos (Madrid: Edaf, 1998).

وفي السّويد، ترجم أكسِلْ إريك هِرْملين Axel Eric Hermelin ترجمةَ نيكلسون الإنكليزيّةَ الكاملةَ للمثنويّ إلى اللّغة السّويديّة في أربعة المجلّدات المسمّاة:

Mesnavi Skrifven of DjalaliD-Din Rumi (Lund: Carlbloms, 1933-6).

وحديثًا أكثرَ، واصلت ألّا أولسون Ulla Olsson تقليدَ دراسة المثنويّ في السّويد بكتابها:

Vem ar hjalte?: Iranska traditioner i tidiga furstespeglar och Jalal al-Din Rumis Masnavi (Institutionen for religonsvetenskap, Goteborgs Universitet, 1995).

ترجمةٌ سُويديّة جديدةٌ لأشعار الرّوميّ المختارة أعدّها أشك داهلِنْ Ashk Dahlen بعنوان «أغنيةُ النّاي

Vassflöjtens Sang (Lund: Ellerströms Förlag, 2001).

وفي جمهورية التشيك، ظهرت اختياراتٌ من المثنويّ في الرّوايات العلميّة التي أعدّها جيري بيجكا Jirī Beĉka مع ترجماتٍ شعريّة من إعداد جوزف هِرْسال Josef Hirsal بعنوان:

Dzalaleddin Balchi Rumi (Prague: Protis, 1995).

وفي بولندة، وتحت تأثير روايات هامر ـ پورگشتال الألمانيّة لأشعار الرّوميّ، نشر تاديوز ميسينسكي Tadeusz Micinski (١٨٧٣ ـ ١٩١٨م) رواياتٍ لأشعار الرّوميّ

أدخلَها المؤلّفُ الموسيقيّ زيمانوفسكي Szymanowski في سيفمونيّة (انظر: «الرّوميُّ ملحّنًا»، ص ٦١٦ من هذا الكتاب). أمّا رواياتُ ميسينسكي باللّغة البولنديّة فقد ظهرت في كتاب

"Mevlana Dzelaleddin Rumi", Chimera T. IX z. 27 (Warsaw, 1905]: 373-400)

وفي كتاب:

Dzelaleddin Rumi, Divan (Warsaw/ Krakow, 1921, 258-62).

وجمع أنتوني لانجه Antoni Lange، من ترجماتٍ ألمانيّة أيضًا، ترجماتٍ لعدد من الشعراء الفُرس، منهم الخيّامُ والفردوسيّ وخاقاني وحافظ، وكذلك ثلاثَ صفحات من مثنويّ الرّوميّ (الصفحات ٢٦٣ ـ ٦؟) في كتابه الذي يحمل العنوان:

Dywan Wschodni. Wybor arcydziel literatury egipskiej, perskiej i indyskiej (Warsaw / Krakow, 1921).

وقد قُدّر لروايات الرّوميّ أن توجَد حتّى قبْلَ ذلك في كتاب كارول مجرزينسكي:

Przeglad literatury lodoow wschodnich (Krakow, 1851).

[٦١٤] اقتسمت روسية الإمبراطوريّة حدًّا مشتركًا مع إيران نشبت فوقه مناوشاتٌ كثيرة في القرن التاسع عشر. ولأنّ روسية، بالاتّفاق مع البريطانيّين، مارست جوًّا من السيطرة على شماليّ إيران، اهتمّ العلماءُ والدّيبلوماسيّون الرّوس إبّانَ الحقبة القَيْصريّة بالفلسفة والدّين عند الإيرانيّين، وكذلك بالشّعر الفارسيّ. وفي عام ١٨٩٥م أدخل شوكوفسكي V. Zhukovsky نماذجَ من الشّعر الفارسيّ في دراسته للتصوّف ومعرفة الإنسان عند الفُرس، ثمّ قبْلَ ثورة أكتوبر مباشرةً أعدّ أ. كريمسكي A. Krimsky اختياراتٍ كثيرة موجودةً في كتابه عن تاريخ الأدب والفلسفة الصوفيّة عند الفُرس:

(Istoriya Persii, eye literatura, teosophiya derveshisma, Moscow, 1914-17),

محاوِلًا أن يثبت أنّ التصوّف الفارسيّ يمثّل نوعًا من وحدة الوجود والإيمان بدينٍ طبيعيّ مبنيّ على العقل لا على الوحي simultaneous pantheism and deism. وربّما من خلال هذه التّرجمات، التقط الصوفيُّ المسيحيّ سيميون لوديگوفتش فرانك Semyon Ludigovich Frank (١٨٧٧ - ١٩٥٠م) بعضَ التأثيرات الصوفيّة. لكنّ المعاداة اللّينينية للدّين والتصوّف، وللطّرق الصّوفيّة التي كانت الدّولةُ السّوفييتيّة تخشى أن تكون أسبابًا محتملةً للاضطراب السّياسيّ، عاقت تطوّر الدّرس الرّوسيّ في هذه الوجهة.

وأعدّ إي. إي. برْتِلْس E. E. Bertels دراساتٍ لغويّة للتصوّف والشّعر الفارسيَّين (Sufiyskaya Literatura: Izbrannye Trudy III, Moscow, 1965؛ وقدّم له هلموت ريتر ترجمةً ألمانيّة)، لكنّ ماريتا تيگرانوفنا استپانيانتس Marietta Tigranovna Stepaniants أكّدت أنّها، بفضل إقامتها لمدّة أربعة أعوام في تُورِنتو في معهد الدراسات الإسلاميّة في مكّل، كانت العالِمَ السّوفييتي الأوّل الذي ينجو من الفَلَك الإيديولوجيّ للماركسيّة ـ اللّينينيّة في دراستها لفلسفةِ التصوّف (Filosopfskie aspekty sufizma, Moscow, 1987)، المتوافرةِ الآنَ في ترجمةٍ إنكليزيّة معدَّلة بعنوان «**الحكمة الصوفيّة** Sufi Wisdom (Albany, NY: SUNY Press, 1994).

وقد تضمّن النصُّ الرّوسيّ مادّةً مصدريّة مهمّةً في ترجمةٍ روسيّة، منها رواياتٌ أصليّة لابن عربيّ ومحمّد إقبال والرّوميّ طبعًا، لإيضاح نقاطٍ مختلفة كانت مُثارةً.

وبرغم ادّعاء استِپانيانتس، كان رادي فش Radii Fish قَبْلَها قد كتب دراسةً عن حياة الرّوميّ باللّغة الرّوسيّة. وكان فِش قد اهتمّ قبْلُ بالشّاعر التّركيّ الماركسيّ ناظم حِكْمَتْ وحظيت سيرةُ حياة الرّوميّ التي ألّفها، «**جلال الدّين الرّوميّ**

Dzhalaliddin Rumi (Moscow: Molodaia gvardiia, 1972),

ببعض الاهتمام. طبعةٌ معدَّلةٌ للكتاب «جلال الدّين الرّوميّ

Dzhalaliddin Rumi (Moscow: Izd-vo "Nauka", 1985; reprint 1987),

تقدِّم قصّةَ حياة الرّوميّ على أساس مصادر أصليّة، لكنّها تنطوي على ترجماتٍ قليلة. على أنّ ترجمةً أوزبكيّةً لهذا العمل ظهرت عام ١٩٨٦م، ووُصفت بأنّها روايةٌ تاريخيّة ـ سِيريّة، وعنوانها «جلالُ الدّين الرّوميّ

Zhaloliddin Rumii (Tashkent: Ghafu Ghulom Nomidagi Adabiet va sanat, 1986).

وفي العام الذي سبق ظهورَ دراسةِ استيپانيانْتس للتصوّف، نُشِر اختيارٌ من سبعين ومئتي صفحة من المثنويّ في ترجمةٍ روسيّة أعدّها نؤوم گربنف Naum Grebnev مع مقدّمة مطوّلة في التصوّف والرّوميّ أعدّها أو. إف. أكيموشكين O. F. Akimushkin في معهد الدّراسات الشرقيّة في مدينة سان بطرسبورغ

Poema o skrytom smysle: izbrannye pritchi Dzhalaladdin Rumi (Moscow: Nauka, 1986).

والحقيقةُ أنّ اختيارًا صغيرًا من أشعار الرّوميّ نشَرَه حتّى قبْلَ هذا فلاديمير درجافن Vladimir Derzhavin (١٩٠٨ ـ) بعنوان:

Pritchi (Moscow: Izd-vo "Khudozhestvennaia lit-ra", 1969).

[٦١٥] لكنّه في الوقت الذي ربّما أعاد فيه العلماءُ السُّوفييت في موسكو وأوكرانيا اكتشافَ مناقب الرّوميّ من جديد، لم ينسَه المحقّقون الطاجيك المتحدّثون بالفارسيّة، الذين افتخروا بالرّوميّ بوصفه فعليًّا شاعرًا قوميًّا (ذلك لأنّ وَخْش، دار إقامة بهاء الدّين، واقعةٌ في طاجكستان الحاليّة). وفي طاجكستان، كانت قِصَصُ مثنويّ الرّوميّ تُقدَّم في قناعٍ يمكن أن يقبله الماركسيّون بوصفه شعرًا أو قصًّا شعبيًّا في ما يسمّى پرتچي Pritchi و«مثنويّ» (الحكايات الشّعبيّة في المثنويّ) (دو شنبه: نشريّاتِ دولة

طاجكستان، ١٩٦٣م). ونشر نودير أوديلوف Nodir Odilov فيما بعْدُ دراسةً في أكثر قليلًا من مئة صفحة في مدينة دوشنبه، العاصمة الطاجكيّة، مع بعض المقاطع الإيضاحيّة للأشعار المترجَمة، وذلك بعنوان:

Mirovozrenie Dzhalaliddina Rumi (Dushanbe: Izdatelstvo Irfon, 1974).

وفي اليابان، ألّف المحقّق الكبير في التصوّف النظريّ توشيهيكو إيزوتسو Toshihiko Izutsu (١٩١٤ ـ ١٩٩٣م) في القرآن، وقارن بين التصوّف والطّاويّة، ودرسَ عِرفانَ ابن عربيّ باستفاضة. وترجم أيضًا «فيه ما فيه» للرّوميّ إلى اليابانيّة من طبعة فروزانفر تحت عنوان «رومي گوروكو Romi Goroku»، الذي يمكن العثورُ عليه في المجلّد الحادي عشر في أعماله المجموعة

Izutsu Toshihiko chosakushu (Tokyo: Chuo Koronsha, 1991-3).

أمّا في اليونان فلم تظهر إلّا دراساتٌ وترجماتٌ قليلة لأشعار الرّوميّ. الدّراسةُ الأولى كانت تحليلًا مليئًا بالمعلومات يتضمّن بعض الترجمات:

Gregoriou D. Ziaka's Apo to mystikismo tou kosmou tes Anatoles: Ho mystikos poietes Maulana Jalaladdin Rumi kai he didaskalia autou (Thessalonica: Aristoteleion Panepistemion, 1973; 2nd ed., Ekdoseis P. Pournara, 1987).

وركّز زياكا Ziaka أيضًا على الرّوميّ في كتابه:

He ennoia tes eleutherias tes vouleseos kai tou kakou eis ton metagenesteron islamikon mystikismon (Thessalonica, 1973).

والظّاهرُ أنّ هذه الكتب أثارت اهتمامَ ألكسيو تاكي Alexiou Taki الذي نشر فيما بعد كتابًا عنوانه:

Mia zontane didaskalia (Athens: Ekdoseis Tesseris Epoches, 1989 -).

الافتتانُ اليونانيُّ بالرّوميّ ينشأ في جزءٍ منه عن القرب من تركية، وفي جزء آخر

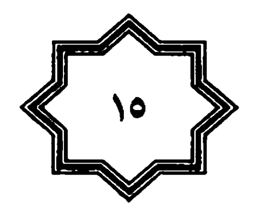
لأنّ الرّوميَّ مثالٌ لتفاعلٍ إسلاميّ ـ مسيحيّ محترم وودّي، وليس البتّةَ لأنّ الرّوميّ نظَمَ أبياتًا شعريّةً قليلة بالعامّيّة اليونانيّة. وقد عرض گريگوري ميبركْتاري Gregore Mpairaktare هذه النقطةَ الأخيرة في كتابه

Oi Hellenikoi stichoi tou Roumi (13os aionas) Poiete kai philosophou apo te Vaktriane tes Kentrikes Asias (1996).

وقد عبَرَ الرّوميُّ أيضًا من قُونِية إلى فلسطين المحتلّة، لكن فقط من خلال ترجمةٍ أمريكيّة. ويبدو غريبًا، عندما نضع في الحسبان قربَ فلسطين المحتلّة النسبيّ إلى تركية وإيران، أن يكون الرّوميُّ جاء إلى اللّغة العِبْريّة من خلال محقّق ألمانيّ يكتب بالإنكليزيّة. لكنّ حَنا گينگولد Hana Ginguld أخيرًا جعَلَ ترجماتِ شيمل الإنكليزيّة لأشعار الرّوميّ في كتاب «انظُرْ ! هذا حُبٌّ Look! This is Love» في متناول جمهور العصر الجديد اليهوديّ في كتابٍ بالعبريّة عنوانُه:

Habet! zo ahavah: ha – shirim shel Rumi (hod ha-Sharon: Astrolog, 1998).

وإنّ الوصفَ المتقدّم لتاريخ ترجمة آثار الرّوميّ، برغم أنّه يقدّم فكرةً عن غنى المادّة في لغاتٍ مختلفة، سواءٌ تلك التي كتبها الرّوميُّ أم كُتبت عنه، لا يستنفد الموضوعَ ولا يفي بالغرض.



الرّوميُّ مُظهَرًا في وسائل الإعلام المتعدّدة

[٦١٦] إنّ النّجاح التجاريَّ في بَيْع النّسخ المطبوعة كثيرًا ما يمكّن الأثرَ الأدبيّ من أن يعبر إلى وسائل أكثر شعبيّةً. وقد صدق هذا طبعًا، على امتداد سنين كثيرة، على حكاياتِ الجان التي حُوّلت إلى الباليه، والحكاياتِ الشعبيّة التي حُوّلت إلى أُبِرات، والمسرحيّاتِ والرّوايات التي حُوّلت إلى أفلام سينمائيّة. ومع الانفجار الحديث في أشكال وسائل الإعلام المتعدّدة ازدادت هذه الظّاهرةُ على نحوٍ سريع. شركاتُ التّسجيل الأوروبيّة مثل هارمونيا موندي Harmonia Mundi قدّمت على نحوٍ ذكيّ موسيقا تقليديّة من ثقافات مختلفة حول العالَم لسنوات كثيرة في هذا الوقت، وعلى امتداد العَقْد أو العَقْدَيْن الأخيرين، جعلت الشعبيّةُ المتزايدةُ لـ «الموسيقا العالميّة» تسجيلاتٍ من إيران وتركية وبلدانٍ أخرى متوافرةً في محالّ أمريكيّة كبيرة لبيع الكتب وأشرطة التسجيل والأدوات المنزليّة. وعلى امتداد الأعوام الخمسة الأخيرة، سحرت شبكةُ الاتصالات العالميّة بالحاسب (الإنترنت) مستعمِلي الحاسب حول العالَم وأفضت إلى مُضاعفة صفحات الشّابكة Webpages ومواقعها المخصّصة لاهتمامات خاصّة.

وقد وجد الرّوميُّ طريقَه إلى عالم التّسجيل، الأقراص المدمجة وأشرطة التسجيل، في حشدٍ من التسجيلات يشتمل على حفلات سماعٍ مولويّ وتآليف أصيلة تُخضِع أشعارَه للموسيقا، وتلاواتٍ يؤدّيها مؤدّون ومديرُو فِرَق ومعيدُو صياغةٍ ومتحدّثون بالفارسيّة مختلفون. عددٌ من الأفلام الثقافيّة عن الدّراويش الدّوّارين أُعِدّ، وأفلامٌ ألهمَها الرّوميُّ بطريقة أو بأخرى هي الآن قريبةُ الإنجاز. عددٌ كبير من صفحات الشّابكة أيضًا يخصّص نفسَه كلّيًّا أو جزئيًّا للرّوميّ. وما يأتي يقدّمُ بعض الإشارةِ إلى الأشكالِ الكثيرة التي شُكّل فيها الرّوميُّ على الصّفحة ووسائلِ الأعلام المتعدّدة التي تُصُوّر فيها الرّوميُّ.

الرّوميُّ مُلحَّنًا: لُحِّنت غزليّاتُه موسيقيًّا في الغرب:

ألهمت أشعارُ فريدريتش روكرت، تكييفاتُه لأشعار الرّوميّ بالألمانيّة وأشعارُه الألمانيّة الأخرى أيضًا، عددًا كبيرًا من الملحّنين. ومن بين الأشعار المستمدّة من [٦١٧] «روضة وَرْد الشّرق» لروكرت التي استلهمها من أشعار الرّوميّ، في مستطاعنا أن نشير في المقام الأوّل إلى الألحان الآتية ومُلحّنيها:

ـ الموتُ، بدايةُ الحياة الطيبة

« Wohl endet Tod des Lebens Not»

كارل بنك Carl Banck (١٨٠٩ ـ ٨٩م)، أوبرات ٧٠، ١٦.

گيورگ گولر Georg Göhler (١٨٧٤ ـ ١٩٥٤م)، ١٩٣٠م تقريبًا.

ـ هذا الخَلْقُ

«Die Schöpfung ist zur Ruh gegangen»

گيورگ گولر، ١٩٣٠م تقريبًا

ريتشارد شتراوس Richard Strauss، أوبرات ٦٢.

ـ «الله» (عند المنكسرة قلوبهم)

“Heim” (Gott geleite die armen traurigen Kranken heim)

فرديناند هيلر Ferdinand Hiller (١٨١١ ـ ٨٥م) أوبرات ١٦٥، ٤ (عمل كَوْرسّي).

وقد ألّف هيلر كتابًا عن حياة گوته الموسيقيّة ولابدّ أنّه كان مطّلعًا على أشعار فارسيّة أخرى في ترجماتٍ ألمانيّة.

ـ «لا أكثر من ذلك» (نفس المرّة الوحيدة التي رأيتُك فيها)

“Und dann nicht mehr” (Ich sah Sie nur ein Einzigmal)"

ريتشارد شتراوس، أوبرات ٨٧، ٢

أنتون م. ستورچ Anton M. Storch (١٨١٥ ـ ٨٧م).

ـ «لتكنْ عندي» (طمأنينة الرّوح)

”kehr Ein bei Mir” (Du bist die Ruh)

فرانز شوبرت Franz Schubert، الغزليّة ٧٧٦.

ـ «الغَمُّ والسّرورُ منك»

«Lachen und Weinens Grund»

فرانز شوبرت، الغزليّة ٧٧٧.

ـ «منشِدٌ للغزَل»

«Die ihr mit den Oden Linde»

روبرت كان Robert Kahn (١٨٦٥ ـ ١٩٥١م)، أوبرات ٣٤، ١.

«Ich bin die Seel' imall»

يوزپ سولر Josep Soler، وهي موسيقى حُجْريّة Chamber Music بآلات قَرْع، كُتبت للألتوسبرانو alto-soprano، والفيبرافون والگيتار، مستفيدةً من ترجمة روكرت (Frankfurt: Zimmermann 1980).

أعدّ الملحّنُ البولنديّ كارول زيمانوفسكي (١٨٨٢ ـ ١٩٣٧م) لحنًا لترجمةِ غزليّةٍ من «ديوان شمس» للرّوميّ في سيمفونيّة ذات الرقم ٣، أوبرات ٢٧. أمّا نصُّ «أغنية اللّيل» (Pies'n'o nocy) فمصدرُه ترجمةٌ أعدّها شاعرٌ بولنديّ هو تاديوز ميسينسكي Tadeusz Micinski (١٨٧٣ ـ ١٩١٨م)، مستمِدًّا إياها من الترجمة الألمانيّة لروكرت. وقد أضافت التّرجمةُ ظلًّا رومانسيًّا إليها، متحدّثةً عن عاشقَيْن يتأمّلان اللّيلَ المهيب وعلامته النّجميّة. وتحتفظُ التّرجمةُ بالرّديفِ، أو اللّازمة، «هذه اللّيلة» (امشب ـ بالفارسيّة) التي كانت لغزليّة الرّوميّ باللّغة البولنديّة هكذا nocy tej. وأصلُ هذه التّرجمة غزليّةُ مولانا ذاتُ الرقم ٢٩٦ التي تبدأ بهذا المصراع: «مخُسْب اى يارِ مهمندار امشب». والترجمةُ العربيّةُ لها على هذا النحو:

لا تنمْ، أيّها الحبيبُ المضيفُ، هذه اللّيلةَ

فإنّكَ الرّوحُ ونحنُ مرضى، هذه اللّيلة

[٦١٨] وأخرجِ النّومَ من عينِ الأسرار

لكي تظهر الأسرارُ، هذه اللّيلة

فإن كنتَ كالمشتري الذي يدور حول القَمر

فإنّك تدورُ حول قبّة الفلَك، هذه اللّيلة

وإنّ للنَّسْرِ الطّائر في الفَلَك

صيدًا مِثْلَ رُوح جعفر الطيّار، هذه اللّيلة

وقد أعطاكَ الحقُّ صيقلًا لكي تُزيل

الصدأ الأزرق الذي سبّبه الهجرُ، هذه اللّيلة

وإنّي أحمدُ اللهَ، لأنّ الخلقَ جميعًا نائمون

وأنا منشغِلٌ بالخالق، هذه اللّيلة

وما أجملَ الكرَّ والفرَّ والإقبالَ الصّاحي

فإنّ الحقّ يَقِظٌ، وأنا يَقِظٌ هذه اللّيلة

ولو نامتْ عيني حتّى السَّحَر

لأصبحتُ متضايقًا من عيني، هذه اللّيلة

ولو صارت السّوقُ خاليةً فانظرْ

إلى السّوقِ العامرة في طريق المجرّة، هذه اللّيلة

وإنّ ليلَنا نهارٌ في تلك النجوم

التي تتلألأُ في اللّقاء، هذه اللّيلة

ويُغيرُ الأسدُ على الثّور في حَمْلةٍ

ويَضَعُ عُطاردُ عِمامتَه، هذه اللّيلة

ويبذُر زُحَلُ في خفاءٍ بذورَ الفتنة

ويصبُّ المشتري الدّنانيرَ، هذه اللّيلة

صَمَتُّ، خَزَنْتُ لساني، ولكنْ

أنا متحدّثٌ بغير كلامٍ، هذه اللّيلة

ويشيرُ تعبيرُ «جعفر الطّيّار» إلى أخي عليّ، الذي استُشهد ممسكًا براية الإسلام في معركةٍ مع الجيش البيزنطيّ في عام ٦٢٩م. ولقَبُه «الطيّار» مماثلٌ لاسم النجم «الطائر Altair» (الذي أخذ اسمَه اللّاتينيَّ من العربيّة، إذ اسمُه فيها «النَّسْرُ الطّائر»)، والشّاعرُ الذي يتمدّد راعيًا النجومَ في مَرْج اللّيل، يتخيّل جعفرًا الطيّارَ يطيرُ مارًّا بشقيقه النَّسْر الطّائر.

بدأ زيمانوفسكي سيمفونيّتَه في خريف عام ١٩١٤م وأكملَها في عام ١٩١٦. وقد عُيِّن في الأصل موعدٌ لأدائها في سان بطرسبورغ في التاسع عشر من تشرين الثاني من عام ١٩١٦م، لكنّها كان يجب أن تؤجّل ولم تتلقّ عَرْضَها الأوّلَ إلّا بعد انقضاء خمسة أعوام في لندن. وبرغم أنّ زيمانوفسكي تصوّر أن تؤدّيها أوركسترا وكَوْرَس، سَمَح بأن تُؤدّى من خلال تِنورمنفرد أو سُبْرانومنفرد solo tenor or solo soprano، ولاشكّ في أنّ كثيرين من مرتادي الحفلة الموسيقيّة عرفوا الرّوميّ لأوّل مرّة في هذه الصّورة في أعوام ما بين الحربَيْنِ العالميّتين. وهناك على الأقلّ تسجيلانِ يُظهِرانِ السّيمفونيّةَ الثّالثة: الأوّل، سيمفونيّةُ زيمانوفسكي، ذات الرّقم ٣ (لندن ٤٢٥، ٦٢٥ ـ ٢، ١٩٩٠م؛ مع توضيحات أعدّها كريستوفر بالمر Christopher Palmer)، سجّلته عامَ ١٩٨٠م الأركسترا السّيمفونيّةُ في ديترويت، بقيادة أنتال دوراتي Antal Dorati وبصوت التّنور ريزارد كارزيكونسكي Ryszard Karczykonski؛ والثّاني، [٦١٩] زيمانوفسكي ـ ستابات ماتر

Szymanowski-Stabat Mater (E MI S55121 2, 1994; liner notes by Rubin Golding),

سجّلتْه الأركسترا السيمفونيّة في مدينة بيرمنغهام عام ١٩٩٣م وكان التّنور جون گريبِسْنْ

Jon Garrison والقائدُ سيمون راتل Simon Rattle.

في عام ١٩٧٣م ألّف قائدُ الفرقةِ الموسيقيّة التّركيُّ علي دوگان سينانجل (١٩٣٤ ـ) لحنًا موسيقيًّا لترجمةٍ تركيّة لشِعْر الرّوميّ، يسمّى «موشّحة مولانا Mevlana Oratorio» (قطعة موسيقيّة ذات موضوع دينيّ). وقد أدار سينانجل أداءً لـ «موشّحة مولانا» بالاشتراك مع هيئة الأوبرا والباليه الحكوميّة في إستانبول، وتظهر اختياراتٌ منه في تسجيلٍ بالاسم نفسه (Lausanne: Gallo, 1995, CD-836). وفي المجَر، أعدّ إسين أفسر Esin Afsar مجموعةً من الأغاني الصّوفيّة باللّغة التركيّة، «يونس إمره ومولانا» (Hungaroton Classic, 1994, HCD 31573).

الفنّانُ والملحّنُ الكنديّ الغزيرُ الإنتاج ر. موراي شيِفر R. Murray Schafer نشر الموسيقا الصّحائفيّة shectmusic لموشّحته المختصرة التي تسمّى « ديوان شمس تَبْريز للأركسترا

Divani Shams i Tabriz for Orchestra, Seven Singers and Electronic Sounds. Part One: Lustro (Toronto: Universal Edition, 1977).

هذه القطعةُ الموسيقيّة المؤلّفةُ من إحدى وخمسين صفحة تستمرّ لمدّة ثلاثٍ وعشرين دقيقة في أداءٍ يؤدّيه سبعةُ أشخاص صوتيًّا. ثمّ بعد سنتين سجّل شيِفر اختيارَه الموسيقيّ (ألبُومه) المزدوِج بعنوان: «الحبّ: موسيقا لصباح العالَم

Loving: Music for the Morning of the World (Waterloo, Ontario: Melbourne, 1979, SMLP 4035-6).

و هذا الاختيارُ «الحبُّ»، وهو عملٌ دراميّ بالفرنسيّة والإنكليزيّة لممثّلَيْنِ وأربعة مغنّين، أدّاه ترولي مك ليُود Trulie Macleod وجيل سافارد Gilles Savard وماري لو فالي Mary Low Fallis، يُبرز أيضًا غزليّاتٍ من الرّوميّ. وشيِفر وموسيقاه هما الموضوعُ

لكتابٍ ألّفه ستيفن آدمز Stephen Adams بعنوان:

R. Murray Schafer (Toronto: University of Toronto Press, 1983).

وتقدِّم موسيقا گمِلَنْ Gamelan music الخَلْفيّةَ لتأليف فنسان مَكْدِرْمُوت Vincent McDermott (١٩٣٣ ـ) المسمّى «مطربٌ حسَنُ الصّوت»، وهي قطعةٌ موسيقيّة أُعِدّت عام ١٩٨٢م محورُها غَزَليّةٌ للرّوميّ. تسجيلُ ستيفن دِكْمن Stephen Dickman (١٩٤٣ ـ) للأغاني الأصليّة بالاشتراك مع آرثو وايزبيرگ Arthur Weisberg وفيليس براين ـ جُلْسِن Phylis Bryn –Julson المسمّى «أغنية النّاي

The Song of the Reed (NY: Composers Recording, 1983),

الموصوفُ بأنّه موسيقا أمريكيّة معاصرة، يشتمل على أُغنيتَيْن في ترجمة إنكليزيّة لأشعار الرّوميّ، هما «أغنيةُ النّاي» (٨،٣٠) و«الحبُّ، مُذيع السّرّ» (٩،٤٣).

في عام ١٩٨٦م ألّف تُن دي ليو Ton de Leeuw (١٩٢٦ ـ) عملًا كَوْرسيًّا دينيًّا أصيلًا مستفيدًا من نصَّين بالألمانيّة والفرنسيّة مترجَمَيْنِ من مؤلّفاتٍ لأربعة صوفيّة: الحلّاجُ وابنُ عَبّاد وابنُ عَطاء الله والرّوميّ. القطعةُ الموسيقيّة لهذا العمل، المسمّاة «الشّفافيّة Transparence»، وهي قطعةٌ من خمس عشرة دقيقة لآلات موسيقيّة مختلطة، بوق trumpet، تُوبة tuba، صُورانِ two horns، متردّدتان two trombones ـ نُشِرت في أمستردام عام ١٩٩٣م، لكنّني لا أعلم بوجود تسجيلٍ لها.

الملحِّنُ وأستاذُ الموسيقا النّظريّة والتّأليف في كلّية الموسيقا في جامعة واشنطن، دايِنْ توم Diane Thome، أكمل تأليفًا في تشرين الثاني عام ١٩٩٠م يُظهِر ستّةَ أبياتٍ من قصائد مختلفة في ترجمات كبير هلمنسكي لأشعار الرّوميّ، بعنوان «خرائب القلب The Ruins of the Heart». أبياتُ الرّوميّ تُلقيها على نحوٍ متناوب أو تغنّيها بطريقة

ترتيليّة سُبرانو Sprano، هي ماري هِنْدِرسن Mary Henderson، وتُدمَج في خَلْفيّةٍ موسيقيّة منبعثة من أركسترا وأصواتٍ طبيعيّة وصناعيّة مركّبة. هذه القطعةُ الموسيقيّة، المعنّنةُ بـ «خرائب القلب»، تَظهرُ في صورة المجلّد ١٢ في سلسلة موسيقا الحاسب سي دي سي إم

CDCM Computer Music Series, Composers in the Computer Age I [٦٢٠] (Centaur Records 1992, CRC 2144)

مع الأُركسترا الفِلْهارمونيّة السّينسيناتيّة Cincinnati Philharmonic Orchestra بقيادة گرْهارد صموئيل Gerhard Samuel.

ألّف أندريو ليست Andrew List موسيقا حُجْرة لعددٍ من المنظومات الشعريّة التي نظَمَها شعراءُ أمريكيون، منهم إميلي دكنسن Emily Dickinson و وولت وِتمَنْ Walt Whitman. وقد اختار ثلاثَ غزليّات للرّوميّ مترجمةً لتكون الخَلْفيّةَ لموسيقاه المسمّاة «أَيْ معشوقي

Oh My Beloved: Three Songs for Mezzo-soprano, Clarinet and Piano (1995).

منظِّرٌ موسيقيٌّ وملحّنٌ في جامعة إلينوي University of Illinois، هو بن جنستن Ben Johnston، أبدعَ قطعةً موسيقيّة تُسمّى «السّكينة Quietness» لنصوص من أشعار الرّوميّ في ترجمة مُوِين وباركس، مثلما وُصِف في مجلّة «منظورات لموسيقا جديدة

Perspectives of New Music 34, 1 (Winter 1996): 178-82.

أمّا جوناثان هارفي Jonathan Harvey ، الذي يبدو أنّه قريبٌ لنصير الرّوميّ أندريو هارفي Andrew Harvey، فقد استعمل ترجماتِ هذا الأخير أغنيةً لخَلْفيته الموسيقيّة التي أعدّها عام ١٩٩٦م لكَوْرس مزدوِج، «كيف يمكنُ الرّوحَ أن لا يطير

How Could the Soul not take Flight (London: Faber, 1997).

كذلك في عام ١٩٩٧م، انتظم گريم رِفِل Graeme Revell وروجر مِيسِنْ Roger Mason العازفُ على لوحة الآلات الموسيقيّة Keyboardist في فريق لإنتاجٍ دوليّ يُسجّل في لندن ونيويورك وتل أبيب. ويتضمّن شريطُ الكاسيت النّاتِجُ، وعنوانُه

Vision II (New York: Angel, 1997),

موسيقا مبتكَرةً وغزليّاتٍ مكيَّفةً من غزليّات الرّوميّ ومغنّاةً بالفارسيّة والإنكليزيّة. العامُ نفسُه شهِدَ ظهورَ قُرْصٍ مُدْمَجٍ عنوانُه «القَرْض

The Loan (Vancouver, British Colombia: Songlines, 1997)

في تقليد موسيقى العالم/ الجاز أنتجته جماعةُ براد شپك أند كميوترز Brad Shepik and the Commuters. وهذه المجموعةُ، المستلهَمةُ من التقاليد الموسيقيّة لتركية وإيران والبَلْقان وإفريقيّة، تتضمّن مقطعًا قصيرًا يُسمّى «الرّوميّ»، مسجَّلًا في أيّار من عام ١٩٩٦م. وقد جاء قبْلُ ذِكْرٌ لمجموعة «السّمكات الثلاث Three Fish»، مُظهِرًا جِفْ أَمِنْت Jeff Ament مغنّي مجموعة بيرل جام Pearl Jam، واستعمالَها حكاياتٍ من المثنويّ (انظر «الجنونُ بالروميّ» في المقدّمة).

ندورُ، ندورُ، نظهَرُ قائمين: الرّوميُّ في الباليه، وفي الرّقص والأوبرا الحديثَيْن

إن أتى استعمالُ أشعار الرّوميّ نصوصًا لكلّ هذه الموشّحات والألحان مفاجئًا، فلا ينبغي أن يأتي تأثيرُه في الرّقصِ المعاصر كذلك. ومنذ التّاسع من شهر نيسان من عام ١٧٦١م،وفي أداءٍ لمسرحيّة «سليمان الثاني Soliman the Second»، لصاحبها سي. إس. فرافارت C. S. Fravart، قُدِّم للمشاهدين الأوروبّيين فاصلٌ قصير مُستلهَمٌ من الدّراويش الدّوّارين. وفي العشرين من كانون الأوّل عام ١٧٨٨م أُدِّي الباليه المسمّى

«الدّراويش»، المبنيُّ على سَماعٍ مولويّ، على مسرح باريس لكبار الرّاقصين Paris Théâtre des Grands Danseurs du Roi. وقد قدّمت شركةُ الباليه السويديّة الكبيرة، المسمّاة Ballet Suédeis، التي كانت مستقرّةً في باريس واستمرّ نشاطُها حتّى عام ١٩٢٥م، الأداءَ الأوّل لباليه الدّراويش Dervishes في الثّالث عشر من تشرين الثّاني عام ١٩٢٠م أمامَ أعين النظّارة، وقد أدار الرّقصَ جين بورلن Jean Borlin وقدّم اللّحنَ الكساندر گلازونوف Alexander Glazounov (١٨٦٥ـ١٩٣٦م)، بوجود خَلْفيّةٍ تُشبه إحدى الزّوايا المولويّة صمّمها موفيو Mouveau . رائدا الرّقصِ الحديث في أمريكة، تِدْ شاون Ted Shawn (١٨٩١ ـ ١٩٧٢م) وروث سِنْت دِنيس Ruth St. Denis (١٨٨٠ ـ ١٩٦٨م)، اللذانِ استمدّت شركتُهما المسمّاة دِنيشاون Denishawn كثيرًا من إلهامها من الشّرق، أدخلا الرّقص المولويّ. وبرغم أنّ علماءَ الموسيقا استبعدوا إمكانيّةَ أن يعكس «كَوْرسُ الدّراويش Chorus of the Dervishes» لبتهوفن من سيمفونيّة خرائب أثينا Die Ruinen von Athen (أوبرا ١١٣) المعرفةَ المباشرة للموسيقا المولويّة، ترك المولويّون تأثيرًا في التقليد الموسيقيّ الكلاسيكيّ في الغرب[1].

[٦٢١] صموئيل لويس واكتشافُه الرّقصَ المولويّ من خلال روث سِنْت دنيس وولايت خان Vilayat Khan ذُكِرا قبْلُ. المجلّةُ الأمريكيّةُ «مجلّةُ الرّقص Dance Magazine» قدّمت مراجعاتٍ لأداءات الأعضاء المولويّين التي أُجريت في أثناء الرّحلات، وقد أعدّ هذه المراجعات الكسندريا ديونّي Alexandria Dionne (كانون الثاني ١٩٩٧م) ودوريس هِرينگ Doris Hering (أيّار ١٩٩٧م). رُوبِن بِكر Robin Becker، التي دُرّبت في الباليه، أدّت مع شركة رقص مارثا گراهَمْ Martha

Graham Dance Company ودرّست مع مسرح الباليه الأمريكيّ. وتدير الآنَ شركةَ الرّقص الخاصّة بها وصارت منشغلةً جدًّا في مؤسّسة أوميغا Omega Institute، وهي طريقةٌ صوفيّة أمريكيّة. وتعمتد على تعاليم پير عنايت خان وإميلي كونراد داؤود Emilie Conrad Daoud في أداء رقصاتٍ «للسُّلْم العالميّ» وإجراءِ ورشاتٍ للرّقص والتنفّس التأمّليّ في موضوع «الجسد بوصفه تعبيرًا مقدَّسًا». ولا يمكنُ الرَّقْصَ الصوفيّ طبعًا أن يتجاهلَ الرّوميَّ، الذي يُظهَرُ تأثيرُه في أداءٍ نيويوركيّ لـ «رقصات الرّوميّ» عند بِكر Becker، صنعَ منه يوهانس هُولُب Johannes Holub فيلمًا على تسجيل الفيديو، بعنوان «روبن بِكِر وشركاه

Robin Becker and Company (1994).

قائدُ الباليه الشّهير في القرن العشرين، موريس بجار Maurice Béjart، استعملَ حركات الدّوران المولويّ في أعماله الخاصّة ويستمدُّ الإلهام من شعر الرّوميّ. جماعةُ الأداءِ التي يقودها ريتشارد شِكْنِر Richard Schechner، الاستاذُ في جامعة نيويورك، استعملت أيضًا الدّورانَ المولويّ في ورشاتٍ وأداءات(٢).

وإذا كان بعضُ العلماء المسلمين يشعرون بعَدَم الارتياح إزاء السَّماع، فإنّه حتّى الرّوميُّ، وهو مدافعٌ صريحٌ عن الرّقص، سيكون قد صدَمَه «روميُّ الطّرب Rapture Rumi» بالموسيقا التي ألّفها ستيفن فلين Steven Flynn والأداءِ الذي قام به فلين وآرماندو ستيفن Armando Steven لراقصة البَطْن الأمريكيّة دليلة Delilah، التي تقدِّم للسّوق عددًا من أشرطة الفيديو في موضوع رقص البَطْن التعليميّ والتأمّليّ والتدريبيّ، التي تنتجها مؤسسةُ منتجات الرّقص الرُّؤيويّ Visionary Dance Productions في سياتل. وبرغم أنّه ليس هناك كلامٌ منطوقٌ في هذه الأشرطة، تعِدُ

النسخةُ الإعلانيّة بأنْ «تجتمع الإيقاعاتُ الحارّة والألحانُ المشوّقة لكي تقدّم أغانيَ تتحدّث عن أشواق الجسد والرّوح كليهما». الدقائقُ الاثنتانِ والخمسون من الموسيقا على شريط فيديو «روميّ الطّرب» تتضمّن قطعةً تُدعى «الرّوميّ وشمسًا».

جماعةُ باير هوفمَنْ Byrr Hoffman، وهي شركةُ رقص روبرت ويلسون Robert Wilson (١٩٤١ ـ)، استعملت الحركاتِ المولويّةَ من خلال رقص راقصة الباليه أندي دگروت Andy Degroat في برنامجٍ رقصيّ يسمّى «جبل الملك وإيوان السلطان Ka Mountain and Guardenia Terrace (١٩٧٢م)، وقد نُفّذ في خرائب پرسپوليس، قرب شيراز في إيران، وكذلك في الفصل الخامس من مسرحية «حياة جوزف ستالين وأوقاته The Life and Times of Joseph Stalin» (١٩٧٣م). ملفٌّ مفهوميّ جديد لأعمال ويلسون Wilson

(Robert Wilson: RWWM, ed. Sebastian Lohse and Vittorio Santoro [Zurich: Memory/ Cage Editions, 1997)

يؤكّد اهتمامَه بالرّوميّ بما يتضمّنه من صُوَر فوتوغرافيّة، وتصاوير بديعة، ومقبوسات ومقابَلات.

وقد انتظمَ ويلسون في فريقٍ مع فيليب گلَس Philip Glass (١٩٣٧ ـ)، الذي درسَ مع بولانجه Boulanger وعمل فيما بعد مع الموسيقيَّينِ الهنديّين رافي شانكار Ravi Shankar وألّا راكها Alla Rakha في عددٍ من الأوبرات. أوبرا گلَس المعتدلةُ، المسمّاةُ «آينشتاين في السّاحل» (١٩٧٦م)، جعلته مشهورًا؛ وقد أُقحِم في موضوعاتٍ أكثر عقليّةً في أوبرا ساتياگراها Satyagraha (١٩٨٠م)، وهي أوبرا مرتبطةٌ بغاندي بنصّ سنسكريتيّ، و« أخناتِن Akhnaten» (١٩٨٤م)، المبنيّة على التّوارة. مشروعُه

الأحدثُ عهدًا كان «أهوال الرّحمة Monsters of Grace » (الذي تعود روايتُه الأولى إلى عام ١٩٩٨م)، وقد أخرجه على المسرح روبرت ويلسون، ويشتمل على فيلم بطول ٧٠ ملّيمترًا من إعداد ديانا [٦٢٢] والزاك Diana Walczak وجِفْ كلايزر Jeff Kleiser ويحتاج إلى نظّارة بثلاثة أبعاد، وينطوي على برمجة رقميّه من إنتاج سيليكُن گرافيكَس Silicon Graphics. وتبدأ الأوبرا بموسيقا بسيطة ونور أزرق يتحوّل شيئًا فشيئًا إلى أبيض، رامزةً إلى تداخل الزمان والمكان. وتُظهِر ثلاثةَ عشر مشهدًا، ستّةٌ منها تُعرَض حيّةً والأخرى من خلال الحاسب، مقدِّمةً صورًا متباينةً لا تؤلّف روايةً أو قِصّةً محدّدة. وتَدمجُ الموسيقا نماذجَ إلكترونية لموسيقا فارسيّة تقليدية ورُباعيًّا يغنّي نصوصًا من روايات كُلمان باركس لأشعار الرّوميّ. هذا المشروعُ المتعدِّدُ الوسائل الإعلاميّة تلقّى مراجعاتٍ مختلفةً عَقِبَ عَرْضه الأوّل في UCLA's Royce Hall (ومن ذلك مُراجعةُ مارك سوِدْ Mark Swed، في لوس أنجلس تايمز، ١٧ نيسان، ١٩٩٨م، F1، ومراجعةُ بيرنارد هُلّاند Bernard Holland في نيويورك تايمز، ١٧ نيسان، ١٩٩٨م، E30)، ولكن لأنّه كان عملًا ما يزال جاريًا (معلَنًا عن أنّه التجربةُ الأولى) ربّما يتّخذ صورةً محسَّنةً عندما ينتقلُ إلى المندوبين المتعدّدين للمشروع على امتداد الولايات المتحدة وأوروبّة.

موسيقا المولويين:

كتب إسماعيل حقّي البورسوي (١٦٥٣ ـ ١٧٢٥م)، وهو أحدُ المفسّرين الأتراك للمثنويّ، رسالةً بعنوان «كتاب النّجاة» تقدِّم تفاصيلَ عن تاريخ الأداءات الموسيقيّة للطريقة المولويّة. وفي الأزمنة الحديثة، وصف كلٌّ من طلعت هلمان وشمس فريْدلَنْدِر

الحفلَ الموسيقيَّ والدّورانيّ للمولويّين بالإنكليزية في شيءٍ من التفصيل. وهذه الأعمالُ الثلاثةُ مبنيّةٌ كلّها على ملاحظة التقليد المولويّ المتأخّر، لكنّ الرّوميّ نفسَه يقينًا كان يُقيم وزنًا كبيرًا للموسيقا والرّقص (انظر الفصل ٧). وقد دَرَسَ علي آساني موقفَ الرّوميّ في «الموسيقا والرّقص في آثار مولانا جلال الدّين الرّوميّ

Ali Asani, "Music and Dance in the Work of Mawlana Jalal al-Din Rumi", Islamic Culture 60, 2 (April 1986, 41-5).

يبدأ السّماعُ المولويّ بنَعْت مولانا، وهو دعاءٌ موضوعُه الثّناءُ على النّبيّ منسوبٌ إلى الرّوميّ، ألّف له موسيقى مصاحِبة بُحُورى زاده مصطفى عِطْري (١٦٤٠ ـ ١٧١٢م). ويُتبَع هذا نموذجيًّا بارتجالٍ آليّ (تقسيم) على النّاي، وبعد ذلك بـ «دَوْر سلطان وَلَد» الذي في أثنائه يدور الدّراويشُ «حولَ السّماع خانه» ثلاثَ مرّاتٍ بصُحبة «البيشرو» [مقدمة اللّحن الموسيقيّ] الإيقاعيّ. يتلو ذلك تقسيمٌ آخر ثمّ السّلامات الأربعة. ينتهي الأداءُ بـ «پيشرو» إضافيّ وتقسيم أخير على النّاي، ينسحب بعْدَه الدّراويشُ ويتلو قارئ القرآن مقطعًا قصيرًا من الكتاب العزيز. وبعد تلاوة القرآن، يقدَّم دُعاءٌ أمامَ الشيخ، كان سابقًا يُرتَّل من أجل حياة السّلطان العثمانيّ وصحّته، والآنَ من أجل الإنسانيّة كلّها.

وإضافةً إلى النّاي المشهور، تشتمل الآلاتُ الأخرى على القُدُوم (النقّارة)، وهي عبارةٌ عن طبلَيْنِ صغيرين يُضربانِ بالعِيدان. والقُدومُ يُصنَع من نحاسٍ مُغطّى بجِلْد جَمَل أو خروف: قُدومانِ لهما نغمٌ مختلفٌ يُضربانِ عادةً في وقت واحد. أمّا الرّبابُ، وهي آلةٌ محنيّةٌ مزوّدةٌ بخيطَيْنِ كانت تُصنَع سابقًا من قشرةِ نارجيلةٍ (جوزة الهند) مُغطّاةٍ بجِلْد حيوانٍ مع خيطَيْن مصنوعين من ذَنَب الفَرَس، فتؤالَفُ لفاصلةٍ ذات خمس نغماتٍ. وفي

عام ١٩٧٣م أُدخِل الفيولونسيل Violoncello أيضًا إلى الأداءات المولويّة. ومن بين ملحّني الموسيقا لاحتفالات «الآيين الشّريف» المولويّ، كان إسماعيل دَده حمامي زاده (١٧٧٧ ـ ١٨٤٥م)، وهو مُلحِّنُ بلاط [٦٢٣]، ويُعدّ مُصْلِحًا مهمًّا للتقليد الموسيقيّ التّركيّ. وقد ألّف نايي عثمان دَدِه، الذي أصبح في عام ١٦٧٢ شيخَ الزاوية المولوية في غَلَطة، أربعةَ ألحان مولويّة كبيرة (راست، چهارگاه، عشّاق، حجاز)، دُوِّنت في التّنويت الموسيقيّ عامَ ١٩٣٦م وأُدّيت في احتفالات قُونِية في كانون الأوّل عام ١٩٧٣م. السلطانُ العثمانيّ سليمٌ الثالث (١٧٦١ ـ ١٨٠٨م) ألّف أيضًا قطعةً من أجل السّلام الثالث في احتفالٍ موسيقيّ مولويّ؛ وهذه القطعةُ يمكن سماعُها على شريط الكاسيت المسمّى«سُوزِ دل آراى آيين شريف» الذي نشرتْه مؤسّسةُ الثقافة والسياحة في قُونِية

Sûz-i dil-ârâ âyin-i Şerif: Uçüncü Selim (Konya: Kültür ve Turizm Dernegi, TS 2240).

وتعكس الموسيقا التقليدَ التّركيّ وليس الإيرانيَّ، وليست قديمةً جدًّا كما يُظهَر أحيانًا. الأشكالُ الموسيقيّةُ الحاليّةُ لم تنشأ في حياة الرّوميّ وقد أضاف تآليفَ جديدة في القرن التاسع عشر أشخاصٌ مثل رفعت بيگ مؤذّن باشي (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥م تقريبًا) وأحمد عوني قُنُق (١٨٧٣ ـ ١٩٣٨م)، الذي أُدّي لحنُه المسمّى «روي عراق» في قُونِية في عام ١٩٦٤م. وهذا اللّحنُ سجّله بيرنارد مَوْگَن Bernard Mauguin وصدر في شكل ألبوم في سلسلة اليونسكو المسمّاة «اختيارٌ موسيقيّ من الشّرق» تحت العنوان: «موسيقا تركيّة: موسيقا المولويّين

Turkish Music: Music of the Mevlevi (Barenreiter Musicaphon BM 30 L 2019),

مشتملًا على ملاحظاتٍ توضيحيّة مُفصّلة وصُوَر(٣).

الدّراويشُ المولويّون المحْدَثون عملوا مع عددٍ من الشركات الرّاغبة في تسجيلِ موسيقاهم وتوزيعها. الـ «شيخُ المولويّ» في غَلَطة، نايل كيسوفا، يَظهر مع طاقم الموسيقا والسّماع المولويّ في غَلَطة في إستانبول، في «موسيقا الإسلام

The Music of Islam, vol. 9: Mawlawiyah Music of the Whirling Dervishes and vol. 14: Mystic Music through the Ages, Traditional Mevlevi Sufi Music (Tucson: Celestial Harmonies, 1998).

الشيخُ نايل كيسوفا وحافظ قانع قره چه يظهرانِ أيضًا في تلاوة القرآن، القرصُ المدمج العاشر من السّلسلة نفسها

Quran Recitation, volume 10 of the same series (Celestial Harmonies, 1997).

أحمد إرتكون Ahmet Ertegün، أحدُ الإخوةِ الأتراك المؤثّرين في صناعة تسجيل موسيقا الجاز في الولايات المتحدة، أنتج برنامج «موسيقا الدّراويش الدّوّارين» لشركة تسجيلات أتلانتك Atlantic Records عامَ ١٩٨٧م (Atlantic 82493-2). ويشتملُ الأداءُ، المسجَّلُ في ٣١ تشرين الأوّل عام ١٩٧٨م، وهو عامٌ تجوّل فيه طاقمٌ مولويّ في الولايات المتحدة، على «نَعْتِ مولانا» كما ألّفه عِطْريّ في القرن السّابع عشر وتلاه قانع قره چه؛ وألحانِ غنّاها حسين توپ مغنّيًا؛ و«پيشرو» ألّفه أمين أفندي (١٨٨٤ ـ ١٩٤٥م)؛ و«آيينِ شريف» ألّفه كوچگ مصطفى دَده (القرن السّابع عشر). الملاحظاتُ التوضيحيّة يقدّمُها طلعت سعيد هَلْمَن، وزيرُ الثقافة التركيّ السّابق، الذي ألّف كتابًا عن الرّوميّ والمولويّين مع متين أند (١٩٨٣م). هذا التسجيلُ أُذِن بنشره أصلًا بوصفه جزءًا من A double LP مصاحبٍ لمعرض «عصر السلطان الأعظم» لعام ١٩٨٧م، مؤكّدًا هكذا كونَ المولويّين مصدرَ جَذْبٍ سياحيّ في سياق تاريخ تركية الإمبراطوريّ والفنّيّ.

«أينما تُوَلُّوا فثَمّ وجْهُ الله»: موسيقا الاحتفال المولويّ:

«Wherever You Turn is the Face of God»: Mevlevi Ceremonial Music (Waterlily Acoustics, 1995, WLA-ES-50-CD)

تسجيلٌ موسيقيّ يُظهرُ الفِرْقةَ المولويّة في تركية بقيادة دوگان إيرجن مع قانع قره چه وملاحظاتٍ توضيحيّة أعدّها كبير هلمنسكي [٦٢٤] والدكتور جلالُ الدّين چلبي، وهو حفيدٌ مباشرٌ لمولانا من الجيل الحادي والعشرين، ورئيسُ الطريقة المولويّة. أمّا «كافي» الكسندر من كاليفورنيا "Kavi" Alexander of California، وهو مهندسُ تسجيل، فقد ذكر لهلمنسكي، شيخِ الطّريقة المولويّة في أمريكة (انظر الفصل ١٢، «المولويّون المحْدَثون»)، أنّه في عام ١٩٧٨م رأى الرّوميَّ في المنام، وقال له: «سجِّلْ موسيقاي». ولهذا السّبب، عندما طافت الفرقةُ المولويّة في الولايات المتحدة في عام ١٩٩٤م، وكان لها من ذلك حضورٌ في كاتدرائيّة القدّيس يوحنّا الإلهيّ the Cathedral of St. John the Divine في مدينة نيويورك، أعدّ الكسندر تجهيزاتٍ خاصّةً من أجل تسجيل الحفل المولويّ الذي أُجري في الثامن عشر من تشرين الثاني عام ١٩٩٤م في كنيسة كرايستْ ذَ كنگ چاپل Christ the King Chapel ، مدرسة القدّيس أنطونيوس للعلوم الدّينيّة St. Anthony,s Seminary، وهي كنيسةٌ صغيرةٌ قديمة للفرانسيسكان في سانتا باربرا، في كاليفورنيا. وهو يبدأ بمزيجٍ من الذِّكْر، ومناجاةِ «لَبَّيْك»، وهو تعبيرٌ يردّدُه المسلمُ أثناء الحجّ مُعْلِنًا فيه الطّاعةَ التامّة لله، يؤدّيها قانع قره چه. ويتقدّم بعدئذ إلى تأليفٍ مولويّ قديم (فرح فِزا آيين) يؤدّيه إسماعيل دَده أفندي، ويشتمل على أشعارٍ غنائيّة تركيّة للشّاعر الصوفيّ في القرن الثالث عشر الميلاديّ يونس إمْره.

في الملاحظات الإيضاحيّة يفصّل جلالُ الدّين چلبي أجزاءَ الاحتفال ومعانيها،

وتُقدِّم ترجماتٌ إنكليزيّة للأشعار الغنائيّة، التي قليلٌ منها فقط من أشعار الرّوميّ. ومهما يكن، فإنّ أسلوبَ التلاوة الخاصّ واللهجةَ التركيّة الثقيلة للمولويّين يجعلانِ فعليًّا أيَّ مقطعٍ يؤدّونه من كلمات الرّوميّ الأصليّة غيرَ قابلٍ للفَهْم لدى متحدّثي الفارسيّة المحْدَثين. وشهرةُ الفرقةِ المولوية تجتذب جمهورًا يصل تقريبًا إلى الحجوم التي يجتذبها نجمُ موسيقا الفولك روك folk-rock، ولا يملأ جمهورُها فقط المسارحَ الحميميّة مثل مركين هول Merkin Hall في مدينة نيويورك، بل أماكنَ أوسع في المباني الجامعيّة في الولايات المتحدة مثل مسرح فِترانس ودزوورث Veterans Wadsworth في UCLA ولسنر أوديتوريَمْ Lisner Auditorium في جامعة جورج واشنطن. وفي أداءٍ في عام ١٩٩٧م سدّت الحشودُ الممرَّ أمامَ اللّسنِر أوديتوريَمْ مؤمّلةً الظّفَرَ ببطاقة دخول بأسعارٍ مرتفعة خارجًا

(Sarah Kaufman, "Dervishes' Whirl of Difference", Washington Post, February 4, 1997, E1).

ويحسُّ بعضُ المراقبين بعدم الراحة في شأن مناسبة إجراء طقوس روحيّة مولويّة في موقِعٍ عَلْمانيٍّ وقد قدّموا وجهاتِ نظر معارضة بسبب هذا:

(L.P. O'Neil, "Spin Control: The Dervishes' Solemn Whirl", Washington Post, September 29, 1998, D5).

أمّا الزّائرون لقُونِية فقد قدَّروا تقديرًا عاليًا الاحتفالاتِ المولويّة في الذكرى السنويّة لوفاة الرّوميّ في كانون الأوّل، في ما يُسمّى «ليلة العُرس» («شبِ عُرس» بالفارسيّة)، أو اللّيلة الزّفافيّة لعودة الرّوميّ إلى حضن المعشوق الإلهيّ (٤) [الحقّ، سبحانه].

ويَظهر هلمنسكي ثانيةً، ليس في الملاحظات الإيضاحيّة للفِرقة المولويّة، بل مؤدّيًا في برنامجٍ «روضةٌ داخل اللّهب: أغنيات الطّريق الصوفيّ

Garden Within the Flames: Songs of the Sufi Path (Interworld Music 1997),

الموصوف بأنّه أغنياتٌ دينيّة تركيّة تقليديّة في نوع إلّا هي Illahi genre ، تُغنّى غالبًا مع نصوصٍ للرّوميّ ويونس إمْره، مترجَمةٍ بطريقةٍ معاصرة وتُغنّى بصُحبة السّاز والعُود والبِنْدير والنّاي. وهذه تؤدّيها فرقةُ «دوست»، المؤلّفةُ من كبير وكميل هلمنسكي، وفرِدْ ستبّس Fred Stubbs وكورسٍ من جمعيّة العتبة Threshold Society، المركز المولويّ سابقًا في براتلبورو Brattleboro، في فرمونت Vermont، والآنَ في أبتوس Aptos، في كاليفورنيا. كذلك على الرّقعة نفسها قرصٌ مُدْمج CD لقطعةٍ موسيقيّة أخرى بعنوان «الدّوران: موسيقا الدّراويش الدّوّارين:

Returning: The Music of the Whirling Dervishes (Interworld CD-916)

[٦٢٥] أدّاها عام ١٩٩٥م الدّراويشُ الدّوّارون تحت قيادة دوگان إيرجن (الذي يقدّم الاحتفالَ بلحن «فَرَحْناك»)، بوجود قانع قره چه تاليًا للقرآن.

احتفال كانون الأوّل للدّراويش المولويّين في سورية سجّلَه على أسطوانة فونوگراف قياس سبع بوصات في خمسينيّات القرن الماضي دِبن بهاتاچاريا Deben Bhattacharya ، الذي يقدّم الملاحظاتِ الإيضاحيّة الفرنسيّة لـ«الدّراويش الدّوّارين:

Les Derviches tourneurs (Paris: BAM, LD 384).

وفي عام ١٩٧٧م، أدّت «مجموعةُ سَماع إستانبول» الموسيقا المولويّة مُظهِرةً سليمان إرگونر على الناي ونزيه أوزِل على البندير؛ وقد أُصدِر هذا التّسجيلُ على قُرصٍ مُدمَجٍ بعنوان: «مولانا: موسيقا الدّراويش الدّوّارين:

Mevlana: Music of the Whirling Dervishes (Hollywood, CA: Hemisphere/ Metro Blue, 1993).

يشترك الشيخُ حمزة شكّور وفرقةُ الكِنْديّ في القرص المدمج المسمّى: «سورية:

موسيقا الدّراويش الدّوّارين في دمشق

Syria: musique des derviches tourneurs de Damas (France: Auvidis Records, 1994, Ethnic Series B 6813),

الذي يحتوي على تلاوةٍ من القرآن وعددٍ من المنظومات الشّعريّة العربيّة في مَدْح النّبيّ، الموشّحات والقصائد، مُؤدّاة في «نوبةٍ» في جامع بني أميّة الكبير في دمشق، في ١٣ حزيران من عام ١٩٩٤م. الطّريقةُ المولويّةُ في سورية لا تتمتّع بأيّ شيءٍ يُشبه التأثيرَ أو التقديرَ الذي يحظى به المولويّون في قُونِية وإستانبول وفي مقدورنا أن نفترض أنّ الأداءَ هنا لا يمثّل تقليدًا غيرَ منقطع؛ ومن المرجّح تمامًا أنّها متأثّرةٌ بممارسة الطّرق الصوفيّة الأخرى. لكنّه في صيف عام ١٩٩٦م، أدّى الدّراويشُ المولويّون في سورية في مدينة لوسِرْن Lucerne، سويسرة، في المهرجان الموسيقيّ الدّوليّ السنويّ، المخصَّص في ذلك العام لموضوع «القدرة العلاجيّة للموسيقا».

تسجيلٌ للموسيقا المولويّة من ستّة أجزاء ظهرَ من خلال تسجيلات كِنت Kent Records في تركية بعنوان: «موسيقا تركيّة صوفيّة لمولانا Mevlana Mistik Türk Müziqi». وحتّى أتراكٌ غيرُ مولويّين أنتجوا تسجيلاتٍ «مولويّة». الموسيقيُّ التركيُّ التقليديّ المقيمُ في باريس، قُدْسي إرگونر، أدّى جزءًا من احتفالٍ مولويّ في مهرجان الفنون التقليديّة في رينيه Rennes، في فرنسة عامَ ١٩٨١م مستفيدًا من مؤدّين غير مولويّين. وبدلًا من ذلك، أظهرَ هذا الأداءُ فرقةً موسيقيّة يقودها مظفّرُ الدّين أوزاك من الطّريقة الخَلْوتيّة عند ضريح نور الدّين صراحي؛ وسُجّل العملُ وأُذِن بنشره بعنوان «الدّراويش الدّوّارون في تركية:

Derviches tourneurs de Turqie: la cérémonie des Mevlevi (France: Arion, 1991, ARN 64159),

الجزءُ الثاني من سلسلة أريون Arion series «موسيقا صوفيّة Musique soufi». وقد أدّت فرقةُ نجدت يسار جزءًا من الاحتفال المولويّ في جامعة مريلند في نيسان من عام ١٩٨٩م؛ وهذا يمكن أن يُسمع على القرص المدمَج المسمّى «موسيقا تركية:

Music of Turkey (Chapel Hill, NC: Music of the World, 1992).

إنشاد أشعار الرّوميّ:

تلقّى الجنونُ بالرّوميّ بعضَ البثّ الإذاعيّ، بوصفه الموضوعَ لبرنامج إلين كوشنر Ellen Kushner المسمّى «صوت وروح Sound and Spirit»، وهو برنامجٌ يُبَثّ على فرع الإذاعة العامة القوميّة National Public Radio' affiliate المسمّى WGBH في بوسطن (البرنامج ٣٣٢: أسبوع بدءًا من ١١ آب، ١٩٩٧م). كثيرٌ من الترجمات والأداءات لأشعار الرّوميّ المتوافرة في صورة كتاب يَظهرُ أيضًا على أشرطة كاسيت ، لأنّ كثيري الأسفار الأمريكيين المشغولين، الذين يُمضون ساعاتٍ كثيرةً أسبوعيًّا على الطّريق، كثيرًا ما يجدون الوقتَ لـ «القراءة» في السّيارة فقط. إضافةً إلى ذلك، أصبح إنشادُ الشّعْر زِيًّا مرّةً أخرى وأكّد كلمان باركس وروبرت بلي [٦٢٦] تأكيدًا قويًّا شكلَ الأداء لترجماتهما من أشعار الرّوميّ. وقد أفضى نجاحُهما في فنّ إلقاء الشّعر بمترجمين ومُعيدي صياغةٍ آخرين كثيرين إلى أن يحاكوا طريقتَهما في إلقاء أشعار الرّوميّ المترجمة إلى الإنكليزيّة.

مؤسّسةُ الأدب السّمعيّ Audio Literatur في بركلي، كاليفورنيا، المتخصّصةُ بنشر الكتب السّمعيّة، وفّرت شرحَ أندريو هارفي لأشعار الرّوميّ في كتاب «طريق العشق the Way of Passion» في شريط كاسيت مزدوج (١٩٩٥م)، مع موسيقا على النّاي

والبندير من إعداد ستيف كوفلِنْ Steve Coughlin (الذي، في ارتباطه بالطريقة المولويّة، يستعملُ اسمَ «حضور نواز»). قاهرة قلبي Qahira Qalbi، وهي معلّمةٌ صوفيّة تعقِد حَلقاتٍ دراسيّة في زوايا مختلفة للدّراويش في الولايات المتحدة، أنتجت شريطَ الكاسيت الخاصَّ بها لترجماتِ الرّوميّ، بعنوان «الرّوميّ: قراءاتٌ من الرّوح Rumi: Readings From the Soul»، وهي مستمدّةٌ فيما يبدو من روايات باركس، ومصحوبةٌ بالفلوت والنّاي.

ومهما يكن، فإنّ كلمان باركس يحتلّ منزلةً عظيمة يمكن تبريرُها بين منشدي شعر الرّوميّ الأمريكيّين. وقد سُجّلت أداءاتٌ لمعظم كتبه حيّةً أو في الأستديو ورُزِمتْ وأعيد رَزْمُها في أشرطةٍ بأحجام مختلفة تحت عناوين مختلفة، مَبيعًا الواحدُ منها بين العشرة دولارات والعشرين دولارًا. وتشتمل هذه الأشرطةُ على شريط كاسيت «السّرّ المكشوف: حكمةٌ قديمة لعيشٍ حديث

Open Secret: Ancient Wisdom for Modern Living (Emeryville, CA: Enhanced Audio Systems, 1987),

مع باركس ودوروثي فَديمَنْ Dorothy Fadiman يقرأانِ ترجماتٍ من كتابَي باركس «السّرّ المكشوف» و«نحن ثلاثة We Are Three»، بصحبة جَنْ كين Jan Keene (على الفلوت) وشمس كيريس Shams Kairys (على الكمان). شريطُ الكاسيت المزدوِج «أشعارٌ للرّوميّ، ترجمها وألقاها روبرت بلي وكُلمان باركس

Poems of Rumi, Translated and Spoken by Robert Bly and Coleman Barks (South San Francisco, CA: Audio Literature, 1989)

يُظهِرُ الأشعارَ كما يقرؤها المترجمون بصُحبة موسيقيَّين، هما ديفِد وتستون David Whetston على آلة السِّيتار sitar وماركوس وايز Marcus Wise على الطّبلة، وكلٌّ منهما

شارِكَ في إنشاد بلي أشعارَه المستمدّة من كتاب كبير هلمنسكي في عام ١٩٨٨م. وكان استعمالُ الآلاتِ الهنديّة طبعًا ملائمًا لأشعار كبير، لكنّ المرءَ يتساءل لماذا لم تُختَر الموسيقا التركيّةُ أو الفارسيّة لأشعار الرّوميّ. الموسيقيّانِ نفساهما مع آخرين على الفلوت والكأس الخزفيّة والطّبلة، يَظهرون مرّةً أخرى على شريط الكاسيت المزدوج «الرّوميّ: صوتُ الاشتياق

Rumi: Voice of Longing (Boulder, Co: Sounds True Audio, 1994),

مع باركس مُلْقيًا الأشعار.

بعد ذلك، هناكَ شريطُ كاسيت «الرّوميّ: شاعِرُ الوَجْد الإلهيّ

Rumi: Poet of Divine Ecstasy (San Francisco, CA: New Dimensions Foundation, 1991),

وهو كاسيت يُظهِر إنشاداتٍ ومحادثةً بين باركس ومايكل تومز Michael Toms في شأن الرّوميّ. «كهذا Like This»، وهو شريطُ كاسيت للكتاب، يُظهِر باركس يقرأ ترجماتِه مصحوبًا ببعض الموسيقا الأكثر مناسبةً من النّاحية العِرْقيّة، التي يقدّمُها حمزةُ الدّين على العُود والتّار [آلة موسيقيّة إيرانيّة من ذوات الأوتار]، وحضور كوفلن على النّاي. «أريدُ الاحتراق: العالَمُ الوَجْديّ للرّوميّ وحافظ ولالا»، وهو اسمُ شريط كاسيت آخر مبنيّ على كتابٍ مطبوع بالعنوان نفسه، يُظهِر كلمان باركس والرّاقصةَ زُليخا في أداءٍ في سانتا فِه Santa Fe مع بيه مندوزا Pepe Mendoza على الفلوت الأنديّ [نسبةً إلى جبال الآنْد] وشَبْدا آوِنز Shabda Owens على لوحة المفاتيح والتّار

I Want Burning: The Ecstatic World of Rumi, Hafiz, and Lalla (Boulder, CO: Sounds True Recordings, 1992, A 197).

الطّبعةُ السّمعيّة للكتاب الذي يحمل العنوانَ «يدُ الشّعر Hand of Poetry» لباركس وعنايت خان، تُظهِر أربعةَ أشرطة كاسيت أو أقراص مدمجة، تبعًا للشعراء المختلفين

المعاجَين. أمّا شريطُ كاسيت «ذرّاتُ غبارٍ في ضوء الشمس Dust Particles in Sunlight: Poems of Rumi» فيحتوي على الجزء المخصّص للرّوميّ، مظهِرًا إنشادَ باركس وميري سِنكْلِر Mary Sinclair وقراءةً لشروح عنايت خان بصوت لاري مِسّينا Lory Messina مع مصاحَبةٍ موسيقيّة.

[٦٢٧] «هديّةُ عِشْق A Gift of Love» (مدينة نيويورك: Tommy Boy Music، ١٩٩٨م)، اسمُ رُزمةِ أقراصٍ مُدمجة لقراءاتٍ من أشعار الرّوميّ جمعها «ديپك وأصدقاؤه»، تتفوّق على باركس في لعبته. يُغلّف ديپك چوپرا قرصَه المرزومَ بسخاء ليس بالعلبة المزيّنة الشّفّافة النموذجية بل بغلافٍ خارجيّ من الورق المقوّى. وبعد إزالة الغلاف الخارجيّ، يجدُ المرءُ غلافًا مطويًّا متقنًا يذكّر نسبيًّا بالصّور والزخارف على غلاف ألبوم جورج هاريسون المسمّى «عالم ماديّ Material World» في أوائل السّبعينيّات من القرن العشرين. وفي داخل الغلاف يكتشف المرءُ كيسًا يحتوي على كُتيّب تامّ الألوان يُظهِر صُوَرًا فوتوغرافيّة بوضعيّةٍ خاصّة مأخوذةً عن قربٍ تذكّر بالإعلانات التّجاريّة للعطور المطابقة لأحدث الموضات. حيّزٌ مُجوّفٌ يمسك بالقُرصْ المدمَج الذي عندما يُنزَع يُظهِر صورةً فوتوغرافيّة لنمطٍ مصبوغٍ بالحنّاء، ملازمٍ لموضوعاتٍ من شرقيّ الهند.

وقد أنتج آدم بلَك ويارون فوكس Adam Plack and Yaron Fuchs ورتّبا الموسيقا لقُرص «هديّة عِشْق»، وقد ألّفا هذه الموسيقا بالتعاون مع سوسن ديهيم Sussan Deyhim وريتشارد هورُفيتز Richard Horowitz. والموسيقا المسجَّلةُ، وهي مزيجٌ من أسلوب الجاز وطراز «العصر الجديد» غيرُ معروفٍ نسبيًّا لكنّه ملائمٌ وباعثٌ للسّكينة،

تُظهِر فِرقةً تعتمد على مجموعةٍ متنوّعة من الآلات، تشتمل على غيتاراتٍ ولوحاتِ مفاتيح وكلارينت وبنسوري bansuri وأصوات مركّبة وصوت إنسان وتار وسيتار وناي وطبول وآلات نَقْر. وهذه الموسيقا، المستلهَمةُ من «غزليّات الرّوميّ العِشقيّة The Love Poems of Rumi» (ويُقصَد بها كتابُ «ترجمات» چوپرا)، تُظهِر قليلًا من قِطَعٍ موسيقيّة ذات مصدر آليّ صِرْف، مثل المقدّمة، «مباركٌ العِشْقُ للرّوميّ»، لكنّها تعملُ في المقام الأوّل في صورة خَلْفيّةٍ إيقاعيّة جذّابة للأشعار (يمكنُ سماعُ نماذجَ في موقع چوپرا على الشّابكة، www.Chopra.com).

ومثلما هي الحالُ في النّسخة المطبوعة لكتابه «غزليّاتُ الرّوميّ العِشقيّة»، يُدخِل چوپرا أربعًا من ترجمات باركس في القُرْص المدمج، أمّا الاثنتان والثلاثون غزليّةً الأخرى المنشَدَة هنا فهي لچوپرا وكِيا Chopra-Kia، وقليلٌ منها تستطيع عيناي حالًا أن تدرك أنّه رُباعيّاتٌ محدَّدة للرّوميّ. أمّا منشدو الأشعار فمنهم چوپرا نفسُه، طبعًا، إلى جانب عددٍ من مشاهير هوليوُود، مثل دِمي مور Demi Moore ومارتن شين Martin Sheen وگولدي هاون Goldie Hawn ودِبْرا وِنگر Debra Winger ومادونا وعددٍ قليلٍ من نُشطاء السّلام، مثل بطل الحقوق المدنيّة روزا باركس Rosa Parks. والإلقاءاتُ مُتقنةُ الإعداد عمومًا؛ وكلُّ مَنْ هو مهتمٌّ بما عَمِله ديپك چوپرا بأشعار «الرّوميّ» سيُنصَح بشِراء القرص المدمج بدلًا من أن يقرأ الكتاب. والظاهرُ أنّ «هديّة عشق» كان ناجحًا إلى درجةٍ أنّه الآنَ يُباعُ بسِعْرٍ مرتفع، مُرفَقًا بقرص مدمجٍ ثانٍ مرافق يُظهِر چوپرا قارئًا من أثَره «سبعةُ قوانينِ العشق Seven Laws of Love». «هديّةُ عِشْق» لچوپرا اجتذب أيضًا اهتمامَ صحيفة الأدفوكيت The Advocate، وهي دوريّةٌ مقرُّها

مدينةُ لوس أنجلس لحركة حرّية الشّاذّين جنسيًّا (انظر مقال «موسيقا الرّوح Soul Music»، في صحيفة The Advocate ٧٦٧ [الأوّل من أيلول ١٩٩٨م] ٥٤).

الرّوميُّ الحقيقيُّ الأصليّ: إنشادُ الأشعار باللّغة الفارسيّة

حتّى أولئك الذين لا يتحدَّثون الفارسيّة ربّما يتذوّقون سماعَ غزليّاتِ الرّوميّ متلوّةً باللّغة الأصليّة. وهناك تقليدانِ مختلفان، تلاوةُ الشّعر الفارسيّ وغناءُ النصوصِ الشعريّة، وكلاهما مصحوبٌ عادةً بالموسيقا. ومنذ الثّورة الإيرانيّة، أنتج فرهنگ فرّهي [٦٢٨] شريطًا مسجّلًا في لوس أنجلس بأسلوب التّلاوة. ويقدِّمُ هذا تفسيرَه لاختيارٍ جميل من غزليّات الرّوميّ، إلى جانب غزليّة واحدةٍ على الأقلّ منسوبةٍ إلى الرّوميّ في بعض طبعات الدّيوان التي سبقت طبعةَ فروزانفر، لكنّها على الحقيقة صنيعُ مؤلِّفٍ آخر (آنان كه به سر در طلبِ كعبه دويدند). ويتلو كورش أنگالي غزليّاتِ الرّوميّ بمرافقة أَلَنْ كوشان على السّنتور [آلة موسيقيّة وتريّة] في قرصٍ مُدمجٍ حديث منشور بعنوان «الرّوميّ ١ Rumi I» في إميريفيل Emeryville ، كاليفورنيا. أمّا التفسيرُ الدّقيق لغزليّات الرّوميّ فهو تفسيرُ أحمد شاملو، شاعر إيران الحداثيّ الأوّل في السّتّينيات والسّبعينيّات من القرن العشرين. وقد أنشد شاملو لعددٍ من الشعراء القدماء، ويكشف اختيارُه من الغزليّات، وصوتُه المعبِّر والمثير المعنى الدّاخليَّ للأبيات في ضوءٍ جديد. وقد سجّل شاملو قراءاتِه لأشعار الرّوميّ مرّتين، مرّةً في سبعينيات القرن العشرين ومرّةً ثانيةً في وقت قريب، بصحبة اختياراتٍ موسيقيّة في غاية التناغم والانسجام. وبرغم أنّ صوته قد نالت منه السّنونَ وفقدَ بعض قوّته، تجعل الأشعارُ الجديدةُ التي يضيفُها والاختلافاتُ الدّقيقةُ في المعالجة عن قراءاته الأولى الشّريطَيْنِ كليهما ممتعَيْنِ وموضحَيْن تمامًا.

أوجدت الثورةُ الإيرانيّة عامَ ١٩٧٩م في البداية مُناخًا غيرَ مرحِّب بالأداءات الموسيقيّة؛ والحربُ مع العراق، مجموعةً مع التديّن الحماسيّ جدًّا، استلزمت تعبيرًا موسيقيًّا لأداء الأناشيد الدّينيّة والألحان العسكريّة. صناعةُ الموسيقا الشعبيّة التجاريّة المزدهرة في إيران حُظِرت من وجهة أنّها متفسّخةٌ ومتأثّرة بالغرب؛ الموسيقا الشعبيّة في مرحلة ما قبل الثورة لم تكن تؤدّى علنًا أو تُذاع في إيران حتّى عامِ ١٩٩٨م، وبعد ذلك على نحو ضئيل جدًّا فقط (كما هي الحالُ في فيلم «رجل الثلج»، الذي حُظِر لبعض الوقت). كثيرٌ من المغنّين ذهبوا إلى المنفى، إلى لوس أنجلس في الأعمّ الأغلب، حيث يواصلون إنتاجَ أغنياتٍ شعبيّةً جديدة. معظمُ مؤدّي الموسيقا الإيرانيّة التقليديّة بقوا في إيران، ومهما يكن، فإنّه بعد أن أصبح محمّد خاتمي وزيرَ الثقافة في ثمانينيات القرن العشرين سُمِح بعودة الحفلات الموسيقيّة وتسجيلات الموسيقا التقليديّة بأداء المغنّين الرّجال في العَلَن. وغناءُ النصوص الشعريّة للرّوميّ هو جزءٌ متمّمٌ لذخيرة الموسيقا الفارسيّة التقليديّة إلى درجة أنّنا حتّى لو قصرنا النموذجَ على تسجيلاتٍ متوافرة حاليًّا على أشرطة كاسيت أو أقراص مدمجة لكان مستحيلًا تقريبًا أن نُحصيها كلّها. وإنّ تاريخَ الموسيقا المسجّلة المصغّرَ الآتي ينبغي، في أيّة حال، أن يساعد في توجيه أولئك المهتمّين بالاستماع إلى أشعار الرّوميّ تُغنّى باللّغة الفارسيّة.

يعزف الموسيقيّون الفُرسُ ارتجالًا داخلَ أُطُر نظام «الرّديف»، أي ضمنَ اثني عشر أسلوبًا تقليديًّا أو لحنًا [دستگاه ـ بالفارسيّة] (وهي شبيهةٌ بالمقامات في الموسيقا العربيّة والتركيّة)، تُقسم أيضًا إلى أنظمةٍ دَرَجيّة ثانويّة لمجموعاتٍ وألحان أقصر (واحدتُها «گوشه» بالفارسيّة). ومثلما هي الحالُ في الرّاگه Raga في شماليّ الهند، كلّ مقامٍ فارسيّ

مرتبطٌ بمزاجٍ خاصّ وأحيانًا بوقتٍ خاصّ من النّهار. وتتألّفُ الغزليّاتُ عادةً من نصوص شعريّة تقليديّة، تُختار من الوجهة النموذجيّة من أشعار حافظ أو سعديّ أو الرّوميّ. ولا يعمد المغنّي عادةً الى إدخال أبيات الغزليّة كلّها، بل يختار على هواه الأبياتَ الأفضل أو الأكثر غنائيّة. وأداءُ إحدى الغزليّات كثيرًا ما ينتقل إلى أبياتٍ من غزليّاتٍ لشعراء آخرين، ليس لزامًا أن تكون على القافية نفسها أو الوزن نفسه، لكنّها مثاليًّا تكون بالمزاج نفسه أو في الموضوع نفسه. الشكلانِ الرّئيسان للأغنية هما غيرُ الموزونة «آواز» [٦٢٩] التي تتضمّن فرصةً كبيرة للفنّان لكي يُظهِر براعتَه الفنيّة الفائقة بنوعٍ من الإلقاء الملحون المطُوط المرتَّل الانزلاقيّ elongated chanted glissando recitative، والموزونةُ، الإيقاعيّةُ المسمّاة «التصنيف».

وكانت الموسيقا الفارسيّة تقليديًّا أُحاديةَ الصّوت، وذلك بوجود مغنٍّ مصحوبٍ بآلة نَفْخٍ أو وَتَرٍ وربّما آلة نَقْر واحدة، الأمرُ الذي يكرِّر أو ينبئ بالخطّ اللّحنيّ لصوت المغنيّ. وفي هذا القرن [العشرين]، نما اتّجاهٌ نحو أن تؤدّي فِرقةٌ كاملةٌ، لكنّ الفِرَق لا تؤدّي عادةً على نحو متناغم. وتشتمل الآلاتُ الموسيقيّةُ الإيرانيّةُ على قانون مِطْرقيّ، يسمّى السّنتور؛ وعلى أنواعٍ مختلفة من العُود أو آلاتٍ وتريّة يُنقَر عليها، وتشتمل هذه على التّار والسّيتار (والتّارُ كلمةٌ فارسيّة تعني الوترَ أو السِّلْك)، والطّنبور؛ وآلة وتريّة محنيّة، هي الكمنجة؛ والطّبْل القديم، الضَّرْب (التُّنبَك)، الذي يُمسَك عادةً في الحِضْن ويُضْرَب بأصابع اليدَيْن كلتيهما؛ ودفوفٍ صغيرة تُعرَف باسم الدّفّ والدّائرة.

وبرغم أنّ الرّوميَّ نفسَه عزف على الرّباب ونظَم سُلطان ولَد منظومةً تحمل اسمَ تلك الآلةِ الوترَيّة، ظلّت الآلةُ الموسيقيّةُ الشّديدةُ الارتباط بالرّوميّ «النّايَ»، أو ما

يسمّى في الإنكليزيّة reed flute؛ لأنّ الأبياتَ الافتتاحيّة للمثنويّ تحدّثت من خلال صوت النّاي. قُطِع النّايُ من قصْبائه [المكان الذي يكثر فيه القَصَب]، وينوحُ الآن شوقًا إلى مصدره؛ ولأنّه يُفْرَغ من نفسه، يمكن الأسرارَ الإلهيّة أن تنساب فيه وتُثيرَ نفوسَ المستمعين إليه. وفي إيران، تُؤدّى الأبياتُ الافتتاحيّة للمثنويّ المعروفةُ باسم «نى نامه» [بالفارسيّة بمعنى «كتاب النّاي»] مِرارًا، وتُربَط بلَحْن تقليديّ محدَّد. كان النّايُ في الأصل آلةً شعبيّةً فارسيّة، ومن المحتمل جدًّا أنّ شخصًا في بطانة عائلة وَلَد جاء بناي إلى الأناضول، مع الألحان التقليديّة لخُراسان. مزاميرُ القصَب العربيّةُ والتّركيّة، المعروفة أيضًا باسم «النّاي»، ربّما تكون مستمدّةً من هذه الآلة الفارسيّة الشّعبية، برغم أنّ النّاي العربيّ ـ التركيّ له ثُقبُ إصبعٍ إضافيٌّ وعُقلتانِ إضافيّتان. ومن المرجَّح تمامًا أنّ الطريقةَ المولويّة في الأناضول كانت إلى حدّ كبير مسؤولةً عن نَشْر هذه الآلة.

وإذا كانت الآلةُ الموسيقيّة الأولى عند الرّوميّ والمولويّين هي النّاي، فإنّ عازفَ النّاي الأوّلَ في إيران في الأزمنة الحديثة يُعترف عمومًا بأنّه حسن كسايي، ثمّ بعده تلميذُه محمّد موسويّ (١٩٤٦ ـ). وإنّ مثالًا لبراعة موسوي في لحن «النّوا» يمكن أن يُسْمَع في تسجيلٍ أعدَّه في طهران في ربيع عام ١٩٨٠م الباحثُ الفرنسيّ جين دورينگ Jean During الذي يقدِّم الملاحظاتِ الإيضاحيّةَ الممتازةَ للجزء ٤ من السّلسلة

Anthologie de la musique traditionnelle de l'Iran (France: Ocord, 1981, LP 558 563),

الذي يُظهِر محمّد كريمي يُنشِد عددًا من الأشعار، من بينها الأبياتُ الافتتاحيّةُ للمثنويّ.

الموسيقا الفنيّةُ الفارسيّةُ التقليديّة كان يؤدّيها تاريخيًّا الرّجالُ، لكنّه في المرحلة

البهلويّة استطاع عددٌ من المغنّيات الكبيرات مثل خاطرة پروانه أن يُثبتن وجودَهنّ، برعايةٍ من الدولة غالبًا (من الإذاعة والتّلفاز في إيران أو من مؤسّسة الفنون الجميلة). ولأنّ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران تَعدّ صوتَ غناءِ المرأة مثيرًا للشهوة الجنسيّة، لا يُسمح للنساء بأن يغنّين في مجالس مختلطة علنًا، ولا تُبثّ تسجيلاتُ مغنّياتٍ من الإذاعة. ومهما يكن، فإنّه قبْلَ الثورة سجّلت پروانه أبياتًا قليلة من المثنويّ في لحن «شور»:

[٦٣٠] **عاشقى پيداست از زارى دل**

نيست بيمارى چو بيمارى دل

أي: يَظهرُ العِشْقُ من أنينِ القلبْ

ولا مرضَ يُشبهُ مرضَ القلب

وقد ظهر هذا أوّلًا في أُسطوانة، بعنوان «موسيقا إيرانيّة قديمة»، سجّلتها مؤسّسةُ فولكويز Folkways عام ١٩٦٦م، لكنّه ظهر مرّةً أخرى على شريط كاسيت عامَ ١٩٩١م بعد أن حصلت مؤسّسةُ سمِثْسونيان Smithsonian (في واشنطن) على امتياز نشره:

Classical Music of Iran (Smithsonian Folkways C-SF 40039).

مغنّيةٌ أخرى، اسمُها مَرْضيّة، برغم أنّها لم تتلقّ تعليمًا يؤهّلها لأن تكون موسيقيّةً متمكّنة، أعدّت بمشاركة عازف التّار فرهنگ شريف وعازفين آخرين في سبعينيّات القرن العشرين للإذاعة الإيرانيّة برنامجَ «گلهاى رنگارنگ» («أزهارٌ ملوّنة»؛ ومن ذلك البرامجُ ذواتُ الأرقام ١٣٤، ٢٨٦، إلخ.)، الذي تضمّن أحيانًا أجزاءً من غزليّات الرّوميّ إلى جانب نصوص أخرى. وفي أَخَرةٍ ذهبت مرضيّةُ إلى المنفى وأصبحت على نحوٍ علنيّ مؤيِّدًا للمعارضة المسمّاة «المجاهدين»، وهو حزبٌ سياسيّ

إيرانيّ ومجموعةٌ شِبْهُ عسكريّة تسعى إلى الإطاحة بحكومة الجمهوريّة الإسلاميّة بقوّة السّلاح من قواعد لحرب العصابات في العراق.

وخلافًا للمغنّيتَيْنِ المذكورتَيْنِ قبْلُ، أظهرت پريسا (فاطمة واعظي)، وهي تلميذةٌ لمحمّد كريمي لقيت استحسانًا شديدًا وشعبيًّا في مهرجان الفنون الجميلة في شيراز في عام ١٩٧٦م، اهتمامًا شخصيًّا بممارسة التصوّف. وبرغم إجادتها خاصّةً في غناء غزليات حافظ، سجّلت في الأعوام التي سبقت الثّورة الإيرانيّة عددًا من الغزليّات من ديوان شمس، خاصّةً الغزليّةَ التي تقول: «اي يوسفِ خوش نامِ ما (الغزليّة ٢٧ في الفصل ٨) في لحن «بياتِ تُرك»؛ وأدّت أيضًا الأبياتَ الافتتاحيّة من المثنويّ بصُحبة النّاي.

ونتيجةً للحَظْر الطّويل للأداء العلنيّ للنساء، حِيل بين المغنّيات وبين المحافظةِ على أصواتهنّ عند المعايير الموضوعة للحفلات الموسيقيّة، مثلما يُظهَر في تسجيلاتٍ أُعِدّت في الأعوام القليلة الأخيرة، عندما أُذِن لپريسا أن تُسافر إلى أوروبّة والولايات المتحدة في رحلاتٍ لحفلات موسيقيّة. القرصُ المُدْمَج لعام ١٩٩٥م الذي أعدّته مؤسّسةُ Play a Sound (Boulogne, France: PS65155) يُوفِّرُ حفلتَها الموسيقيّة في قاعة المهرجانات الملكيّة Royal Festival Hall، مُظهِرًا فرقةً تقودها ملحِّنةٌ وعازفةٌ على القانون، هي مليحة سعيدي. وينطوي هذا القرصُ على تصنيفين أو أغنيتين إيقاعيّتَين من غزليّات الرّوميّ، هما «مكن يار» و «باز آمدم» («عُدتُ»، انظر الغزليّة ١٥ في الفصل ٨). العنوانُ الثاني، في سياق عودة پريسا إلى الحفلات الموسيقيّة، يتّخذ دلالةً خاصّة. وفي نيسان وأيّار من عام ١٩٩٨م طافت الولاياتِ المتحدة بصُحبة مجموعةٍ من العازفين، تضمّ حسين عموميّ المتفوّق جدًّا على النّاي، مؤدّيةً أبياتًا من

مثنويّ الرّوميّ في مكان بارز في البرنامج. أصواتُ عمومي الدّافئةُ الخفيضةُ والتقانةُ المبدِعة على النّاي ملائمةٌ جدًّا لأداء المثنويّ.

ويمكن القولُ إلى حدّ بعيد إنّ خيرَ مغنٍّ تقليديّ إيرانيّ في الزمن الحاضر محمّد رضا شجريان، الذي بُدئت سيرتُه الغنائيّة بإحرازه المنزلةَ الأولى في مسابقةٍ دوليّة لتلاوة القرآن في ستّينيّات القرن العشرين. وإنّ صوتَه الدّافئ والهادئ، حتّى في أخفض الأصوات، مقترنًا بجمال تحريره [٦٣١] (تغييره الارتجاليّ الحُرّ لطبقة الصّوت) وأُذنَه الدّقيقةَ في تنظيم الوقت والعبارات في غناء الغزليّات، سَحَرا المستمعين الإيرانيّين على امتداد ثلاثة عقود، برغم أنّ صوتَه الآن يُظهِر أماراتِ تقدّم العمر. وقد سجَّل شجريان قِطَعًا كثيرة للرّوميّ وتجوّل في أوروبّة والولاياتِ المتحدة في مناسبات كثيرة. وتشتملُ تسجيلاتُ شَجَرْيان للغزليّات المستمدّة من ديوان شمس على شريط الكاسيت المسمّى ماهور (١٩٨٥م) بصُحبة پرويز مشكاتيان على السّيتار ومحمّد موسوي على النّاي، الذي يُظهِر الغزليّةَ «در هوايت» (الغزليّة ٣٧ في الفصل ٨). وقد سجّلَ شجريان، مشارِكًا الأوركسترا السيمفونيّة في طهران، أداءَ لحنيًّا حارًّا، لولا شيءٌ من الثِّقَل، للغزليّة «اى يوسفِ خوش نامِ ما» (الغزليّة ٢٧ في الفصل ٨)، ألّفَه پرويز مشكاتيان ورتّبه كامبز روشن روان، وهو متوافرٌ على كاسيت «دودِ عود» («بخور عُود الصّندَل/ صوت العُود») من ثمانينيات القرن العشرين.

المغنّي الكرديّ شهرام ناظري (١٩٥٠ ـ) من مدينة كرمانشاه في غربيّ إيران يفتقرُ إلى اتساعِ نطاق شجريان في الأصوات الخفيضة وتمكّنِه من الأصوات المرتفعة. لكنّه يؤدّي غزليّات الرّوميّ في أشكالٍ جذّابة وسارّة للجمهور خلبت ألبابَ شبابٍ

وإيرانيّين آخرين لم يكونوا ميّالين قبْلُ إلى الموسيقا الإيرانيّة التقليديّة، بطريقةٍ لا تمتلكها النماذجُ والأشكالُ الأكثر غموضًا وصعوبةً التي اختارها شجريان أحيانًا. والحقيقةُ أنّ أداءاتِ ناظري اجتذبت اهتمامَ أنصار الموسيقا العالميّة الغربيّين، كما تبيّنُ مُراجعةُ صحيفةِ كرستْشِن ساينس مونيتر Christian Science Monitor لأداء ناظري في مهرجان الموسيقا الدّينيّة الدَّوليّ في مدينة فاس، في المغرب

(Jonathan Curiel "Iran's Pavarotti", June 11, 1997).

وبرغم أنّ الذكرى السنويّة الثّماني مئة لولادة الرّوميّ لن تصادف إلّا في عام ٢٠٠٧م وفقًا للتقويم الشمسيّ، حدثت قبْلُ وفقًا للتقويم القمريّ الإسلاميّ. ووفقًا للتقويم الإسلاميّ، حصلت الذكرى السنويّة الثّماني مئة لولادة الرّوميّ في السّادس من ربيع الأوّل عامَ من عام ١٤٠٤هـ، المطابق للحادي عشر من كانون الأوّل ١٩٨٣م. وفي إحياء الذّكرى، انتظم ناظري في فريقٍ مع جلال ذو الفنون على السّيتار لإنتاج تسجيل كاسيت ثبتَ تحقيقُه رواجًا كبيرًا في إيران، وهو بعنوان «گلِ صد برگ» («الوردةُ ذاتُ المئةِ بَتَلة») بلَحْن «بياتِ تُرك» (أو «لحن بياتِ زند»). ويشتمل على مقطعٍ من المثنويّ وكثيرٍ من غزليّات ديوان شمس، ومن ذلك: «دلِ من راى تو دارد» (D759)؛ و«اندك اندك» (الغزليّة ٣٣ في الفصل ٨)؛ و«چه دانستم» (الغزليّة ١ في الفصل ٨)؛ و«دلا نزدِ كسى بنشين» (الغزليّة ٣٢ في الفصل ٨). وهذا الشّريطُ متوافرٌ في الولايات المتحدة من مؤسّسة كَلْتَكْسْ ريكوردز Caltex Records (C 458).

وقريبًا من هذا التاريخ نفسِه، نُشِر شريطُ كاسيت في الولايات المتحدة للرُّباعيّات، أو رُباعيّات الرّوميّ، عنوانُه «أغنياتُ الرّوميّ Songs of Rumi»، غنّاها شهرام ناظري

(New Lebanon, NY: Sacred Spirit Music)، بصُحبة فِرقةٍ غير معروفة تقدّم مُصاحَبةً موسيقيّة. ويغنّي ناظري أيضًا الغزليّة «هين سخنِ تازه بگو» (D546) بلحن السّيگاه، بصُحبة داريوش پيرنياكان على التّار، في تسجيلٍ إيرانيّ بعنوان «سخنِ تازه».

أوزانُ الموسيقا التقليديّة Les Maîtres de la musique traditionnelle، القسم الثالث من سلسلة البرامج الموسيقيّة الإيرانيّة في إذاعة فرنسة ,Ocora C560026) (1992، يسجِّل أداءً لناظري في تشرين الثاني من عام ١٩٨٨م مع [٦٣٢] داريوش طلايي على السّيتار وبيجن كامكار على الضّرْب والدّفّ على مسرح دي لا فيللي Théâtre de la Ville في باريس. وهذا القُرص المدمَج، الذي توزّعه مؤسّسةُ هارمونيا موندي Harmonia Mundi، يشتمل على ملاحظاتٍ إيضاحيّة من إعداد جاك دوپُن Jacques Dupont ومقابلةٍ مع ناظري. وأظهرَ البرنامجُ أداءً لجزءٍ من المثنويّ في لحن «أفشاري»، مع اختياراتٍ من أشعار شعراء آخرين، مثل حافظ. وأجزاءٌ من هذا البرنامج، منها المقطعُ من المثنويّ، نُشِرت في إيران على شريط كاسيت بعنوان «كنسرتى ديگر» ٣٩ (ماهور) عامَ ١٩٩٣م. وقد أظهر «دفّ و نى»، وهو اسمُ شريط كاسيت وزّعته وزارةُ الثقافة والإرشاد الإسلاميّ في إيران عامَ ١٩٩١م، غزليّتين للرّوميّ أدّاهما ناظري بأسلوبٍ كُرديّ مع بيجن كامكار على الدّفّ ومحمّد كياني ـ نژاد على الناي.

في خريف عام ١٩٨٩م، قاد عازفُ السّنتور فرامرز پايور (١٩٣٣ ـ) فرقةً للموسيقيّين الكبار في إيران، منهم علي أصغر بهاري (١٩٠٥ ـ) على الكمنجة، وجليل شهناز (١٩٢١ ـ) على التّار، ومحمّد إسماعيلي (١٩٣٤ ـ) على الضّرْب، ومحمّد موسوي (١٩٤٦ ـ) على النّاي. وقد أدّوا مجتمعين برنامجًا بلَحْن «أبو عطاء»، وكان ناظري يغنّي

اختياراتٍ من مثنويّ الرّوميّ (هركه او از همزبانى شد جدا) وغزليّةَ (با من صنما)، ضمن غزليّات أُخَر. «آتش در نيستان» (Caltex Records 2079 CD)، وهو اسمٌ لقرصٍ مدمجٍ سُجّل في عام ١٩٩١م ويُظهِر ناظري مغنيًا مصحوبًا بفِرقة جلال ذو الفنون للسّيتار، يشتمل على لحنٍ أعدّه ذو الفنون لغزليّة « يار مرا غار مرا، عشق جگر خوار مرا» (الغزليّة ٤ في الفصل ٨).

تجوّل ناظري في الولايات المتحدة وأوروبّة مع فِرقة عازفي الطّنبور المعروفة باسم «شمس» في أوائل التّسعينيّات من القرن العشرين، مقدِّمًا موسيقا صوفيّة بأسلوب كُرديّ. أمّا التسجيلُ على شريط كاسيت وبالفيديو للألحان التي أعدّها كيخسرو پور ناظري فيشتمل على الغزليّة «رو سر بنه به بالين» (الغزليّة ١١ في الفصل ٨)، و «حيلت رهاكن عاشقا» (الغزليّة ٤٠ في الفصل ٨) وعلى جزءٍ من الغزليّة التي مطلعُها «من مست وتو ديوانه مارا كه برد خانه» (الغزليّة ٤٢ في الفصل ٨). كذلك بصُحبة عازفي الطّنبور في فرقة شمس، أدّى ناظري الغزليّةَ «مطربِ مهتاب رو» (الغزليّة ٢٢ في الفصل ٨) على الشريط «مهتاب رو» من أواسط تسعينيّات القرن العشرين، وهو متوافرٌ أيضًا على القُرص المُدمَج المسمّى Mystified من مؤسّسة كِرِشْمه (في أمريكة):

Mystified CD, Kereshmeh Records (QTCD-1001).

وبصُحبة فرقتي عارف وشيدا، يُغنّي ناظري غزليّةَ «مُرده بُدم، زنده شدم، دولت عشق آمد ومن دولتِ پاينده شدم» (الغزليّة ١٤ في الفصل ٨)، وهي متوافرةٌ على القُرص المدمج «شور انگيز» (Caltex 2042).

عازفُ التّار والسّيتار محمّد رضا لطفي يقدّم بعضَ غزليّات الرّوميّ وحافظ على

القرص المدمج «سرّ العشق Mystery of Love» (تسجيلات كرشمه، KCD 109)، مع الملاحظات الإيضاحيّة التي أعدّها روبرت بلي ولُطفي. عازفُ العُود والمغنّي عبد الوهاب شهيدي ينحدر من جيلٍ أقدم عهدًا لا يمارس التحرير المطوَّل ـ وهو تعديلٌ وانزلاقٌ قويّ في طبقة الصّوت يؤثره شجريان وناظري. وقد سجّل شهيدي غزليّةَ الرّوميّ «بى تو به سر نمى شود» (D 553) بلحن «شور»، مصحوبًا بفرامرز پايوَرْ وفِرقته. وفي هذا الأداء، يسبق أداءٌ للأبيات القليلة الأولى من المثنويّ الغزليّةَ المغنّيةَ هنا. وفي الأصل نُشِر شريطُ الكاسيت والقُرصُ المدمَج في إيران، وأُعيد إصدارهما في كاليفورنيا بعد الثورة الإيرانيّة

Soundex Enterprises, Inc. (Cassette: ARCT-209).

وفيما يأتي ترجمةٌ لهذه الغزليّة، التي سجّلها شجريان(*)

("Without You": Masters of Persian Music, World Village, 2002).

[٦٣٤] في أفغانستان لم تُطوَّر صناعةُ التّسجيل والبرامجُ الإذاعيّةُ والتلفازيّة التي ترعاها الدولةُ في سبعينيّات القرن العشرين ولم تنظَّم مثلما طُوِّرت ونُظِّمت في إيران. ونتيجةً لذلك فُهِم الموسيقيّون الأفغان التقليديّون أو قُدِّموا في الغرب في الأعمّ الأغلب في صورة مؤدّينَ موسيقيّين شعبيين. لم يُعِر المستمعون الإيرانيّون اهتمامًا كبيرًا للنّطق الأفغانيّ بالفارسيّة، برغم أنّ النّطقَ الأفغانيّ من الوجهة اللغويّة أكثرُ محافظةً ومن ثمّ أقربُ إلى نُطق الرّوميّ في القرون الوسطى، ومعظمُ الأفغان الشُّبّان، على الأقلّ قبْلَ الغزو السّوفييتي والقيود القاسية لطالبان، آثروا الاستماعَ إلى الموسيقا الشّعبيّة. وبرغم ذلك، حقّق محمّد صادق فطرت، المعروفُ بالاسم المستعار «ناشناس»، بعضَ

* ـ لم نر حاجةً إلى إيراد هذه الترجمة الإنكليزيّة ولا إلى ترجمةٍ لها إلى العربية [المترجم].

الشهرة بوصفه مغنيًا تقليديًّا أدخلَ أحيانًا غزليّات الرّوميّ في ذخيرته. وقد سجّلت المفوضيّةُ العليا للّاجئين التابعة للأمم المتحدة أداءً قدّمه ناشناس في بيشاور، باكستان، لغزليّةٍ منسوبة إلى الرّوميّ، هي التي يقول فيها «من آن روز بودم كه اسما نبود» (بالفارسيّة بمعنى: «كنتُ في ذلك اليوم الذي لم تكن فيه الأسماءُ»).

أمّا في باكستان، فإنّ القوّالين (مغنّي الأغنياتِ والأشعار الصوفيّة) من طُرقٍ صوفيّة مختلفة يؤدّون أحيانًا نصوصًا للرّوميّ، برغم أنّ النصوصَ المنسوبة إلى الرّوميّ أكثرُ شيوعًا من النصوص التي نظمها فعلًا. وبين أتباع طريقة نظام الدّين أوليا، يغنّي القوّالون عادةً بيتَيْن من المثنويّ ثمّ يواصلون بغناء بيتٍ لأمير خسرو أو شاعرٍ آخر في القافية والوزن نفسيهما. ويربط القوّالون لحنًا معيّنًا واحدًا بما يعتقدون أنّه اللحنُ الأصليّ للمثنويّ، وليس بالتقليد الموسيقيّ الهنديّ. وإنّ تسجيلًا على الشّابكة (الإنترنت) وعلى قرصٍ مدمجٍ لجزءٍ من أداءٍ لهذه الأغنية (مفلسانيم آمده در كوى تو) قد نُشِر[٥]. وسجّل نُصرت فاتح علي خان أيضًا غزليّةً تُنسب تقليديًّا إلى الرّوميّ، اسمُها «مناجاةُ الرّوميّ»؛ ومهما يكن، فإنّ هذه الغزليّة لا تظهرُ في طبعة فروزانفر للدّيوان.

وفي إيران، تَضربُ جذورُ الرّوميّ من حيث هو رمزٌ ثقافيّ في الأعماق، والشّعرُ ـ حتّى شعرُ القرون الوسطى ـ جزءٌ من الوعي الفارسيّ إلى حدّ أنّ المغنّين أدّوا غزلياتِ الرّوميّ بأسلوبٍ شعبيّ على نحو رائع. ومن ذلك مثلًا، أنّ المغنّية گيتي سجّلت أغنيةً شعبيّةً ناجحةً من الناحية الفنيّة بغزليّاتٍ للرّوميّ (پير منم، جوان منم) في ألبومٍ ممتاز في سبعينيات القرن العشرين سُمّي باسم مولانا. أغنيةٌ أخرى على الألبوم تُظهِر غزليّةً تُنسب على نطاق واسعٍ إلى الرّوميّ خطأً. وَظهرُ نصُّ هذه الغزليّة المنسوبة خطأً إلى

الرّوميّ في طبعة أمير كبير عامَ ١٩٥٧م لغزليّات الرّوميّ، «كلّيات شمس تَبْريزي» (الغزليّةُ ذاتُ الرّقم ٩٠٣، الصفحتان ٣٨٢ ـ ٣). وبرغم أنّها ليست نظمًا حقيقيًا للرّوميّ نفسه، تمثّل فلسفةَ المولويّين؛ ذلك لأنّ الغزليّةَ نفسَها جميلةٌ [٦٣٥] جدًّا، ولأنّه على المرء أن يُقدِّر ويشجّع إدخالَ الشّعر الصوفيّ في أغنياتٍ شعبيّة، وفيما يأتي ترجمةٌ لها:

في كلّ لحظةٍ يدخلُ المعشوقُ الفتّانُ في شكلٍ جديد   يسلبُ القلبَ ويتوارى عن الأنظار

في كلّ لحظةٍ يظهر ذلك الحبيبُ بلباسٍ جديد   حينًا شيخًا وحينًا شابًا

حينًا يغوصُ في قَعْر طينة الصّلصال   غوّاصُ المعاني

وحينًا يظهر في قَعْر طينة الفخّار   وبعد ذلك يأتي إلى الدّنيا

حينًا يصير نوحًا ويُغرق الدّنيا بدعاء   ويذهب وحده بالسفينة

وحينًا يغدو الخليلَ ويظهرُ في قلب النّار   فتغدو النّارُ وردًا من ذلك

يغدو يوسفَ ويُرسلُ من مِصْرَ قميصًا   منيرًا للعالَم

وعندما تظهر الأنوارُ من عين يعقوب   تغدو الرّؤيةُ عِيانًا

حقًّا إنّه هو أيضًا الذي كان باليد البيضاء   يعملُ راعيًا

فيُلقي العصا فتظهرُ في صورة حيّة   ويغدو من ذلك فخرَ الملوك

طاف حينًا على وجه هذه الأرض   من أجل الفُرجة

فصار عيسى واعتلى قُبّةَ الفلك الدّوّار   وصار مسبِّحًا

وعلى الجملة هو أيضًا الذي كان يجيء ويذهب   فتراه في كلّ قَرْن

إلى أن ظهر في النهاية في شكلٍ شبيهٍ بالعرب   وصار مالكًا للعالَم

وماذا يكون المنسوخُ؟ لا تناسخَ، بل حقيقة   ذلك المعشوقُ الجميلُ

صار سيفًا، وظهرَ في كفّ الكرّار [الإمام عليّ]   صار قتّالَ الزّمان

لالا، إنّه هو أيضًا الذي كان يقول: «أنا الحقّ»   بصوتٍ إلهيّ

لم يكن منصورًا [الحلّاج] ذلك الذي ظهر على تلك المشنقة   صار الجاهلُ يتظنّن

لم يقلِ الرّوميُّ كلامَ الكُفر ولا يقول   فلا تكونوا مُنكرين له

فالكافرُ هو ذلك الشخصُ الذي ظهرَ مُنكِرًا فصار من أهل جهنّم

نجمُ الموسيقا الشعبيّة الفارسيّة المقيمُ في مدينة لوس أنجلس أمير آرام مضى إلى حدّ الإتيان بالرّوميّ إلى حَلْبة الرّقص من خلال ألبومٍ يعود إلى أوائل ثمانينيات القرن العشرين اشتمل على أغنيةٍ أساسُها رُباعيّاتٌ من الخيّام، وأخرى أساسُها غزليّةُ الرّوميّ المسمّاة «مرده بدم، زنده شدم» (الغزليّة ١٤ في الفصل ٨).

شريطُ الكاسيت «بخت بيدار» (بالفارسيّة بمعنى «حظّ مبتسم») لتورج زاهدي، وهو مغنّ وملحّنٌ يعمل غالبًا في إعداد موسيقا الأفلام، ظهرَ عامَ ١٩٩٥م تقريبًا باسمٍ تجاريّ هو «آواى چنگ Avâ-ye Chang»، واحتوى على تصنيفَيْنِ [أغنيتين موزونتين] معتمدَيْنِ على أشعار الرّوميّ. أحدُ هذين التّصنيفَيْنِ، المسمّى «زان ازلى نور كه پرورده اند» (D 993)، يخصّصه زاهدي للموسيقيّ الذي ساعده على أن يخطو خطواته الأولى في طريق الموسيقا، فريدون شهبازيان.

الرّوميُّ على أشرطة الفيديو:

[٦٣٧] «فرحُ الحبّ المربِكُ» اسمُ شريطِ فيديو أنتجته مؤسّسةُ ديفيد گروبين وتلفاز الشؤون العامة (David Grubin Productions and Public Affairs Television WENT, 1995) جُعِلَ فيلمًا في قراءةٍ من شعر باركس في ولاية نيوجيرسي ويشتمل على مقابلةٍ مع بيل مويرز Bill Moyers. وقد بُثّ هذا البرنامجُ على التلفاز العام على امتداد الولايات المتحدة جزءًا من سلسلة «لغة الحياة» وتظهرُ المقابلةُ في كتاب بيل مويرز بالعنوان نفسه.

«التسامحُ: مخصّصٌ لمولانا جلال الدّين الرّوميّ Tolerance: Dedicated to»

Mawlana Jalal al-Din Rumi، وهو اسمُ فيلمٍ من إعداد فهمي گرجِكَر وكتبَ السيناريو الخاصَّ به طلعت هلمان وقرأتْه فانيسا ردگراف Vanessa Redgrave، مع موسيقا قُدسي ارگونر Kudsi Erguner وأداء السّماع للفرقة المولويّة في غَلَطة، نُشِر قبْلُ. هذا الفيلمُ الذي مدّتُه نصفُ ساعة يقدّم مدخلًا ممتازًا إلى الرّوميّ والمولويّين وعددٍ من الفنّانين أو المفكّرين المحدَثين الذين يؤيّدونهم. وقد أُعِدّ أيضًا عددٌ من الأفلام الثقافيّة عن الدّراويش الدّوّارين الأتراك أيضًا. إحياءُ الذكرى السّنويّة السّبع مئة لوفاة الرّوميّ صنعت منه فيلمًا في تركية ديانا سيلنتو Dianna Cilento بعنوان «الدّوران Turnung» (١٩٧٣م). جيرارد فريكرويسي Giraard Vericruysse أتبع ذلك بفيلم «الدّراويش الدّوّارون Whirling Dervishes » (١٩٧٨م)، وهو نظرةٌ خاطفة إلى حفل السّماع في حياة سليمان دده. ثمّ بعد عدّة عقود يُظهرُ فيلمُ پني وارد Penny Ward المسمّى «الدّراويش الجوّالون في تركية

The Whirling Dervishes of Turkey (NY: World Music Institute, 1997)

احتفالَ سماعٍ أطولَ مدّةً يكون فيه جلالُ الدّين چلبي شيخًا وكبير هلمنسكي قارئًا من أشعار الرّوميّ. الأعضاءُ الأمريكيون الشماليون في الطريقة المولويّة في أمريكة يؤدّون أيضًا الدّوران؛ وقد أنتجوا أيضًا شريطَ فيديو قصيرًا لحفل الدّوران الذي حدث في سياتل بقيادة جلال الدّين لوراس في ١٧ كانون الأوّل من عام ١٩٩٥م في إحياء ذكرى اللّيلة التي توفّي فيها الرّوميّ، واسمُ هذا الشريط «سماع السّكينة Semá of Peace» (١٩٩٥م).

الممثّلةُ الأمريكيّة ديبرا وينگر Debra Winger (١٩٥٥ ـ) دخلت أيضًا ميدانَ أشرطة الفيديو التي تُقرأ فيها أشعارُ الرّوميّ بعملها الذي يحمل العنوان: «الرّوميّ: شاعرُ القلب

Rumi: Poet of the Heart (San Anselmo, CA: Magnolia Films, 1998).

هذا الفيلمُ الذي مدّتُه ساعةٌ وكتبَه وأنتجه وأخرجه هايدن ريس Haydn Reiss موّلَه أصدقاءُ الشعر ومؤسّسةُ وِتَّر باينر للشّعر. «شاعرُ القلب» يُظهِر خلاصةً لحياة الرّوميّ، مصحوبةً بمقابلاتٍ وقراءاتٍ لكُلِمان باركس وروبرت بلي، وللمرشد ديپك چوپرا وعالِمِ الدّين هيوستِن سميث. ويقدِّمُ حمزةُ الدّين و جاي أوتال Jai Uttal بيئةً موسيقيّة.

أحرز خشيار درويش، المولودُ عام ١٩٦٦م لوالدَين إيرانيَّيْنِ يعيشان في واشنطن، دي سي، ومُنتِجُ الأفلام في شركة ووكَنْ فيلمز Wakan films، وهي شركةٌ منتجةٌ للبرامج التلفازيّة غير التجاريّة في أمريكة، جوائزَ تقديرًا لفيلمه الثقافيّ «رقصة فالس الباز الأسود: حكايات مدينة جبلٍ صخريّ

Black Hawk Waltz: Tales of a Rocky Mountain Town.

وقد كتب نصًّا لفيلمٍ عن الفُرس في أمريكة بعنوانٍ أوّليّ هو «وداعًا للرّوميّ Farewell to Rumi». ولدى درويش أيضًا نصٌّ لسيرة توثيقية لحياة الرّوميّ ويتطلّع عمليًّا إلى مموّلٍ ليبدأ إنتاج فيلم(٦).

صانعُ برامجِ الفيديو في كاليفورنيا بيل فيولا Bill Viola (١٩٥١ ـ) اقتبس مرارًا منذ سبعينيات القرن العشرين من أشعار الرّوميّ في صحفه وتعليقاته ومقابلاته وكتبه، دامجًا إيّاها في عمله وفلسفته، برغم أنّه لا يكشف مصادرَ التّرجمات التي يستعملُها. ولا يستعمل فيولا شِعرَ الرّوميّ مجردَّ تزيين، بل هو أساسيّ [٦٣٨] لفِكَر إدراكه وتصوّراته الذهنيّة، مثلما يوثّق في «مبرّراتٌ للقَرْع على باب بيتٍ فارغ

Reasons for Knocking at an Empty House (Cambridge, MA: MIT Press, 1995),

وهي عبارةٌ عن كتاباتِ فيولا في المدّة بين عامي ١٩٧٣ و١٩٧٤م، وهو عامُ إحياءِ ذكرى الرّوميّ على مستوى العالم. شريطُ الفيديو المسمّى «خارج الخطوط Outside the Lines»، الذي أنتجه بيل فيرگوسِنْ Bill Ferguson جزءًا من سلسلة «إصرار الرّؤية Persistence of Vision (Los Angeles: Voyager, 1989)، يقدِّم أيضًا خلفيّةً لعمل فيولا.

برامجُ فيولا، وهو نوعٌ من فنٍّ مفهوميّ مرتكز على نحوٍ ما على الفيديو، ظفرت باستحسانٍ نقديّ على امتداد أوروبّة وأمريكة. واختير فيولا المسهمَ الأمريكيَّ في مهرجان فينيسيا السّادس والأربعين الذي يُعقد كلَّ عامين في عام ١٩٩٦م وأظهر برنامجُه ذو الأجزاء الخمسة المسمّى «بيل فيولا: أسرارٌ مدفونة Bill Viola: Buried Secrets»، الذي كان معروضًا فيما بعد على الجمهور الأمريكيّ في أريزونا وبوسطن، شريطَ فيديو لعشرة وجوه، كلُّها ذاتُ أفواهٍ مسدودة، تتحدّث عن حيواتها. ولعلّ المرءَ يفهمُ القطعةَ، التي ينسبها فيولا إلى إلهام الرّوميّ، على أنّها تأويلٌ غريبٌ نسبيًا لتعبير «الصّمت» (خاموش ـ بالفارسيّة) في شعر الرّوميّ (Charles Gandee, "Life After Venice", Vogue 186 [April 1996]: 166).

شابكةُ الرّومي: الرّوميّ على الشّابكة العالميّة للاتصالات [الإنترنت]

المعلوماتُ على صفحاتِ الشّابكة الخاصّةِ بالأفراد ليس لزامًا أن تكون دقيقةً وعلى المرءِ أن يستعمل المعلومات الملتقَطةَ من مصادر غير موثوقة بقدرٍ من الحذر. وبرغم ذلك، تقدِّم الشّابكةُ مدخلًا إلى كثير من الصُّوَر والأصوات وكثيرٍ من المعلومات التي لا يمكن الحصولُ عليها بسهولة في مكان آخر. وتأتي شعبيّةُ الرّوميّ في الغرب في وقتٍ يكون فيه الحاسبُ الشّخصيّ والشّابكةُ وسائلَ جذّابة للتواصل، وقد

جسّد كثيرٌ من المواقع على الشّابكة محبّةَ منشئيها للرّوميّ على نحوٍ من الأنحاء. وتقدِّم القائمةُ الآتيةُ بعضَ مواقع الشّابكة الأكثرِ إثارةً المرتبطةِ بالرّوميّ. ولاحظْ في أيّة حالٍ أنّ الطّبيعة المتغيرة للشّابكة على مستوى العالم تجعل كثيرًا من المواقع على الشّابكة سريعةَ الزوال؛ وبرغم أنّ المواقعَ والعناوينَ المقدَّمةَ فيما يأتي كانت عاملةً في آب من عام ١٩٩٨م، ليس ثمّة ضمانٌ لأن تكون موجودةً عندما تشاءُ الدّخولَ إليها. وإنّ بعضَ المواقع المذكورة فيما يأتي مرتبطةٌ بالموقع المرافق لهذا الكتاب.

http://www.webcom.com/threshld/

جمعيةُ العتبة في فيرمونت The Threshold Society in Vermont، الممثّلةُ للطّريقة المولويّة في أمريكة الشّماليّة. وهو موقعٌ واسعٌ يمتلك ثروةً من المعلومات والمنشورات الخاصّة بالطّريقة المولويّة، ومن ذلك صُوَرٌ للضّريح المولويّ في قُونية، وصُوَرٌ لشيوخ الطّريقة المحْدَثين، ومقتطفاتٌ من مقالاتِ شمس، وبرامجُ للزّوايا وبرامجُ أخرى للطريقة، ومقالةٌ عن النّساء الصّوفيّات لكميل هلمنسكي، إلخ..

http://turkey. Org/f_tourism.htm

موقعٌ ترعاه وزارةُ الثقافة التركيّة بالتركيّة والإنكليزيّة، ومن أجل الدخول إليه لابدّ من متابعة الصّلات بـ «Who is Who» و«Mevlana». ويقدِّم هذا الموقعُ الرّوميَّ والمواقعَ والمهرجانات المولويّةَ المرتبطة به من منظور السّياحة التركيّة. [٦٣٩]

http://www.egroups.com/group/Sunlight

فهرست بريد إلكتروني ملطّف يقدِّم مجموعةً متنوعةً من التّرجمات والرّوايات اليوميّة لآثار الرّوميّ من مصادر منشورة وغير منشورة متنوعة.

http://www.stud. ifi. uio.no/shaziam/rumi2.html

كلّما دخلتَ هذا الموقعَ وجدتَ ترجمةً للرّوميّ مختلفةً من إعداد نادر خليلي. والظّاهرُ أنّه الآنَ غير فعّال، لكنّه في مقدور القارئ برغم ذلك أن يرى نموذجًا لهذا الموقع حيث يستطيع المستفيدون من الشّابكة لبعض الوقت أن يجدوا ترجماتٍ حرّةً لآثار الرّوميّ على الشّابكة.

http://www.zbnet.com/rumi/

صفحةُ إجلالٍ للرّوميّ مصحوبةٌ بترجماتٍ موزونةٍ من إعداد شهريار شهرياري ونصٍّ فارسيّ لما يقرب من ستّين غزليّة، ومقاطعَ قليلة من المثنويّ، وبعضِ الشّعر الأصليّ المستلهم من الرّوميّ، وصُوَرٍ حديثة بأسلوب المنمنمات الفارسيّة، وكثيرٍ من المواقع المرتبطة بمولانا. ومن يؤثرون الشّعرَ الموزون ربّما يجدون هذه الرّوايات جذّابة.

http://www.rassouli.com/rumi.htm

رسومُ فريدون رسولي بأسلوبٍ إيرانيّ حديث مُستلهَمةً من شعراء فُرس مختلفين. وعلى هذه الصفحة، في مقدور المرء أن يرى (ويشتري) خمسةَ رسومٍ مستلهَمة من الرّوميّ.

http://www.Rumi.net

موقعُ الرّوميّ لشهرام شيفا، الذي يشتمل على معلوماتٍ عن أداءات شيفا، وعن شيفا نفسه، وعن الرّحلات التي يديرها شيفا إلى قُونِية بتكلفة ٢٧٠٠ دولار.

نقاشٌ في شأن الطّرق بطريق البريد الإلكترونيّ في:

majordomo@world.std.com

قائمةُ نقاشٍ غير ملطّف لأفرادٍ مهتمّين بالتصوّف وفلسفة الخلود؛ نقاشٌ يركّز

غالبًا على الرّوميّ والمعلّمين الصوفيّين في الغرب.

Alt.fan.jalaludin-rumi

مجموعةٌ إعلاميّة لمستعمِلي الشّابكة لديها محفوظاتٌ (أرشيف) يمكنُ البحثُ عنها في:

http://www.deja.com/usenet

http://www..geocites.com/Broadway/6700/Mevlana.htm

ارتباطاتُ نيفيت Nevit الشّاملة بمواقع الرّوميّ، مع تأكيد للّغة التركيّة.

http://www.armory.com/~thrace/sufi

موقعٌ أنشأه ن. تسُلَك N. Tsolak، فيه ملفٌّ لسيرة حياة الرّوميّ ومجموعةٌ من أشعاره من مترجمين مختلفين.

http://www.turknet.com/music/index.html

موقعٌ فيه بعضُ نماذجَ من الموسيقا المولوية رعاه نادي تورك نت Türknet، وهو نادٍ للسياحة التركيّة. [٦٤٠]

http://www.Kto. Org.tr/mevlana/resim. htm
http://www.ege.edu.tr/turkiye/si/konya.html

موقعانِ، الأوّلُ ترعاه غرفةُ التجارة في قُونِية، والثاني جامعةُ إيجه في إزمير، وفيه صُوَرٌ من قُونِية مرتبطةٌ بالرّوميّ والمولويّين.

http://www.chattanooga.net/baylor/academic/english/studentwork/rum
i/rumi.html

موقعٌ مثيرٌ جدًّا أنشأه الطّلّابُ في المدرسة الثانويّة في بايلور في مدينة چتّنوگا Chattanooga في ولاية تنيسي، وهي الكليّةُ الأمّ التي تخرّج فيها كلمان باركس. ويحتوي على مقالاتٍ وأعمالٍ فنيّة وشعر وإبداعاتٍ أُخَر متأثّرة بترجمة باركس لأشعار الرّوميّ؛ ويُظهِر هذا الموقعُ المثيرُ قدرةَ باركس على التّواصل مع جمهورٍ

من الشباب الأمريكيين والتأثير فيهم من خلال أشعار الرّوميّ.

http://hcgl 1.eng.ohio-state.edu/~hoz/sufism/dervis.html
http:www.naqshbandi.net/haqqni/sufi/saints/Sayiddina_Rumi.html

كلٌّ منهما يقدِّم شروحًا وصورًا لحفلات السّماع المولويّ.

http://www.Lumen.org/issue_contents/contents30.html

عددُ الشّتاءِ لعام ١٩٩٤م (رقم ٣٠) من مجلّة Gnosis يتضمّن مقالاتٍ عن التصوّف في الغرب بقلم كبير هلمنسكي وكميل هلمنسكي ولقاءً مع رفيق ألگن، الموصوف بأنّه مؤيّدٌ قويّ للمولويّين (الصفحات ٣٤ ـ ٣٩)

دراويشُ مصمّمون: الرّوميُّ والمولويّون في التصوير

تكثر المنمنماتُ الفارسيّة والتّركيّة من القرن الخامس عشر إلى نهاية القرن الثّامن عشر التي تصوِّرُ مَشاهدَ من كتاب «مناقب العارفين» للأفلاكيّ، خاصّةً في المخطوطات المزيّنة بالصُّوَر لكتاب «ثواقب المناقب» (وهو خلاصةٌ لمناقب الأفلاكيّ) وترجماته التّركيّة. وتمتلك المكتبةُ البريطانيّة The British Library منمنماتٍ كثيرةً تصوِّر الرّوميَّ، كما فَصّلتْ ذلك نُوره تِتْلي

Norah Titley, Miniatures from Persian Manuscripts (London: British Museum, 1977;11,15 and 189).

اللّقاءُ الأسطوريّ بين الرّوميّ والعطّار يُتخيَّل في نسخةٍ من «نفحات الأُنس» لجامي مزيّنةٍ بسبع عشرة منمنمةً ومُعدَّةٍ للإمبراطور أكبر في أكرا عامَ ١٦٠٣م. وفي مخطوطةٍ لديوان حافظ مكتوبةٍ في كشمير في القرن الثامن عشر، تصوِّر المنمنمةُ الرّابعةُ والثلاثون من المنمنمات الستّ والثلاثين الرّوميَّ مع حافظ، في مشهدٍ منطوٍ على مفارقةٍ تاريخيّة

anachronistic، أو على الأصحّ، أسطوري. وإنّ نسخةً من كتاب «مجالس العُشّاق» محتويةً على تسعٍ وسبعين منمنمةً مصوّرة في وقتٍ قريب من عام ١٥٦٠م في شيراز تُظهرُ صَدْرَ الدّين القونويَّ يقدِّم الاحترامَ للرّوميّ أمامَ دكّان صلاح الدّين زركوب. مجموعةُ المتحف البريطانيّ تحتوي أيضًا على ثلاث منمنماتٍ للرّوميّ في المخطوطات المغوليّة في القرن الثامن عشر.

صُوَرٌ بسيطةٌ ورسومٌ تخطيطيّةٌ لطَلْعة الرّوميّ، وليست منمنماتٍ بالمعنى الدّقيق، انتشرت في ألبوماتٍ خاصّة بفنّ الخطّ والرّسوم التخطيطيّة وكذلك في شكل صُوَر وجهٍ فرديّة individual portraits. وليس ثمّة شكٌّ في أنّ هذه الصُّوَرَ الوجهيّة، التي تقدِّم الرّوميّ في أقنعةٍ مختلفة [٦٤١] وفي أعصر مختلفة، هي جميعًا نتاجُ خيال فنّانٍ، لأنّنا لا نمتلك إشارةً إلى أنّ الرّوميَّ أو شمسًا أو أيّ عضوٍ قديم آخر من أعضاء الطّريقة وقفَ أمام مصوِّر، برغم أنّ الدّراويش والشيوخ المولويّين وقفوا لتؤخذ لهم صُوَرٌ وجهيّة حيّة وصورٌ فوتوغرافيّة في القرن التاسع عشر. بعضُ المنمنمات أُعيد استنساخُه في كتبٍ فنّية إسلاميّة مختلفة، في معظم الأحيان بنوعيّة رديئة بالأسود والأبيض، برغم أنّه في أمكنةٍ مختلفة في مقدور المرء أن يرى المنمنمةَ الأصليّة معروضةً، مثلما نجد صورةً في متحف توبقابي في إستانبول مأخوذةً من نسخةٍ من كتاب «جامع السِّيَر» مصوّرةً في بغداد في أواخر القرن السادس عشر أو أوائل القرن السّابع عشر، تصوِّرُ اللقاءَ الأوّل لشمس والرّوميّ. وإنّ عملًا مخصّصًا لإعادة تصوير كلّ المنمنمات والرّسوم التخطيطيّة المعروفة المتّصلة بالرّوميّ والمولويّين سيقدِّم عملًا فنّيًا جميلًا.

وقد نشر شهابُ الدّين أُوزلُق عملًا من هذا النوع باللّغة التّركيّة:

Mevlevilikte Resim Resimde Mevleviler (Ankara: Türk Tarihs Kurumu, 1957),

يختصر الأهميّةَ الكونيّةَ لمفهوم الصّورة والنّقش في شعر الرّوميّ ويتتبّع تاريخَ صُوَر الرّوميّ والمولويّين. ويقدّم هذا الكتابُ عددًا من الصّوَر (ليست لسُوء الحظّ من الصّنف الأسمى لإعادة النّسخ) يشتمل على صُوَر وجهيّة portraits للرّوميّ وشمس، ومشاهدَ للرّوميّ يقرأ مع شمسٍ، ومنمنماتٍ حديثة تُظهر الدّراويشَ المولويّين، وصورةٍ أعدّها الأستاذ علي رضا لعازفٍ مولويّ على النّاي عامَ ١٨٩٦م، وصُوَرٍ لشيخٍ مولويّ من المرحلة نفسها، وصُوَرٍ أعدّها حُسْنُ يوسف بيگ لأداءاتٍ وزوايا مولويّة، وحفلِ السّماعِ في زاوية غَلَطة، ومنمنماتٍ حديثة مبكّرة للمولويّين ولشخصيّاتٍ من التاريخ القديم للطريقة، إلخ.

ويقدّم أُوزلُق معلوماتٍ متفرّقةً عن تصاوير أوروبّيّة تصوِّر المولويّين، ومنها صورةٌ أعدّها فرانسيس سميث Francis Smith عامَ ١٧٦٩م للسّماع المولويّ في زاوية غَلَطة، تحمل العنوانَ «الرّقص الدّينيّ للدّراويش الدّوّارين في زاويتهم في پرا

Danses réligeuses des derviches tourneurs dans leur Mevlahané á Pára.

وهناك أيضًا صورةٌ أعدّها عالِمُ النّبات تورنيفو Tournefort (تـ ١٧٠٨م؟) تُسمّى «رقص دراويش A Dance of Dervices» فيها ثلاثةُ أشخاص. أمّا جان بابتيست فان مور Jan Baptiste van Mour (تـ ١٧٣٧م)، الذي أعدّ صُوَرًا كثيرةً لإستانبول وتركية في أوائل العقد الأوّل من القرن الثامن عشر، فيُظهِر الفضاءَ الدّاخليَّ المحتشِد لبناءٍ دائريّ ومُقبّب فيما يبدو مع قِصَص كثيرة عن نوافذ واسعة ونورٍ طبيعيّ ينزلُ على ما يُراد له على نحوٍ واضح أن يكون دراويشَ مولويّين. وفي هذا العمل الذي يعود إلى عام ١٧٠٧م تقريبًا، يكونُ بعضُ الدّراويش مُستغرَقين بالسّماع، لكن يبدو إلى حدّ ما كأنّهم يلعبون بطائرات

[بسطوا أيديَهم في شكلِ جناح الطّائرة إلى ناحيتَيْنِ، وجعلوا إحدى اليدَيْنِ في مستوى أدنى كثيرًا من الأخرى واتّخذوا شكلَ طيران الطائرة]. يقفُ بعضُهم في حالةٍ شبيهة بالنّشوة (أخذتْهم الحالُ)، وآخرون يقفون دائرين، ويقع أحدُهم ساجدًا. وهناك فنّانون أوروبّيون آخرون اتّخذوا المولويّين موضوعاتٍ لفنّهم، من بينهم هيلر Hilair، الذي أعدّ صورةً لشيخٍ ودراويشه؛ وفاوستو زُنارو Fausto Zonaro وتصويرُه لعازف ناي؛ وهوبرت Hubert، وباور Bauer وسينتي Sinety وتصاويرهم؛ وأماديو پرزْيوسيّ Amadeo Preziosi (١٨١٦ ـ ٨٢م)، الذي تُصوّرُ لوحتُه الزّيتيّةُ على القماش canvas عامَ ١٨٥٧م مشهداً أكثر تهتّكًا وخلاعةً ممّا ننسبه الآنَ إلى الدّراويش المولويّين. عملُ پرزْيوسي في إستانبول مطبوعٌ في ألبوم لصُوَر ملوّنة يُسمّى: «إستامبول: ذكرياتٌ لحياةٍ شرقيّة Stamboul: Recollections of Eastern Life»، نُشِر عام ١٨٥٨م، وظهرت طبعاتٌ إضافيّة له في الأعوام: ١٨٦١، ١٨٦٣، ١٨٨٣م (LDL 280). صُوَرٌ كثيرةٌ للأزياء المولويّة تظهرُ أيضًا في كتبٍ إنكليزيّة من أوائل العقد الأوّل من القرن التاسع عشر، إلخ.

[٦٤٢] عددٌ قليلٌ من الأوروبّيّين، من مثل السّويدي Guillaume Berggren (تـ ١٩٢٠م)، أنشؤوا محلّات للتّصوير الفوتوغرافيّ في إستانبول في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وأُدخلت الصُّوَرُ الفوتوغرافيّةُ في بطاقاتٍ بريديّة وألبوماتٍ تذكاريّة. ولأنّ الأوروبّيّين عرفوا المولويّين ـ الدّراويشَ الرّاقصين ـ أكثرَ من معرفتهم الدّراويشَ الآخرين، تُظهر أغلبيةُ الصُّوَر التي تصوِّر «الدّراويشَ» من هذه المرحلة الدّراويشَ المولويّين على نحو خاصّ. ومِثْلُ هذه الصُّوَر كانت تُوضَعُ عادةً في مجموعاتٍ في محلّ التّصوير وكان المولويّون، برغم أنّهم يظلّون ثابتين أمامَ آلة التصوير،

يرفعون أذرعَهم فوق رؤوسهم في محاكاةٍ للسَّماع. وفي مقالةٍ لنانسي ميكلورايت Nancy Micklewright بعنوان «صورٌ للدّرويش Dervish Images»، تستنسخ واحدةً من مثل هذه الصُّوَر أعدّها بِرگْرِنْ Berggren (LDL 271)، وصورةً وجهيّةً لشيخٍ مولويّ في بورسه (LDL 272).

كتابُ راشِل ميلشتاين المسمّى **«تصوير المنمنمات في بغداد العثمانيّة»**

Rachel Milstein. Miniature Painting in Ottoman Baghdad (Costa Mesa. CA: Mazda, 1989)

يقدّمُ استنساخاتٍ جميلة، بالألوان وبالأسود والأبيض، لعددٍ من المنمنمات التي أنتجها المَشْغلُ المولويّ في بغداد في القرن السّادس عشر، الذي ضمَّ خطّاطين مولويّين مشهورين مثل نُصيرا دَده وغوثي (عبد الباقي المولويّ). وتشتمل مخطوطاتٌ مصوّرةٌ أنتجها مولويّو بغداد، أو أُنتجت لهم، في هذه المرحلة على نسخةٍ من **«نفحات الأُنس»** لجاميّ مؤرّخةٍ بالعام ١٥٩٣م؛ ونسخةٍ من «مناقب» الأفلاكيّ، مُهداةٍ إلى السلطان محمّد الثالث؛ ونسخةٍ من مختصر ذلك العمل، كتاب «الثواقب»، مؤرَّخةٍ بالعام ١٥٩٩م؛ ونسخةٍ من المثنويّ، مؤرّخةٍ بالعام ١٦٠٣م؛ ونسخةٍ من «جامع السِّيَر» مهداةٍ إلى الوزير حسن باشا.

ويستنسخُ محمّد أوندر في كتابه **«مولانا جلال الدّين الرّوميّ»**

Mevlâna Jelaleddin Rūmi (trans. P.M. Butler [Ankara: Ministry of Culture.1990])

بعضَ منمنماتِ المخطوطاتِ التّركيّة، التي تنتمي واحدةٌ منها إلى مكتبة متحف طوبقابي (١٤٧٩م)، وتُظهِرُ الرّوميّ يرقص في دكّان صلاح الدّين زركوب (٢٤١). وفي منمنمةٍ أخرى، يقف الرّوميُّ مرفوعَ الذّراعين إلى مستوى رأسه، في وضع دعاءٍ تقريباً بكُمَّيْنِ

طويلَيْنِ متدلِّيين إلى أسفل، أمامَ مجموعةٍ من الوجهاء المعمَّمين الذين يظهر أنّهم غاضبون من رقصه. وهناك أيضًا صورةٌ وجهيّة لبهاء الدّين وَلَد بلِحْية مرقّطة، جالسًا وحْدَه (٢٣٩)، وأخرى مع الرّوميّ وعائلته وقليل من المريدين، وكلٌّ منهم يرتدي القُبّعة المستديرة الطويلة المميَّزة. الرّوميُّ وحْدَه لَفّ عِمامةً على أسفل قُبّعته، في حين أنّ مولويّين آخرين يُصوَّرون خارجَ بيوتهم واضعين عمائمَ لا قبّعاتٍ. وتَظهرُ امرأةٌ أيضًا في هذه المنمنمة شعثاءَ إلى حدّ ما (٢٣٨). منمنمةٌ أخرى تُظهِر الرّوميَّ يتسلّمُ طبقَ طعامٍ من وجيهٍ مُعمَّمٍ من أجل المريدين وراءه، بينما يجثو وجيهٌ آخر على ركبتيه ويقبّل طرفَ رادئه (٢٤٢). وفي تصاوير المريدين المولويّين، قليلون منهم لهم لِحًى سودٌ كاملةٌ، أمّا معظمُهم فشُبّانٌ مُرْدٌ، إشارةً إلى أنّهم شُبّانٌ مبتدئون.

وإنّ كتابًا مُهمًّا بسبب ما فيه من تصاوير مثلما هو مهمٌّ بسبب ترجماته هو «ديوانُ شَمْس» لجلال الدّين محمّد الرّوميّ

Divan-E-Shams of “Jalaluddin Mohammad Rumi” (New York: Vincent Fitzgerald, 1996).

وبين الورق المقوّى الأبيض المغطّى بنسيجٍ قُطنيّ رقيق الذي يحفظ الخمسَ والخمسين ورقةً التي ثُني بعضُها ليكشفَ الأثرَ الفنّي في الدّاخل، لا تلقى العينُ ترجماتٍ مختارةً من الدّيوان لزهراء پرتوي فقط، بل كذلك كليشيهات أصليّة، وطبعاتٍ حجريّة Lithographs، وطبعاتِ حرير، وملصّقاتٍ collages وتماثيل زجاجيّة لخمسة عشر فنّانًا. ويقدِّم الرّوميُّ أيضًا [٦٤٣] إطارًا غيرَ منسجمٍ نسبيًّا لألبومٍ صغير للصّوَر الحديثة ـ إذ يُضفي الألبومُ الصّغيرُ المسمّى

Heartwood: Meditations on Southern Oaks (Boston, MA: Bullfinch Press, 1998)

طابعًا تأمّليًّا على كلّ واحدةٍ من صُوَر وليم گُيُون William Guion بالأسود والأبيض التي ضمّنها مشاهدَ أشجارٍ مصحوبًا كلٌّ منها بأربعة أبياتٍ من شعر الرّوميّ أو خمسةٍ على الصّفحات المقابلة للصّوَر، وقد اختار هذه الأبياتَ من ترجمات باركس وموين. وهذا الكتابُ الرقيقُ ربّما يجد مكانَه على مائدة شُرب القهوة لإضفاءِ قدرٍ من السّكينة والإلهام.

وليس في مقدور المرء أن ينسى مجسَّمات المرمر الصّغيرة الخلّابة التي تُصنع في تركية وتُباع للسائحين بما يقرب من ٣٠ دولارًا التي تصوِّرُ دراويشَ مولويّين، خاصّةً مؤدّي السّماع (سَماعْ زَنْ) وقارعي الطبل (قُدوم زَنْ). بل يبدأ الفيلمُ المسمّى «الطريق الصوفيّ The Sufi Way» الذي أعدّه المحقّقُ في علم الأديان المقارن هيوستن سميث Huston Smith بمشهدٍ ممتدّ لمجموعةٍ صغيرة من مجسَّماتٍ مولويّة تظلّ تدور وتدور.

خاتمةٌ: ثمرةُ الترجمة

[٦٤٤] إنّ اختيارَ ماهيّة الأشعار التي تُترجَم، واستعمالَ أشكالٍ شعريّة أو حرّة في ترجمتها، والتعليقَ عليها أو تَرْكه، هذه الأمورُ جميعًا تؤثّر في المحصّلة، مثلما تؤثّرُ معرفةُ المترجِم اللّغةَ الأصليّةَ، وفهمُه لبيئة الشّاعر والصّورُ الذهنيّة والتصوّراتُ عن الشّاعر ورسالته التي يحملها معه.

لا أتصوّرُ أنّ أشعارًا من عصرٍ مختلف، ومكانٍ مُباينٍ ونظرةٍ إلى العالَم من نوعٍ آخَرَ ينبغي أن تُعطى طَعْمًا في التّرجمة على نحوٍ تُجعَل فيه مستبساغةً لحساسيّة غربيّة حديثة. وإنّ محاكاةَ أشعارٍ من لُغةٍ غريبة والتصرّفَ فيها نشاطٌ متمتّع بقداسة القِدَم time-honored وكثيرًا ما يكون مُلهِمًا، ويحدث في أحيان كثيرة أن يُغني التقليدَ الشعريّ. وفي حِسْباني، في أيّة حال، أنّ الترجمات ينبغي أن تطمح إلى الاحتفاظ بالفَرْضياتِ الثقافيّة للأصل وصُوَرِه المجازيّة وتعقيده. ولا يستفيد القُرّاءُ دائمًا في المدى الطويل من اختزال تضاريس نصّ أجنبيّ في قواسم مشتركة وفَرْضياتٍ منسجمة مع إطارهم الثقافيّ الخاصّ؛ وبرغم أنّ هذا يجعل النصوصَ الأجنبيّة في المتناول، يميل إلى أن يشوّهها. وأحسبُ أنّ معظم قُرّاء الرّوميّ الجادّين يؤثرون جَعْلَ الصّعوبات وصُوَرَ الغموض في شعره ممكنةَ الفهم من خلال السّياق والشّرح، بدلا من إذهابها في التّرجمة. وهذه العمليّةُ توسّعُ آفاقَ القارئ، بدلًا من أن تضيّق أفقَ المؤلّف.

وبين «التّرجمات» الحديثة للرّوميّ في الإنكليزيّة كثيرٌ ممّا هو فعليًّا تكييفاتٌ

وتصرّفاتٌ في الأصل، لأنّ «المترجمين» لا قدرةَ لهم على الوصول إلى النصّ الأصليّ. والقارئُ النموذجيّ لهذا النّوع من التّرجمات القائمة على التصرّف في الأصل قد يكون إنسانًا متأثّرًا بسُمعة الرّوميّ وشهرته معلّمًا روحيًّا، إنسانًا يريد أن يربطِ تبصّراتِ الرّوميّ بموقفه في مرحلةِ ما بعد الحداثة في مجتمع استهلاكيّ. وإنّ عملَ كُلِمان باركس وروبرت بلي قد تحدّث على نحو ناجحٍ جدًّا مع هؤلاء القرّاء. ومن الوجهة الشخصيّة أؤثر ترجماتِ جوناثان ستار Jonathan Star داخلَ هذا الصّنف. لكنّ محاكاةَ الرّوميّ الفذّة الأكثر نجاحًا هي في نظري محاكاةُ روبرت دنكن Robert Duncan، الذي لا يقدّم ذريعةً للترجمة، بل يمتلك على نحوٍ ناجح جدًا تجربةَ قراءة الرّوميّ في الأصل.

ويترجم نادر خليلي من الفارسيّة الأصليّة وينجح في سَكْب روح غزليّات الرّوميّ في شكلٍ سهل المنال جدًّا. وأرى أنّ دانييل ليبرت Daniel Liebert قد أعاد على نحوٍ ناجحٍ جدًّا أيضًا خَلْقَ تجربة القارئ الفارسيّ لغزليّات الرّوميّ. نيفيت إيرجِن، من خلال انهماكه بترجمة ديوان شمس تَبْريز كلّه [٦٤٥] (مترجَمًا من التركيّة، لا من الفارسيّة الأصليّة)، ربّما يَعِد بأن يمنح القرّاءَ الإنكليز نظرتَهم الشاملة جدًّا إلى غزليّات الرّوميّ.

ومعظمُ هذه الرّوايات الشعريّة يُخفِق في أن يضع في الحِسبان السّياقَ الإسلاميّ لتعاليم الرّوميّ، إمّا لأنّ المترجمين لا يمتلكون فهمًا عميقًا المنشأَ الروحيّ والعقليّ الذي جعل أشعارَ الرّوميّ ممكنةً، وإمّا لأنّهم غيرُ مهتمّين بتفاصيل روحانيّته، بل بإمكانية نَقْلها والإمكانيّة العامّة لتطبيقها. وقد ترجم آخرون قبْلَ كلّ شيء لأنّ الترجمة في نظرهم أداةٌ للوصول إلى اللّبّ الفكريّ لفلسفة الرّوميّ، وتصنيفِ فِكَره وجَعْلِها أكثر شفافيّةً ووضوحًا. وقد عالج چتّك وآربري ونيكلسون وآخرون كثيرون هذه المهمّةَ

وألّفوا كُتبًا تُساعدنا على فَهْم فِكَر الرّوميّ على نحوٍ أكثر تنظيمًا. وبرغم أنّ هذه الكتبَ لا غنى عنها، و يجعلُ هذا الرّوميَّ الواعظَ والشاعرَ عملًا جائرًا، لأنّه لم يقصد إلى إيجاد مباحثَ إلهيّة منظّمة، بل استعملَ الغزليّاتِ أداةً للتحويل والتطهير العاطفيّ والمثنويَّ أداةً مساعدةً على الإلهام وتغيير الآخرين.

ولعلّ التجربةَ الصوفيّة، بقَدْر ما هي فوق العقل ووراء نطاق الإدراك، تكمن في شَكْل التعبير أكثرَ مما عليه الحالُ في الأنواع الأخرى. ولهذا السّبب لا يمكن الفِكْرةَ المجردّة لمحتوى قصيدةٍ صوفيّة أو عِرْفانيّة أن تُؤمّلَ في أن تُوضِحَ للقارئ الظّاهرةَ التي يرغب الشّاعرُ في أن يوصلها. ويصدق هذا، في أيّة حالٍ، على كلّ شعرٍ غنائيّ جيّد ـ فلا يمكن خلاصةً بسيطةً للمعنى أو الفِكَر في قصيدةٍ أن تؤلّفَ ترجمة. ولهذا السّبب، لا يمكنُ الرّواياتِ الشارحةَ والنثريّةَ للغزليّات من ديوان شمس، كالذي قدّمه آربري، أن تفي بحقّ الغزليّاتِ وقد أفضى هذا بعددٍ من الشعراء إلى أن يُخرجوا ترجماتِه اللغويةَ العلميّةَ الدقيقة في صورةٍ جديدة. وبعضُ الترجمات، التّرجمات الإنكليزيّة لشيمل مثلًا، تحتلّ موقعًا بين الترجمات العِلْميّة والشعريّة (ترجماتُها الألمانيّة أكثرُ نجاحًا من حيث هي ترجماتٌ أدبيّة من ترجماتها الإنكليزيّة).

اختياراتٌ من المثنويّ تُرجمت وجُعلت في متناول القارئ على امتداد أكثر من قرنٍ ومجموعةُ وينفيلد من نصوص المثنوي فيها من المزايا ما يجعلُها مفضّلةً. ترجماتُ نيكلسون وآربري النّثريّةُ الفنيّة لبعض الحكايات من المثنويّ ما تزالُ سارّةً قراءتُها، برغم أنّ نَقْلَ القِصَص من نمط النصّ يميل إلى تحريفه. ترجمةُ نيكلسون الكاملةُ للمثنويّ تمتازُ بإعادة إنتاج سَداة النصّ ولُحمته إلى جانب شرحٍ تامّ جدًّا (تحتاج الآنَ إلى

أن تُنقَّح في ضوء الدّرس العلميّ اللاحق)؛ ومهما يكن، فإنّ النثر المحصور بين قوسين والثّقيل (ناهيك عن استعمال اللّاتينيّة في ترجمة الكلمات القبيحة في المثنويّ) يستلبُ معظمَ السُّرور من قراءته. ولابدّ من ترجمةٍ جديدة لمتْن المثنويّ كلّه، ربّما في شِعْرٍ حُرّ أو حتّى موزونٍ، مع شرحٍ علميّ عَصْريّ.

بدأنا هذا الكتابَ بهدف أن نمسك بشمعةٍ لكي نضيء الفيلَ العظيمَ(*) ـ موضوعَ التّبجيلِ، والدّرس العلميّ، ورمزَ التسامح الدّينيّ والتحرّر السّياسيّ ـ الذي أصبح الرّوميُّ والمولويّون على حالٍ تُشبهه في العظمة والإبهام. ليس فقط لكي نصف، بل لكي نسجّلَ أهميّةَ الرّوميّ لدى نطاقٍ واسع [٦٤٦] من المتلقّين على امتداد العالَم وعبْرَ العصور. ويؤمَّلُ أنّ ما قرأتَه سيدعمُ ويعزّز الدّرسَ المستقبليَّ للإنسان والشّاعرِ الرّائع الذي وُلِد قبْلَ ثماني مئة عامٍ تقريبًا، والاستمتاعَ به. ومهما كانت ترجمةُ غزليّاتِ الرّوميّ أو منهجُها أو الطريقةُ المتّبعة فيها ـ علميّةً، شعبيّةً، روحيّة ـ فإنّ القارئَ يؤثِرُ، من خلال معرفة ما فكّر فيه الآخرون وأحسّوا به وفسّروه وترجموه، أنّ صورةً أكثرَ كمالًا لظاهرة الرّوميّ ستأتي إلى الوجود.

في الجزء الثاني من المثنويّ يروي الرّوميُّ قصّةً وثيقةَ الصّلة كثيرًا بمسائل التّرجمة واللّغة. ولا شيءَ آخر في مقدوره أن يلخّص مناقشتَنا للآراء والمناهج المتعارضة لمترجمي الرّوميّ ودارسيه وقُرّائه المختلفين، على نحوٍ أكثر روعةً من أبياته الآتية (M2: 3681-92):

ـ أعطى رجلٌ درهمًا لأربعة أشخاصٍ، فقال أحدُهم (وكان فارسيًّا):

(*) ـ كنى المؤلّف عن الرّوميّ والمولويّين والعظمة المحيطة بهم بالفيل العظيم؛ مستفيدًا في هذه الكناية من قصّة الفيل الذي جيء به من الهند ووُضع في حجرة مظلمة وأُدخل النّاسُ عليه واحدًا واحدًا وطُلِب منهم أن يعرّفوه؛ وهي إحدى قصص المثنويّ [المترجم].

«سأشتري بهذا انگور [بالفارسيّة بمعنى «العنب»].

ـ فقال ثانيهم، وكان عربيًّا: «إنّي أُريد عِنَبًا، لا انگور، أيّها الخبيث».

ـ فقال ثالثهُم، وكان تركيًّا: « أنا لا أريدُ عنبًا، بل أُريدُ «اوزوم» [تركية بمعنى «عنب»].

ـ فقال رابعُهم وكان روميًّا: «دعونا من هذا القول، فنحن نريدُ «استافيل» [العنب، باليونانيّة].

ـ وأدّى التنازعُ بين هؤلاء إلى العراك، ذلك لأنّهم كانوا غافلين عن سرّ الأسماء!

ـ وأخذ هؤلاء، من جرّاء حماقتهم، يتلاكمون، فقد كانوا مفعمين بالجهل، خاوين من المعرفة.

الرّوميُّ هو نفسُه «صاحب السّرّ العزيز، الرّجلُ المتعدّدُ اللّغات» الذي، لو قُدِّر أن يكون حاضرًا بين ظهرانَيْنا، لاستطاع أن يجعل التّرجماتِ المختلفةَ متّفقةً مع الملاحظة التي تقول إنّنا جميعًا نطلبُ الشيءَ نفسَه بلُغاتٍ مختلفة:

ـ فلو كان هناك رجلٌ متعدّدُ اللّغات، من أصحاب السّرّ الأعزّاء، لأقرّ بينهم الصُّلْح.

ـ ولكان قال لهم: «سوف أحقّقُ رغائبَكم جميعًا بهذا الدّرهم الواحد!

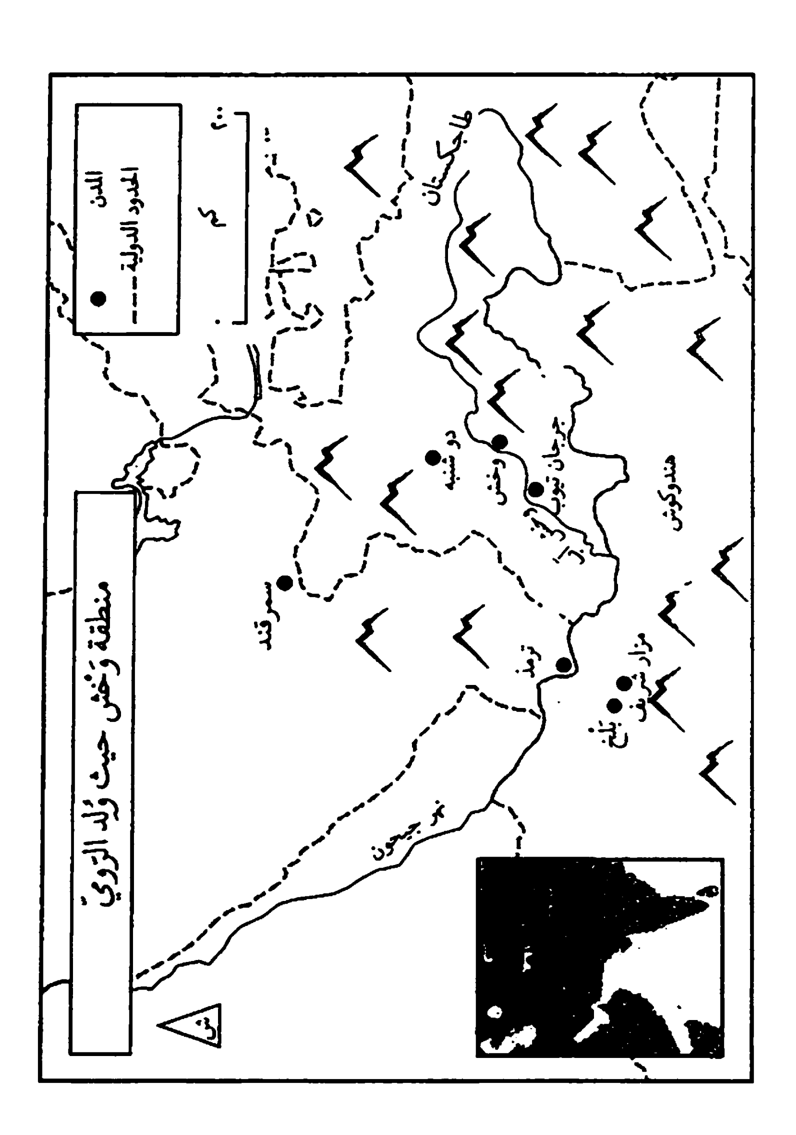
ـ فإنّكم لو أسلمتُم إليّ قلوبَكم، مجرَّدةً من الحقد، لصنع درهمُكم الكثيرَ من أجلكم.

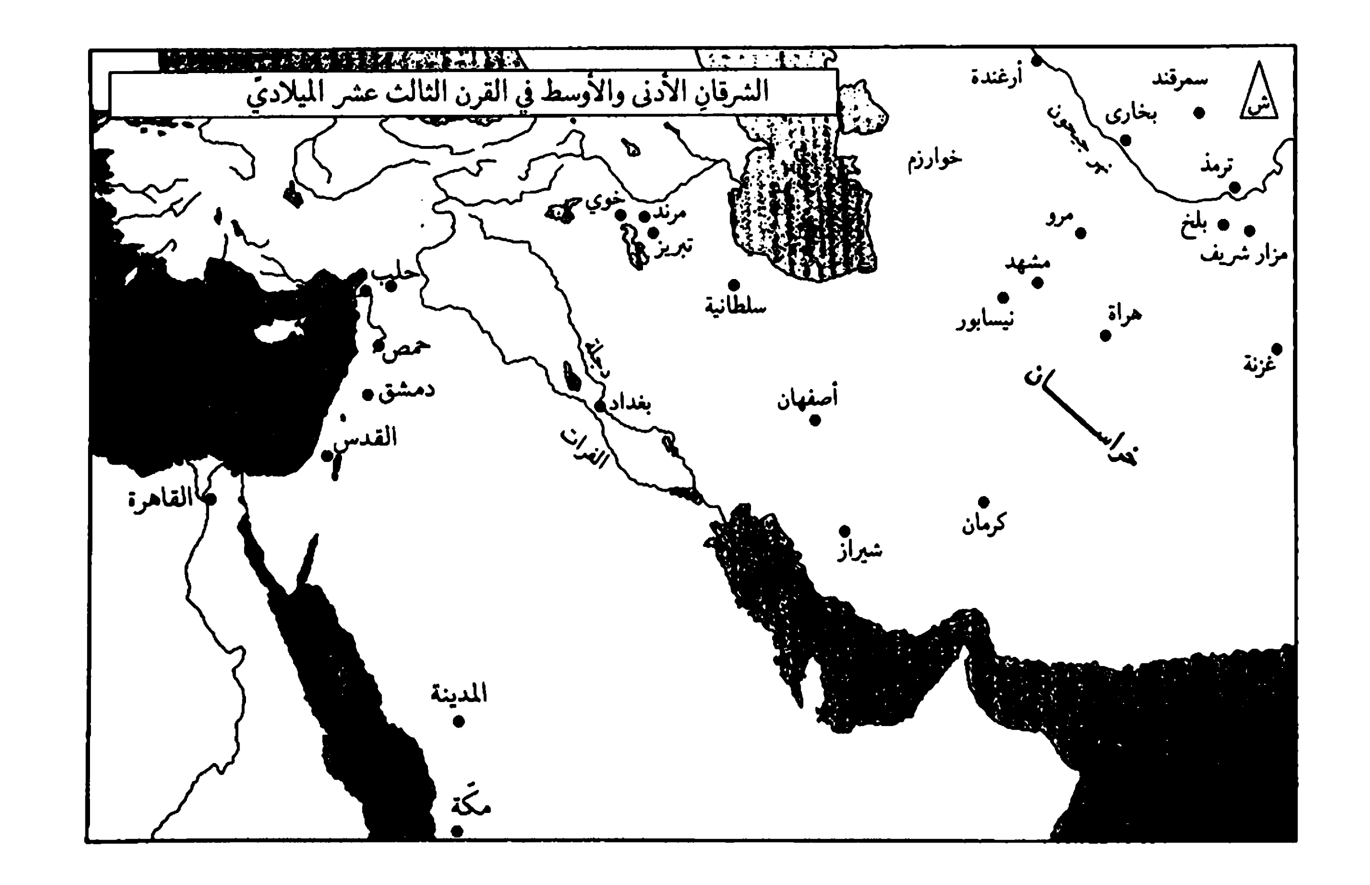
ـ ولأصبحَ درهمُكم الواحدُ منفِّذًا لأربع رِغاب! ولصار أربعةُ أعداءٍ، بالاتّحاد، رجلًا واحدًا.

ـ إنّ قولَ كلّ واحدٍ منكم يجرّ إلى الخصومة والفراق، وقولي أنا يُقِرّ بينكم الوفاق.

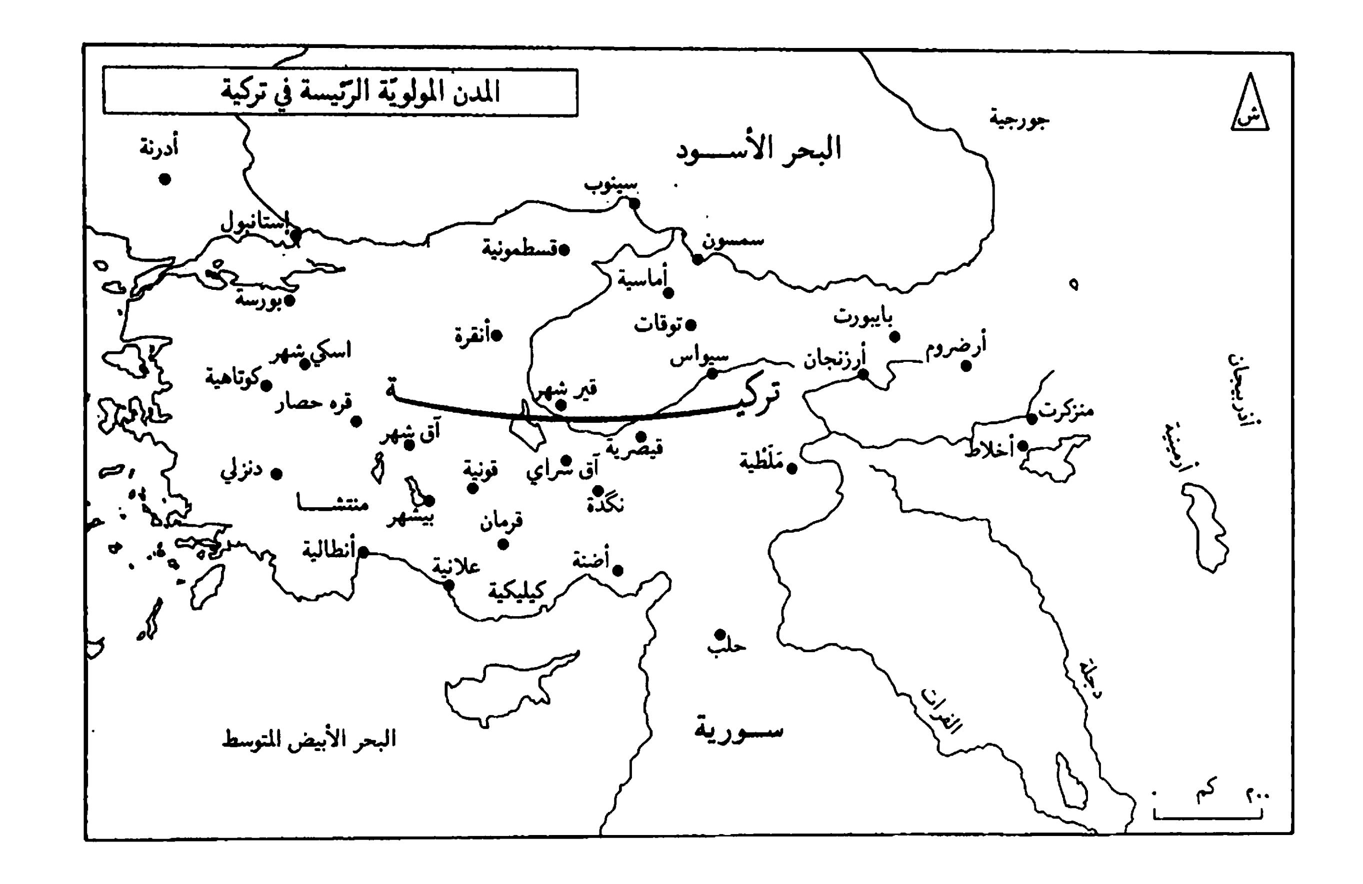
ـ فاسكتوا أنتم وكونوا مُنصِتين، حتّى أكون أنا لسانَكم في القول والكلام».

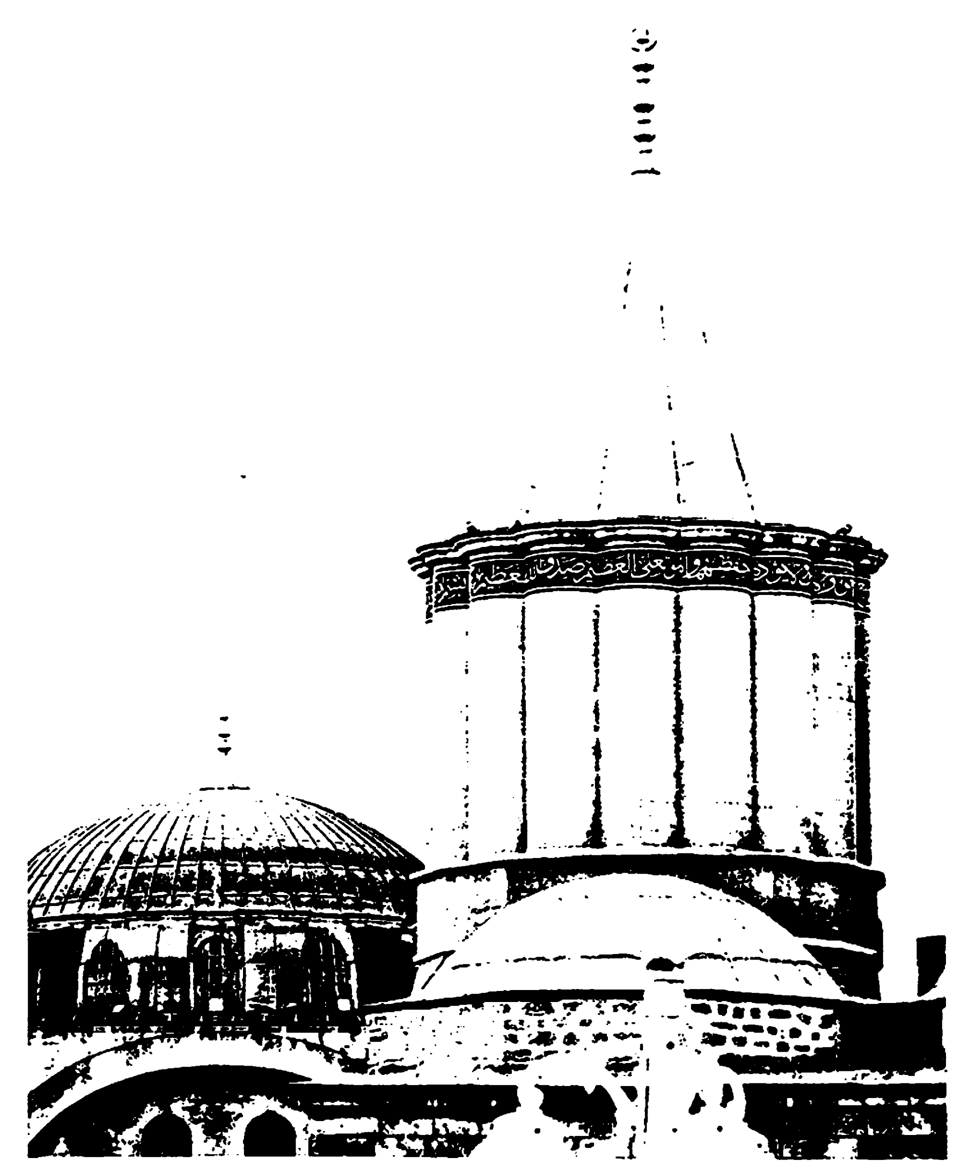
خرائط وصُوَر


منطقة وَخش حيث وُلد الرّومي
المدن
الحدود الدولية
سمرقند
ترمذ
بلخ
مزار شريف
هندوكوش
وخش
دو شنبه
طاجكستان
نهر جيحون

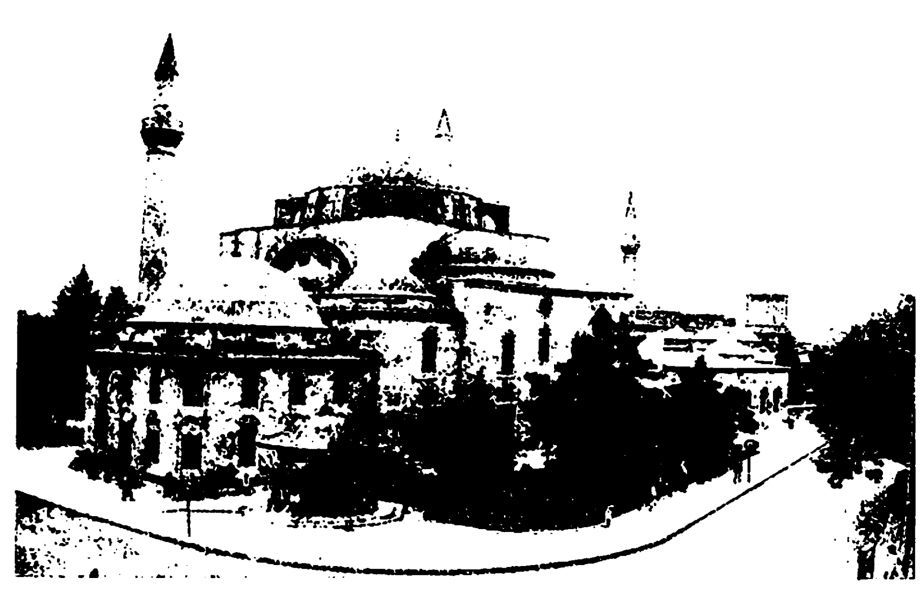


الشرقان الأدنى والأوسط في القرن الثالث عشر الميلادي


المدن المولويّة الرّئيسة في تركية
ش
جورجية
البحر الأسود
أدرنة
سينوب
إستانبول
سمسون
قسطمونية
أماسية
بورسة
توقات
بايبورت
أنقرة
أرضروم
اسكي شهر
سيواس
أرزنجان
كوتاهية
قير شهر
تركية
قره حصار
منزكرت
آق شهر
قيصرية
أخلاط
دنزلي
قونية
آق سراي
مَلَطْية
منتشا
نكدة
بيشهر
قرمان
أنطالية
أضنة
علانية
كيليكية
حلب
سورية
البحر الأبيض المتوسط
الفرات
دجلة
أرمينية
أذربيجان
٢٠٠ كم



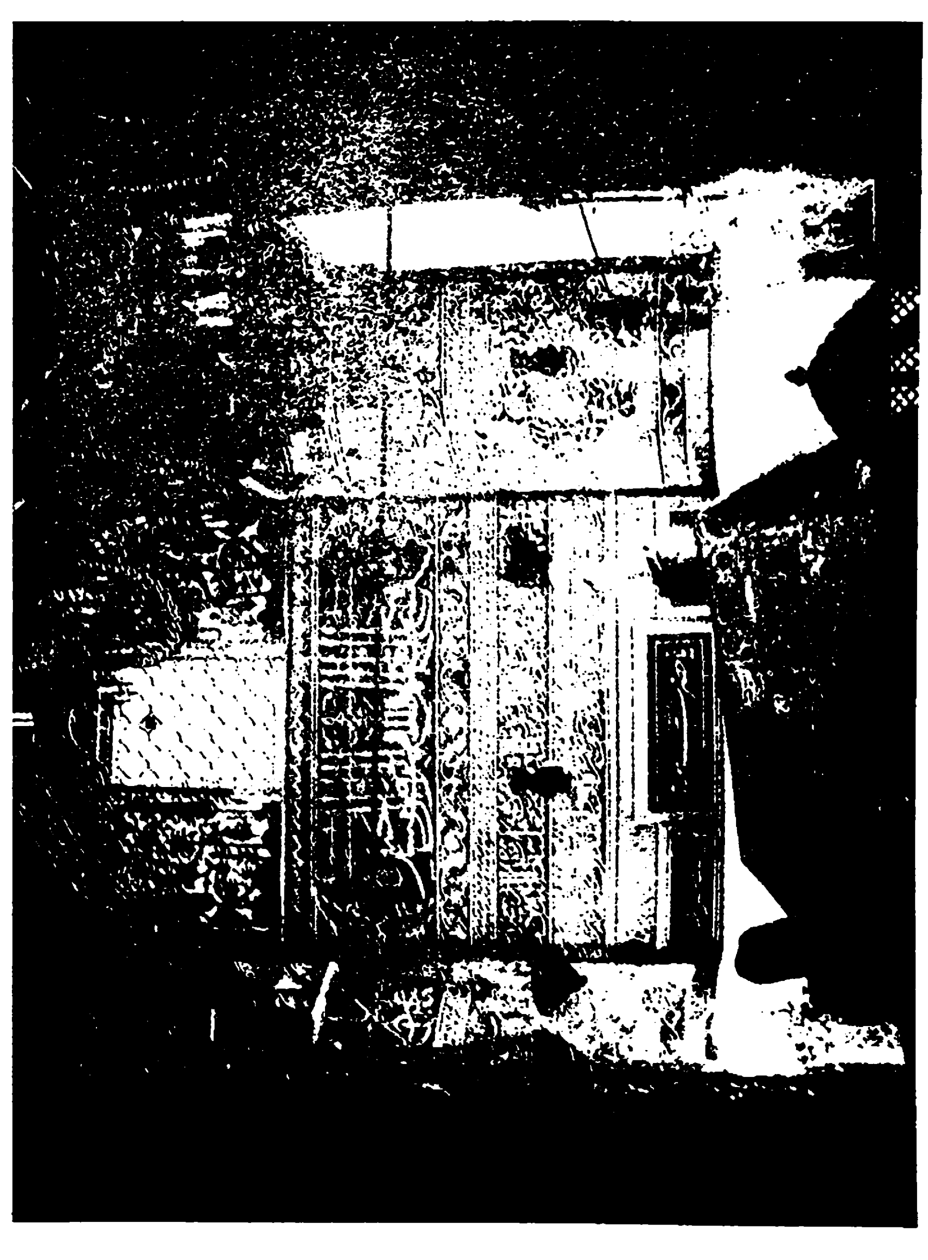
مرقد مولانا في قونية، القبة الخضراء



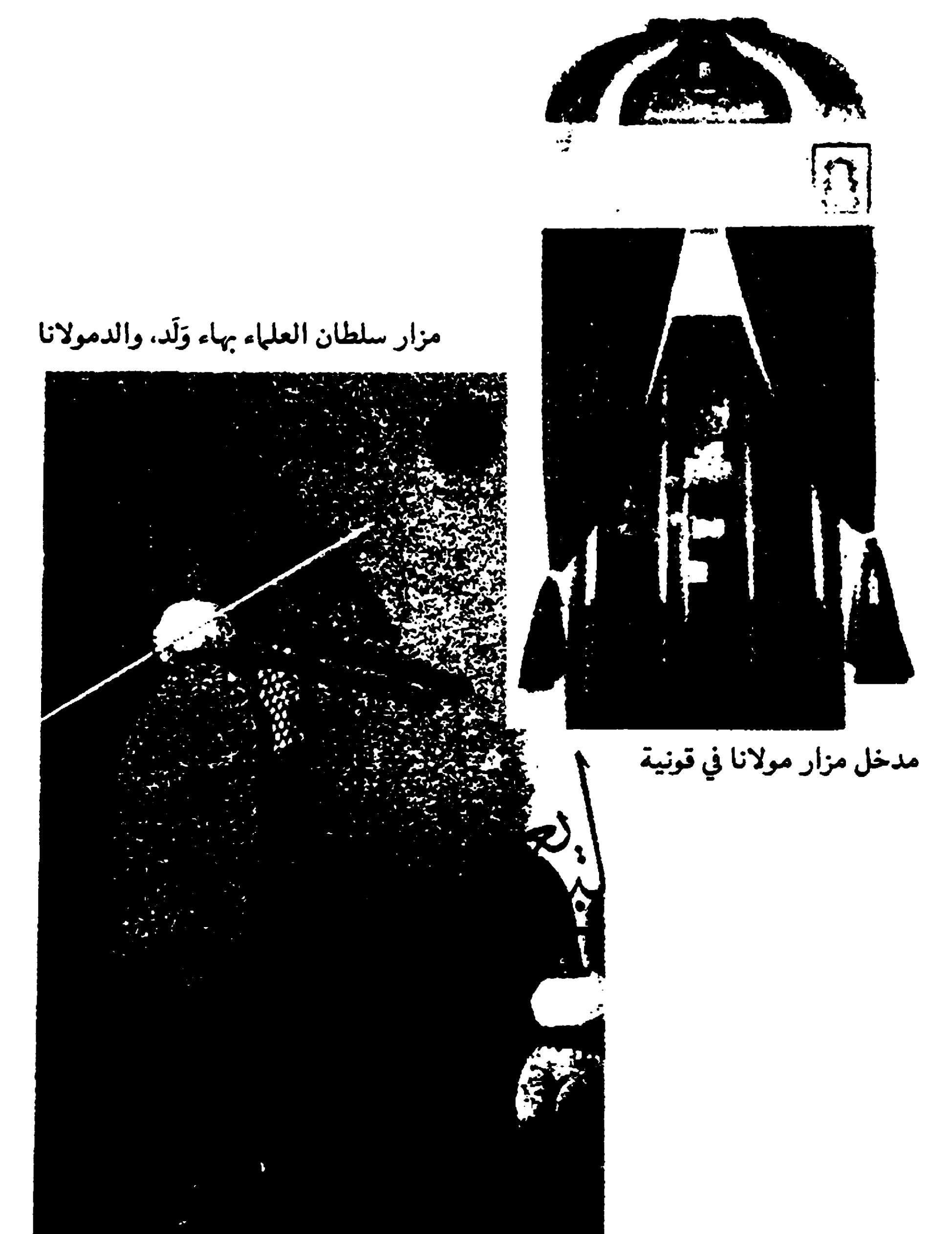
متحف مولانا في قونية

واجهة لمتحف مولانا ليلًا



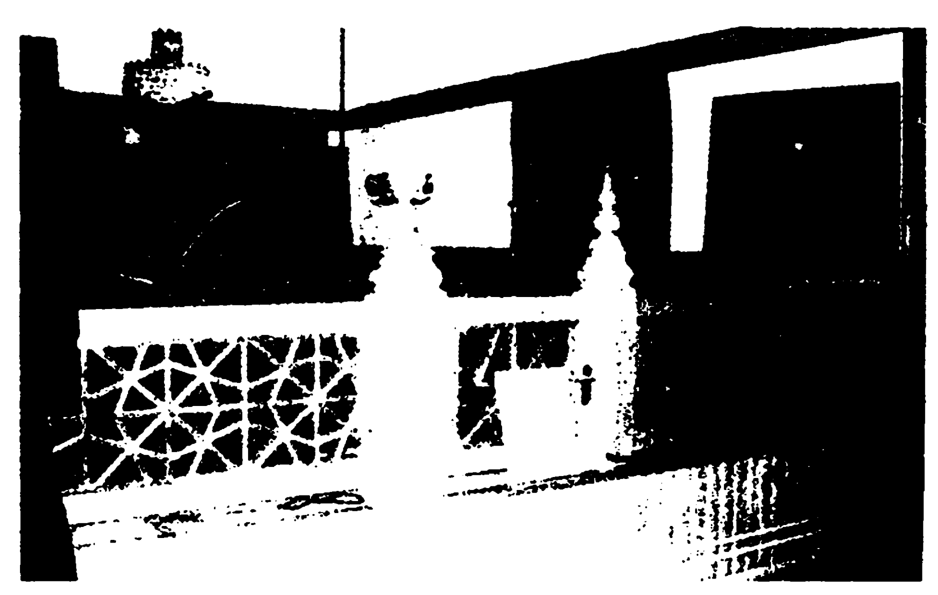


مزار مولانا وسلطان ولد



مزار سلطان العلماء بهاء وَلَد، والدمولانا

مدخل مزار مولانا في قونية



مقام شمس تبريز



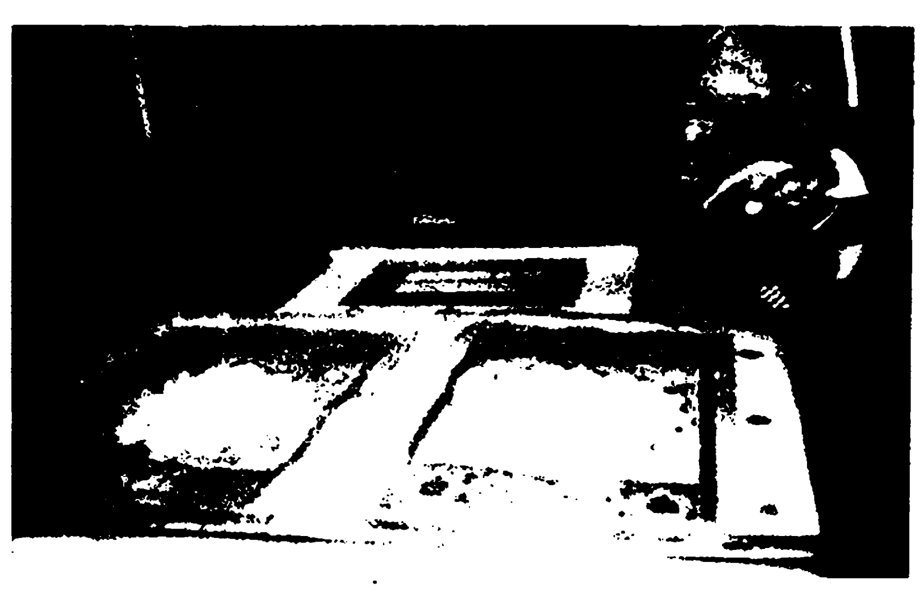
مزارات داخلَ حَرَم مولانا



تزاحم الجمهور في الدخول إلى ضريح مولانا



حَشْد زوّار مولانا في الحرَم



مخطوطات للمثنوي داخل صندوق زجاجي في متحف مولانا (قونية)



مدرسة الأمير جلال الدّين قرطاي، التي درّس فيها الشيخ شمس الدّين المارديني كبير مفتيّ الأحناف الذي كان في البدء مُنكرًا لمولانا، لكنّه فيها بعد آمن بالمنزلة الروحيّة له فكان يشارك في مجالس سماعه ويمسك بالدّفّ ويدور





سماع المولويّين، دراويش يدورون

المراجعُ

اختصاراتٌ لمصادرَ يُستشهَد بها كثيرًا

في محاولةٍ لجَعْل الحواشي في حدّ أدنى، يوضَعُ معظمُ الإحالات المرجعيّة في الكتاب بين هلالين في مَتْن النَصّ. وتشيرُ الرّموزُ الآتيةُ المؤلَّفةُ من حرفين أو ثلاثة إلى المصدر متبوعًا برقم الصفحة. وليس هذا مَسْردًا شاملًا للمصادر المستعملة، إذ تأتي تعليقاتٌ متّصلةٌ بالمصادر على امتداد سَرْد النصّ:

Af = شمسُ الدّين أحمد الأفلاكيّ، مناقب العارفين، تحقيق تحسين يازيجي، جزءان (أنقرة: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1959). الإحالةُ يُشارُ بها إلى الطبعة الثانية بالأُفست (تهران: دنياى كتاب، ١٩٨٣م).

Akh= محمّد جواد مشكور، مصحّح، اخبارِ سلاحقهٔ روم (تهران: كتاب فروشى تهران، ١٣٥٠هـ.ش/ ١٩٧١م).

=AOE

A. J. Arberry, Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars (London: George Allen and Unwin, 1960; reprinted Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997).

=ATM

A. J. Arberry, Tales from the Masnavi (London: George Allen and Unwin, 1961).

=AMT

A. J. Arberry, More Tales from the Masnavi. UNESCO Collection of Representative Works: Persian Series (London: George Allen and Unwin, 1963).

Bah= بهاء الدّين وَلَد، معارف: مجموعهٔ مواعظ وسخنان سلطان العلماء بهاء

الدّين محمّد بن حسين خطيبي بلخى، تصحيح بديع الزمان فروزانفر، دورهٔ دو جلدى (تهران، اداره كلّ انطباعات وزرات فرهنگ، ١٩٥٥و ١٩٥٩م). ونُشرت طبعةٌ ثانية في طهران عامَ ١٩٧٣م، لكنّه أُشير إلى الطبعة الأولى ذات الجزأين.

Bat= ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة (بيروت: دار بيروت، ١٩٨٥م).

Bay= ميكائيل بايرام، سيّد برهان الدّين محقق ترمذى در تلاطم حوادث سياسى، در مولانا از ديدگاه تركان وايرانيان (تهران: وزرات فرهنگ وارشاد اسلامى، ١٩٩٠م)، ١٤٩ ـ ٥٨.

=BLH

Edward Granville Browne, A Literary History of Persia, 4 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1902-24).

Bor= برهان الدّين محقّق، معارف: مجموعهٔ مواعظ وكلمات سيّد برهان الدّين محقّق ترمذى، تصحيح بديع الزمان فروزانفر (تهران: اداره كلّ نگارش وزرات فرهنگ، ١٩٦١م).

=BPR

Alessandro Bausani, Persia religiosa: da Zaratustra a Bahá'u'llāh (Milan: Saggiatore, 1959).

=CaT

Claude Cahen, Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History, c. 1071-1330 trans. J. Jones-Williams (New York: Taplinger, 1968).

=CBa

William Chittick, "Rumi and Wahdat al -Wujûd",in Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi, ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh (New York: Cambridge University Press, 1994).

=Che

Peter Chelkowski, ed., The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abul-Rayhan al- Bīrūnī and Jalal al-Din al-Rūmī (New York: Hagop Kevorkian Center for Near Eastern Studies and New York University Press, 1975).

=CSP

William Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany, NY: State University of New York Press, 1983).

D= ديوان شمس تبريزى، براساس چاپ بديع الزمان فروزانفر، كلّيات شمس يا ديوان كبير، دورهٔ ده جلدى (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٩٥٧ - ٦٧؛ أُعيد طبعُه في حجم أصغر في أوائل ستّينيات القرن العشرين. وأعادت مطبعةُ أمير كبير السّلسلةَ الكاملة في تسعة أجزاء ٢٥٣٥، ١٩٧٧م). والحرف D متبوعًا برقمٍ يُشير إلى رقم الغزليّة، أمّا الحرفُ D متبوعًا بـ R أو T وبعدئذ رقمٌ فيشيرُ إلى رقم الرّباعيّة أو التّرجيع بند.

Dow= دولتشاه سمرقندى، تذكرة الشعراء، تصحيح محمد عبّاسي (تهران: باراني، ١٣٣٧هـ.ش/ ١٩٥٨م)

=ET[2]

Encyclopaededia of Islam, 2nd edition (Leiden: E.J. Brill, 1960-).

=Eir

Encyclopaedia Iranica, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge and Kegan Paul, 1982-).

FA= بديع الزمان فروزانفر، شرح احوال ونقد وتحليل شيخ فريد الدّين محمد عطّار نيشابورى (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٣٩ - ٤٠هـ.ش/ ١٩٦٠ - ٦١م). طبعة جديدة في كتاب فروشى دهخدا، ١٩٧٥م.

FB= بديع الزمان فروزانفر، رساله در تحقيق احوال وزندگانى مولانا جلال الدّين محمّد مشهور به مولوى، چاپ دوّم (تهران، زوّار، ١٩٥٤م). ونُشِرت الطبعة الأولى عامَ ١٩٣٧م.

Fih= كتاب فيه مافيه از گفتار مولانا جلال الدّين محمّد مشهور به مولوى، باتصحيحات وحواشي بديع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم (تهران: امير كبير، ١٩٨٣م). نُشِر أوّلًا عام ١٩٥١م.

FMQ= بديع الزمان فروزانفر، مآخذ قصص وتمثيلات مثنوى (تهران: مجلس، ١٩٥٤م).

GB= عبد الباقي گلبينارلي، مولانا جلال الدّين، زندگا نى، فلسفه، آثار وگزيده اى از آنها، ترجمهٔ فارسى دكتر توفيق سبحانى (تهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ١٩٩٦م).

GM= عبد الباقي گلبينارلي، مولويه بعد از مولانا، ترجمهٔ دكتر توفيق سبحانى (تهران: كيهان، ١٩٨٨م).

=Hum

R. Stephen Humphries, From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260 (Albany, NY: State University of New York Press, 1977).

=IqL

Afzal Iqbal, The Life and Work of Muhammad Jalal-ud-Din Rumi, 6th edition (Lahore: Pakistan National Council, 1991).

وقد نُشِر أوّلًا بعنوان «حياةُ مولانا جلال الدّين الرّوميّ وفكرُه

The Life and Thought of Maulana Jalal-ud-Din Rumi (Bazm-i-Iqbal, 1956),

مع طبعةٍ منقّحة في عام ١٩٦٤م وطبعةٍ ثالثة منقّحة في عام ١٩٧٤م (لاهور: معهد الثقافة الإسلاميّة).

=IS

Seyyed Hossein Nasr, ed., Islamic Spirituality: Manifestations (New York: Crossroad, 1991).

ويشتمل على مقالاتٍ لمحمّد عيسى ولي عن نجم الدّين كُبرى (٨٠ ـ ١٠٤) ولوليم چتّك عن الرّوميّ والمولويّة (١٠٥ ـ ٢٦)، يُستشهَد بها هنا.

JNO= عبد الرّحمن جامي، نفحاتُ الأنس من حضرات القدس، تصحيح مهدي توحيدي پور (تهران: محمودى، ١٣٣٦هـ.ش/ ١٩٥٨م). وأُعيدت طباعتُه عامَ ١٩٩٦م (تهران: علمى).

K= القرآن. والتّرجماتُ للمؤلّف. ولاحظْ أنّ ترقيم الآيات في بعض التّرجمات (مثلًا، ترجمة مرمدوك بكتال Marmaduke Pickthal) يختلف عن الترقيم المعياريّ الذي يعتمده معظمُ المسلمين والباحثين.

=KAH

Khalifa Abdul Hakim, The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch 2nd edition (Lahore: The Institute of Islamic Culture, 1959).

وقد نُشِر لأوّل مرّة عامَ ١٩٣٣م.

=LCP

Leonard Lewisohn, ed., Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993).

وقد أُعيدت طباعتُه بعنوان:

The Heritage of Sufism, Volume 1 (Oxford: Oneworld, 1999).

=LDL

Raymond Lifchez, ed., The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey (Berkeley: University of California Press, 1992).

=LeS

Guy LeStrange, The Lands of the Eastern Caliphate (London: Farnk Cass, 1905; reprint 1966).

=LLM

Leonard Lewisohn, ed., The Legacy of Medieval Persian Sufism (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992).

وقد أُعيدت طباعتُه بعنوان:

The Heritage of Sufism, Volume 2 (Oxford: Oneworld, 1999).

=M

Rumi, Masnavi-ye ma^c navi, ed. R.A. Nicholson as The Mathnawi of Jalálu'ddin Rumi, E. J. W. Gibb Memorial, new series (London: Luzac and co., 1925, 1929, 1933).

وصدرت فيما بعدُ طبعةٌ منه بمجلّد واحد في إيران (طهران: أمير كبير، ١٩٥٧م)؛ والإحالةُ في هذه الصفحات إلى الطبعة الثامنة لنشرة أمير كبير، عام ١٩٨٢م.

=Mak مكتوباتِ مولانا جلال الدّين رومى، تصحيح توفيق سبحانى (تهران: مركز نشر دانشگاهى، ١٩٩٢م).

=Maq مقالات شمس تبريزى، تصحيح محمد علي موحّد (تهران: سهامى، انتشاراتِ خوارزمى، ١٩٩٠م). وهذه طبعةٌ من مجلّدين؛ نُشِر المجلّدُ الأوّلُ منهما أوّلًا مستقِلًّا (تهران: دانشگاه صنعتى، ١٩٧٧م).

=MAS

Fritz Meier, Abū Sa^c īd-i Abū al-hayr: Wirklichkeit und Legende (Tehran and Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1976).

ME= رومی، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، سبعة أجزاء (تهران: زوّار، ١٩٨٧م). طبعة ثانية، ١٩٩٠م.

=Mei

Fritz Meier, Bahā-i Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik (Leiden: E. J. Brill, 1989, in Acta Iranica's troisième série, Textes et Mémoires, vol. 14).

Mov= محمد علي موحّد، شمس تبریزی (تهران: طرح نو، ١٩٩٦م).

=MPR1

Arthur John Arberry, Mystical Poems of Rūmī (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

=MPR2

Arthur John Arberry, Mystical Poems of Rūmī, 2: Second Selection (Chicago: University of Chicago Press 1979).

=MRC

George Makdisi, The Rise of Colleges (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

=NiD

R. A. Nicholson, ed. And trans., Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz (Cambridge: Cambridge University Press, 1898).
وقد أُعيدت طباعتُه عام ١٩٥٤ و ١٩٧٧م.

=NiM

R.A. Nicholson, «Mysticism» in The Legacy of Islam, ed. Thomas Arnold (Oxford: Clarendon Press, 1931).

=NiT

R. A. Nicholson, Tales of Mystic Meaning, Being Selections from the Mathnawi of Jalal-ud-Din Rumi (London: Chapman and Hall; New York: Frederick Stokes, 1931).

=OLP

Walter Andrews, Najaat Black and Mehmet Kalpakli, eds., Ottoman Lyric Poetry (Austin: University of Texas Press, 1997).

=Owh مناقب اوحد الدّين حامد بن ابی الفخر کرمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر (تهران: بنگاه ترجمه ونشر کتاب، ١٣٤٧هـ.ش/ ١٩٦٩م).

=OxE

Jamal Elias, "Mawlawiyya", in Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito, 4 vols. (New York: Oxford University Press, 1995).

=OxM

Şerif Mardin, "Mevlevi", in Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito, 4vols (New York: Oxford University Press, 1995).

=Poe

Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh eds., Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi (New York: Cambridge Universiry Press, 1994).

=QMF

S. H. Qasemi, ed., The Maulavi Flute (New Delhi: New Age International, 1997).

=RaJ حافظ حسین کربلایی تبریزی، رَوْضاتُ الجِنان وجنّاتُ الجَنان، تصحیح جعفر سلطان القُرّایی، مجلّدان (تهران، بنگاه ترجمه ونشر کتاب، ١٩٦٥ - ٧٠م).

=RiM

Hellmut Ritter, "Die Mevlânafeiern in Konya vom 11-17 Dezember 1960", Oriens 15 (1962): 249-70.

=RiN

Hellmut Ritter, "Neue Literatur über Maulânâ Celâluddin Rûmî und

seinen Orden", Oriens 13-14 (1960-61): 342 et. Seq.

Saf= ذبيح الله صفا، تاريخ ادبيات در ايران، الطبعة الرابعة (تهران: فردوس، ١٩٨٧م).

=ScB

Annemarie Schimmel, "Mawlânâ Rûmî: Yesterday, Today, and Tomorrow", in Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi, ed. Amin Banani, Richard Hovannisian and Georges Sabagh (New York: Cambridge University Press, 1994).

=ScP

Annemarie Schimmel, Pain and Garce (Leiden: E. J. Brill, 1976).

=ScT

Annemarie Schimmel, The Triumphal Sun: A Study of the Work of Jalâloddin Rumi. Bibliotheca Persica, Persian Studies Series (Albany, NY: State University Of New York Press, 1993).

وقد ظهرت طبعاتٌ سابقةٌ في لندن، في East-West Publications ، عام ١٩٨٠م وفي Fine Books، ١٩٧٨م. والإحالةُ في هذه الصفحات إلى طبعة عام ١٩٩٣م المنقّحة.

=ScW

Annemarie Schimmel, I am Wind, You are Fire: The Life and Work of Rumi (Boston, MA and London: Shambhala, 1992).

Sep= فريدون بن أحمد سپهسالار، رسالهٔ سپهسالار، تصحيح سعيد نفيسى (تهران: اقبال، ١٣٢٥هـ.ش/ ١٩٤٧م)؛ وأعيدت طباعتُه بعنوان «زندگى نامه مولانا جلال الدّين مولوى» عام ١٩٨٣م.

SVE= سلطان وَلَد، ابتدا نامه (كما يسمّيه العلماءُ الأتراك عادةً)، أو وَلَدنامه (كما هو معروفٌ عادةً في إيران). «مثنوى ولدى»، انشاء بهاء الدّين بن مولانا جلال الدّين

محمّد بن حسين خطيبى، مشهور به مولوى، تصحيح جلال الدّين همايى (تهران/ اقبال، ١٣١٦هـ.ش/ ١٩٣٧م).

Tfz= ابو القاسم تفضّلى، سماع درويشان در تربتِ مولانا (تهران: مؤلّف، ١٣٧٠ هـ.ش/ ١٩٩١م).

=TrS

J. Spencer Trimingham, The Sufi Orders in Islam, 2nd edition (Oxford: Oxford University Press, 1998).

1st edition, 1971 (Oxford: Clarendon Press).

=Tür

Erkan Türkmen, The Essence of Rumi's Masnevi (Konya: Seljuk University Press, 1992).

Zar= برهان الدّين زرنوجى، تعليم المتعلّم: طريق التعلّم، ترجمة إنكليزيّة بعناية جي. إي. فون گرونباوم G.E. Von Grunebaum وتيودورا أبِل Theodora Abel (نيويورك، King's Crown Press, 1947).

=Zia

Nicola Ziadeh, Urban Life in Syria Under the Early Mamluks (Beirut: Faculty of Arts and Sciences, American University of Beirut, 1953; reprint, Westport, CT: Greenwood Press, 1970).

ZrJ= عبد الحسين زرّين كوب، جستجو در تصوّف (تهران: امير كبير، ١٣٦٩هـ.ش/ ١٩٩٠م).

ZrP= عبد الحسين زرّين كوب، پلّه پلّه تا ملاقات خدا: در باره زندگى، انديشه وسلوك مولانا جلال الدّين رومى(تهران: انتشارات علمى، ١٣٧٣هـ.ش/ ١٩٩٤م).

الحواشي والتعليقات

مدخل:

١ ـ على نحوٍ خاصّ في پلي أُدانه Pali Udâna، وهو جزءٌ من Tripitaka، الذي ربّما جُمع في القرن الثاني قبل الميلاد. ولعلّ سنائي تعلّم هذه الحكايةَ من الغزالي، الذي يورد روايةً لها في كتابه «إحياء علوم الدّين». وكان الرّوميُّ في الظّاهر مطّلعًا على الرّوايتين كلتيهما، الأمرُ الذي يعطي رواياتٍ مختلفة قليلًا للظروف، لكنّه يتابع سَنائي في معظم صياغة البيت. انظر:

Fritz Meier, "Nature in the Monism of Islam", in Spirit and Nature: Papers from the Eranos Yearbook (New York: Pantheon Books, Bollingen Series, 1954), 166-70.

وانظر «حديقة الحقيقة وشريعة الطّريقة»، تحقيق محمّد تقي مدرّس رضوى (تهران: دانشگاه تهران، ١٣٥٩هـ.ش/ ١٩٨١م).

٢ ـ انظر:

W. Heffening (for Joseph Schacht), "Hanafiyya", and also Wilferd Madelung, "al-Mâturīdī" and "Mâturīdiyya", in EI^2.

٣ ـ في شأن وصفٍ أكمل لنظام المدرسة في القرون الوسطى، يمكن القُرّاءَ المهتمين بالموضوع أن يرجعوا إلى:

George Makdisi, The Rise of Colleges (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981);

J. Pedersen (and G. Makdisi), "Madrasa": in EI$^{2;}$ Carl Petry, The Civilian Elite of Cairo in The Later Middle Ages (Princeton: Princeton University Press, 1981); Jonathan Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education (Princeton: Princeton University Press, 1992) and Michael Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

٤ ـ يقدّم فروزانفر صورةَ الكلمة هكذا «مَشاقّى» (Owh2) في المتْن، لكنّها تَرِدُ في صورة «مشّاقى» في التعليقات (Owh 301). وبرغم أنّ هذه اللّفظة قد تشير في بعض المراحل إلى كتابة رسالةٍ أو تعليم فنّ الخطّ، يبدو هنا أنّها تشير إلى عمل البِناء. ووفقًا لما يقوله الأفلاكيُّ وشمسُ الدّين، يستنتج موحِّد (Mov 69-70) أنّ الكلمةَ تعني عملَ البِناء الشاقّ، وليس مجرّدَ الطّلاء بالجصّ أو التلوين، مثلما يشرحها فروزانفر.

٥ ـ أسماءُ بعض المؤلّفين العرب ومؤلّفاتهم نُقِلت إلى الأحرف الأوروبيّة وفقًا للنطق الفارسيّ، من أجل الانسجام مع نظام نَقْل الأحرف المستعمل في هذا العمل. وسيجدُ القُرّاءُ التّهجئاتِ الاصطلاحيّة لهذه الأسماء في مؤلّفاتٍ أخرى من قبيل «التعرّف لمذهب التصوّف» للكلاباذيّ، و«قوت القلوب» لأبي طالب المكيّ، و«اللُّمع» للسّرّاج الطّوسيّ، والرّسالة القشيريّة، وحِلْية الأولياء لأبي نُعيم الأصفهانيّ، إلخ. واعتذاري للمستعربين Arabists للإحساس الغريب الذي ينبغي أن يُحدثه هذا لكنّني أثقُ برغم ذلك بأنّهم سيتعرّفون هذه الأسماءَ.

٦ ـ انظر:

The Doctrines of the Sûfîs (trans. A.J. Arberry, 1935, Several reprints);

وكَشْف المحجوب (ترجمة ر. أ. نيكلسون، ١٩١١م وقد أُعيد طبعُه مرّاتٍ)، وكيمياء السّعادة للغزّاليّ (متوافرٌ في ترجماتٍ كثيرة مختلفة)؛ و«روزبهان البَقْلي» لكارل إرنست Carl Ernst (لندن: Curzon، ١٩٩٦م)؛ و

Early Islamic Mysticism (trans. Michael Sells, New York: Paulist Press, 1996); Mystical Dimensions of Islam by Annemarie Schimmel (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975),

وكذلك جمهرة من مؤلّفات أخرى.

٧ـ من أجل معلوماتٍ أكثر عن هذا المفهوم، انظر ترجمة كتاب الجيلي التي أعدّها تيتوس بوركهارت

Titus Burckhardt, Universal Man (Sherborne: Beshara, 1983).

٨ ـ ديوان سنائي، تصحيح مدرّس رضوى، چاپ دوّم (تهران، سنايى، ١٣٦٣هـ.ش/ ١٩٨٣م)، ص ١٠٧٤ (في شأن النصّ الفارسيّ للقصيدة)، الصفحات ٣٤ وما بعد (تفسير القرآن)، وص ١٦٤، البيت ١٢ (الذّكر والسّماع).

٩ ـ في شأن تاريخ انتقال الرّباعيّات والغزليّات الفارسيّة، انظر:

Fritz Meier, Die schöne Mahsati: ein beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers (Wiesbaden: Franz Steiner, 1963), esp. 1-2 and 20-21.

وانظر أيضًا:

Franklin D. Lewis, "Reading, Writing and Recitation: Sanâ᾿i and the Origins of the Persian Ghazal" (Ph. D. Dessertation, University of Chicago, 1995), esp. 225-52.

وانظر أيضًا رأي محمّد أمين رياحي في تحقيقه كتابَ الرّازي «مِرْصاد العباد» (تهران: علمى وفرهنگى، ١٣٧٧هـ.ش/ ١٩٩٨م)، ٦٧ ـ ٦٨.

١٠ ـ يستطيع القرّاءُ المهتمّون أن يراجعوا المصادرَ الآتية:

Fritz Meier's Abū Saᶜīd-i Abūᶜl-Hayr: Wirklichkeit und Legende (Tehran and Liége: Acta Iranica, 1976); Hellmut Ritter, "Philologika XV", Oriens 12 (1959): 1-88; and J.T.P.de Bruijn, "The Qalandariyyāt in Mystical Poetry" (LDL, 75-86).

ويصف أحمد قره مصطفى قلندريّة الأناضول في عصر الرّوميّ وفي القرون اللّاحقة في كتابه:

God's Unruly Friends (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

الفصلُ الأوّل:

١ـ

Philologika XI: «Maulāna Ğalāladdīn Rūmī und sein kreis", Der Islam 26 (1942): 140-44.

٢ـ في:

A. J. Arberry, ed. and trans. Aspects of Islamic Civilization (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1967), 227-55.

٣ـ

Hellmut Ritter, "Djalâl al-Din Rumi", in EI^2 and Hamid Algar, "Bahâ al-Din Mohammad Walad", in EIr.

٤ـ في شأن بَلْخ، انظر:

C.E. Bosworth, "Balk (ii.)" in EIr and W.Barthold, An Historical Geography of Iran, trans. Svat Soucek, ed. C.E. Bosworth (Princeton: Princeton University Press, 1984), 6ff.

٥ ـ تُظهِر مقدّمةُ فروزانفر لـ «المعارف» (لز ـ لح) أنّ المواعظَ ١٢٩، و١٥١، و١٨٠،و١٩٢، و٢٢١، و٢٢٧، و٢٥٥، و٢٦١،و ٢٦٥ كلّها تجيء من الوقت الذي أمضاه بهاءُ الدّين في وَخْش. وتواريخُ هذه المواعظ يمكن تقديرُها على أساس بيّنة داخليّة، ويبني ماير (Mei 15 ـ 35) على هذا. وبرغم أنّ ماير عدَّ وَخْش محلَّ الإقامة الدّائم لبهاء الدّين منذ عام ١٩٧٦م في كتابه «أبو سعيد أبو الخير» (ليدن: بريل)، لمّا تُفهم هذه النقطةُ فهمًا جيّدًا لدى معظم المحقّقين الغربيّين. وإنّه لا الأفغانُ، الذين يحبّون أن يزعموا أنّ الرّوميّ ابنٌ لتُرابهم، ولا الطّاجيك، الذين يمكن أن يفتخروا افتخارًا مشروعًا بمُواطِنهم وربّما يحاولون أن يكشفوا بالحفر عن هذه المستوطنة الإسلاميّة في وَخْش، اهتمّوا بأرجحيّة أنّ الرّوميّ انحدر من وَخْش.

٦ ـ اختلَف الاسمُ المعطى لهذا «الجسر الحجريّ»، اعتمادًا على لُغة الجغرافيّ أو صانع الخريطة الذي يصفه. فقد سُمّي «قنطرة الحجارة» بالعربية، و«پلِ سنگی» بالفارسيّة، و«تاش كوپروك» بالتّركيّة.

٧ ـ انظر مادّة «خطيب» في:

MRC 217-18 and J. Pedersen, "Khatib", in EI^2.

وقارن بـ:

Carl Petry, The Civilian Elite of Cairo in the Later Medieval Ages (Princeton: Princeton University Press, 1981), 260 -61.

٨ ـ في شأن بغداد، انظر:

EI^2 and Guy LeStrange, Baghdad During the Abbasid Caliphate (Oxford: Clarendon, 1900; reprinted London: Curzon/New York: Barnes and Noble, 1972), 100, 266-70, 278, 296-300.

٩ ـ انظر:

Azmi Avcioglu, "Karamand' da mader-i Mevlânâ câmi ve türbesi" Konya dergisi 5, 35: 2088.

١٠ ـ إضافةً إلى المدارس الحنفيّة، كان في حلب عشرون مدرسةً شافعيّة، مع ثماني مدارس إضافيّة بين الحنابلة والمالكيّة. وكانت حلبُ أيضًا مَقَرًّا لِستٍّ من دُور الحديث. وإضافةً إلى الأربع والثلاثين مدرسةً حنفيّةً، كان في دمشق خمسٌ وثلاثون مدرسةً للشافعيّة، وثماني مدارس للحنابلة وسبعٌ يُدرَّس فيها أكثرُ من مذهب فقهيّ واحد. وفي نهاية القرن الخامس عشر الميلاديّ، أحصى النُّعيميّ تسعًا وأربعين مدرسةً حنفيّة في دمشق، ثلاثٌ منها تدرّس المذهبَيْنِ الحنفيَّ والشافعيَّ معًا (Zia 248 n.11).

١١ ـ انظر المقدّمةَ الإنكليزيّة التي أعدّها هِرْمَنْ لندولت Hermann Landolt لكتاب «مرموزات اسدى در مزمورات داوودى»، تحقيق محمد رضا شفيعي كدكني

(طهران: معهد جامعة مكل للدّراسات الإسلاميّة، ١٩٧٣م) والصفحات ٤ ـ ٥ من المتَنْ. وقارن أيضًا بـ Mei 41-2.

١٢ ـ دراساتانِ ألقتا قدرًا كبيرًا من الضّوء على التفاعل بين المسيحيّة البيزنطيّة وسكّان الأناضول المتحدّثين باليونانيّة وحكّامهم الأتراك ـ الفُرْس. إذ قدّم ف. و. هسلوك F. W. Hasluk أساسًا ممتازًا لهذه المناقشة بكتابه المؤلَّف من جزأين المعنَّن بـ «المسيحيّة والإسلام تحت حُكم السّلاطين Christianity and Islam under the Sultans» (أكسفورد: كلارندن، ١٩٢٩م). وإنّ كتابين لاحقين هما كتابُ:

Speros Vryonis, Jr., The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century (Berkeley: University of California Press, 1971)

ومجموعةٌ من مقالاته أُعيدت طباعتُها بعنوان:

Studies on Byzantium, Seljuks, and Ottomans (Malibu, CA: Undena, 1981)

قد تقدَّما سريعًا. كذلك يقدّم كتابُ كلود كاهن

Claude Cahen's Pre-Ottoman Turkey, trans. J. Jones-Williams (New York: Taplinger, 1968)

معلوماتٍ أساسيّة مفيدةً.

١٣ ـ في شأن السّلاجقة، انظر:

John E. Woods," The Seljuqs of Anatolia", Encyclopaedia Britannica Online (www.eb.com); als "Djialâl al-Dîn Khwârazmshâh", "Ghurids", "Kaykâus", «Kayķobâd", "Kaykhusraw",

لمؤلّفين مختلفين، وذلك كلُّه في EI^2. وانظر كذلك: محمد جواد مشكور في مقدّمته لـ «أخبار سلاجقة الرّوم» (Akh)، الذي يحتوي على مختصر لتاريخ ابن بي بي؛ والنّصُّ الكاملُ لتاريخ ابن بي بي منشورٌ بعنوان: «الأوامر العلائيّة في الأمور العلائيّة»، بتحقيق

عدنان صادق إرزي (أنقرة، Turk Tarih Kurumu، ١٩٥٦م) ومحمّد فؤاد كوپرولو

Mehmed Fuad Köprülü, The Seljuks of Anatolia, trans. Gary Leiser (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992) and A History of the Seljuks: Ibrahim Kafesoĝlu's Interpretations and the Resulting Controversy, trans. Gary Leiser (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988).

١٤ ـ محبوب سراج، مولاناى بلخى وپدرش: تأثير معارف بر مثنوى معنوى (كابل، ١٣٤٠هـ.ش/ ١٩٦١م)، ص ٤٢ ـ ٥٠ منقول في Mei 6.

١٥ ـ انظر:

Hellmut Ritter, Der Islam 26 (1942): 140, 226, and Oriens 8 (1955): 359-61.

١٦ ـ

Alessandro Bausani, "Theism and Pantheism in Rumi", Iranian Studies 1 (1968): 10-12,18.

١٧ـ القرّاء المشكّكون في الطبيعة المبالغ فيها والأسطورية لكتب المناقب الصوفيّة عليهم أن يراجعوا كرامات أبي سعيد بن أبي الخير كما وُصفت في كتاب محمّد بن المنوَّر المسمّى «أسرار التوحيد»، الذي ترجمه جون أوكين

John O'Kane, The Secrets of God's Mystical Oneness (Costa Mesa, CA: Mazda/ Bibliothea Persia, 1992);

أو «تذكرة الأولياء» للعطّار، المتوافر في الترجمة والاختصار اللذَيْن قدّمهما آرثور جون آربري

A.J. Arberry, Muslim Saints and Mystics (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).

١٨ ـ انظر ترجمة عبد الباقي گلبينارلي التّركيّة لـ «ابتدا نامه» (قُونية: دائرة السّياحة في قُونية، ١٩٧٦م)، ٢٣٧ن.

١٩ ـ

Dominique Sourdel, "Rēflexions sur la diffusion de la madrasa en orient du XIe au XIIIe siècle", Revue des études islamiques 44 (1976): 174;

and J. Sourdel-Thomine, "al- Harawī al-Mawsilī", EI[2].

٢٠ ـ في شأن معلوماتٍ عن المؤسّسات التعليميّة في نيسابور، انظر:

Richard Bulliet, The Patricians of Nayshâbur (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), 249-55.

وفي شأن المدارس في إيران على جهة العموم، انظر: حسين سلطان زاده، تاريخ مدارس إيران: از عهد باستان تا تأسيس دار الفنون (تهران: آگاه، ١٣٦٤هـ.ش/ ١٩٨٥م).

الفصلُ الثّاني:

١ ـ ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، خمسة أجزاء (بيروت: دار صادر، ١٩٥٥ ـ ٧م)، ٢: ٢٨٥.

٢ ـ

Mohammad b. Muhammad b. Sasrâ, A Chronicle of Damascus 1389-1397, trans: and ed. William Brinner (Berkeley: University of California Press, 1963), 1: 65, 177.

ولاحظْ أنّ هناك أيضًا مدرسةً مقدَّميّةً في حلب، أُنشئت في محل كنيسة عام ١١٢٤م. وهذه المدرسةُ، وفيها كتابةٌ منذ عام ١١٦٨م ما تزال ماثلةً، تقع على بُعد ما يقرب من ٢٥٠ متر في الناحية الجنوبيّة الغربيّة من المدرسة الحلاويّة، قربَ باب أنطاكية في القرن الثالث عشر الميلاديّ خارجَ جدار حلب. ومن المحتمل تمامًا أنّ الأفلاكيّ التبس عليه الأمرُ بين المدرسة المقدّميّة في دمشق ونظيرتها في حلب.

الفصلُ الثّالث:

١ ـ راجع:

John Woods, "Anatolia" (Histotry of the Seljuks) Encyclopaedia Britannica Online (www.eb.com).

٢ ـ مجالس سبعه (هفت خطابه). بتحقيق توفيق سبحاني (تهران: كيهان،

١٣٦٥هـ.ش/ ١٩٨٦م؛ وأعيدت طباعتُه عام ١٣٧٢هـ.ش/ ١٩٩٣م)، المجلس السّادس، ١٠٧ـ١١.

٣ ـ البهيمةُ المجنَّحةُ الأسطوريّة التي صَعِد على مَتْنها محمّدٌ [عليه الصّلاةُ والسّلام] في رحلته في السّماوات.

الفصلُ الرّابع:

١ ـ راجع:

Aloys Sprenger, A Catalogue Of the Arabic, Persian and Hindustany Manuscripts of the King of Oudh (Calcutta: J. Thomas, 1854), 490.

٢ ـ طبقات الشافعيّة، تحقيق كمال يوسف الحوت (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧م)، ١: ٢٤٠ـ٤١.

٣ ـ عبد الرّحمن جمال الدّين الإسنويّ، طبقات الشافعيّة، ٢: ٢٣٢؛ Mov 89.

٤ ـ يوافق أُميد صفي أيضًا على فَرْضيّة أنّ الشيخ محمّدًا ليس إلّا ابنَ عربيّ في مقالةٍ وشيكة بعنوان:

"Did the Two Oceans Meet? Connections and Disconnections between Ibn al-'Arabi and Rûmî",

في مجلّة جمعيّة محيي الدّين بن عربي Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society.

٥ ـ في السّيرة التي كتبها فروزانفر للرّوميّ، يشير مرّتين إلى «الكواكب المضيئة» لمحيي الدّين عبد القادر، ذاكرًا اسمَه في العنوان حيث يناقش المصدر (FB 57, 59). وهذا السَّهوُ القلميّ ينبغي أن يُقرأ هكذا «الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة» كما هي الحالُ في بقيّة الكتاب (مثلًا في FB3n. 1, 189، إلخ؛ ولعلّ اللَّبس ينشأ من الاقتباس في كتاب شبلي النّعمانيّ المسمّى «سوانح»، ص ٩). والمؤلّفُ هو محيي الدّين عبد القادر بن أبي الوفاء القُرَيشيّ. ويذكره موحِّد (Mov 199)، متابعًا خطأ فروزانفر، باسم

«الكواكب» ويزعم أنّه أقدمُ مصدرٍ يزعم أنّ شمسًا قد قُتِل. ومن المرجَّح أنّ ابنَ أبي الوفاء كتبَ موسوعتَه عندما كان عالمًا ناضجًا، وفي هذه الحال تتأخّر روايتُه لمقتل شمسٍ يقينًا تقريبًا عن رواية الأفلاكيّ.

٦ ـ يروي الأفلاكيّ روايةً (Af 155) تتحدّث عن أنّ الرّوميّ يكتب رسالةَ شفاعةٍ لدى مُعين الدّين پروانه لشخصٍ متّهم بالقتل لجأ إلى بيت أحد مُريدي الرّوميّ. فيُجيب پروانه بالقول: «إنّ هذه القضية لا تُشبه القضايا الأخرى؛ بل هي قضيّةُ دَم»، وهو شيءٌ لا يستطيع إعمالَ نفوذه فيه. ويجيب الرّوميُّ بالقول: «مهما يكن، فإنّ الدّمَ يسمّى وَلَدَ عزرائيل، وإن هو لم يسفك دمًا ولم يقتل أحدًا فماذا يفعل؟ » يعني أنّ القاتلَ يعمل بمُقتضى الحُكْم والقضاء الإلهيّ. فرضي پروانه بهذه الإجابة وساعد في جَعْل أسرة المقتول ترضى بأخذ الدّية، وأمر بأن يُعفى عن القاتل ويُطلق سراحُه.

وإن كان لهذه الحكاية أيُّ أساسٍ في الواقع، الأمرُ الذي يبدو مشكوكًا فيه، فإنّها يقينًا لا تتعلّق بشمس الدّين، الذي اختفى عام ١٢٤٧ أو ١٢٤٨م، قبْلَ أن يعيِّن المغولُ مُعين الدّين ممثّلًا لرُكن الدّين (١٢٥٦م) وقبْلَ أن يتولّى الحُكْمَ في قُونِية (١٢٦١م). وقبْلَ ذلك، كان مُعينُ الدّين قائدًا عسكريًّا في تَوقات. وإضافةً إلى ذلك، تتضمّن روايةُ الأفلاكيّ أنّ القاتلَ الفارَّ في هذه الحالة كان شخصًا مجهولًا وليس شخصًا مرتبطًا بالرّوميّ أو عائلته. حكايةٌ أخرى رواها الأفلاكيُّ تُظهِر الرّوميَّ يكتب إلى عَلَم الدّين قيصر لمصلحة واعظٍ شديد المحبّة للرّوميّ كان قد ضرب شخصًا ذَكَر الرّوميَّ بسوء، فقتله وفرّ إلى بيت الرّوميّ في قُونِية. وقد عُفي عنه أخيرًا عَقِب دَفْع /٤٠٠٠/ درهمٍ دِيَةً لأقاربه (Af 459). والمرجَّحُ تمامًا أنّ الرّوايةَ التي تنسب هذه الحادثةَ إلى پروانه تبدو

غير صحيحة؛ وقد عمِلَ عَلَمُ الدّين واليًا لكَيْخُسرو الثالث (حَكَم بين عامي ١٢٦٤ و٨٢م) ومن هنا لا يمكن أن يكون لديه أيُّ شيء متّصل بوفاة شمس.

وهذه الحكاياتُ تُظهرُ، في أيّة حال، ما عرفناه قبلُ بالعقل السّليم: قتْلُ إنسانٍ لا يمكن هكذا ببساطة أن يُتجاهلَ في قُونِية السّلجوقيّة، حتّى حين يقترفه قويّ. وإذا كان لهذه الحكايات أيُّ أساسٍ في الواقع، فإنّها تُثبت أنّ حالات القَتْل لا يمكن أن تُطمس. مدينة قُونِية كلّها كانت قد اطّلعت على الحادثة التي نحن في صددها لأنّها استلزمت تدخّلَ الحاكمِ الفعليّ لدولة السّلاجقة، وعائلةِ الضحيّة وعائلة المتّهم أو أصدقائه، وعلى الأقلّ قاضٍ واحد (برغم أنّه لم يُذكر قاضٍ في الحكاية، لابدّ من أنّه قد تدخّل في تحديد المبلغ النهائيّ للدّية). ومن الإفراط في السّذاجة تصوّرُ أنّ شيئًا كهذا كان يمكن أن يبقى سِرًّا.

٧ ـ انظر «Damascus» في EI^2 وحواشي وليم برنّر William Brinner وخرائطه في ترجمته كتابَ محمّد بن سَسْرا

Muhammad b. . Sasra's A Chronicle of Damascus, 1389-1397 (Berkeley: University of California Press, 1963).

٨ ـ راجع:

Farhad Daftary, The Ismailis: Their History and Doctrines (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 415.

٩ ـ فصيح خوافي، مجمل فصيحى، تصحيح محمود فرّخ، ٢ جلدى، مشهد ١٣٣٩ ـ ٤٠هـ.ش/ ١٩٦٠ ـ ٦١م)، ٢: ٣٨٠؛ مذكور في Mov 208.

١٠ ـ خوافي، مجمل ٢: ٣٤٣؛ مذكور في Mov 208.

١١ ـ محمد أمين رياحي، «منارهٔ شمس تبْريز در خوى وقاضى ركن الدّين خويي،

ممدوح خاقانی»، يغما، س١١، ش ١(فروردين ١٣٣٧هـ.ش/ نيسان ـ أيّار ١٩٧٩م): ٥ ـ ١١.

١٢ ـ محمّد أمين رياحي، تاريخ خوى (تهران: طوس، ١٣٧٢هـ.ش/ ١٩٩٣م).

الفصلُ الخامس:

١ ـ في شأن معلوماتٍ عامّة إضافيّة عن هذه الأخويّات، انظر:

Claude Cahen and F. Taeschner, "Futuwwa" and Taeschner, "Akhi" and "Akhi Ewrân" in EI².

٢ ـ راجع:

Mikâil Bayram, Ahi Evren ve Ahi Teşkilâti'nin Kuruluşu (Konya: M. Bayram, 1991) and Fatma Baci ve Baciyân-i Rum (Konya: M. Bayram, 1994).

وفي شأن حياة أخى إفرن وأنشطته في قُونِية، وكذلك موقف الرّوميّ وحسام الدّين والمولويّين إزاءه، انظر خاصّةً: أخي إفرن، ٨٠ ـ ٩٦. والتعليقُ في شأن الإشارات إلى أخي إفرن في المثنويّ قدّمه بايرام في مقابلةٍ مع المؤلّف (١٥ أيّار، ١٩٩٩م).

٣ ـ انظر ديوان سلطان وَلَد، بتحقيق ف. نافذ أوزلوق (أنقرة، مطبعة أوزلوق، ١٩٤١م)، ١.

٤ ـ راجع:

E.J.W Gibb, History of Ottoman Poetry (London: Luzac and Co., 1900-1909), 1:141-63.

٥ ـ أعدّ مجدود منصور أوغلو طبعةً تحاول عملَ ذلك بتقديم الأشعار التّركيّة بحرفٍ لاتينيّ مع صُور للمخطوطة بالحرف الفارسيّ:

Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri (Istanbul: Pulhan Matbaasi, 1958).

أحدُ أعقاب سلطان وَلَد، واسمُه قِسطموني مبعوني وَلَد چلبي (١٨٦٩ ـ ؟)، جمعَ قبْلُ هذه الأشعارَ التّركيّة وصدرت طبعةٌ بالتّركيّة العثمانيّة بعنوان: «ديوان تركي سلطان

وَلَد (قُدِّس سِرُّه)، بتحقيق كلبعلي معلّم رفعت (١٨٧٦ ـ ١٩٥٣م) في مطبعة عامرة في إستانبول عام ١٩٢٢م (١٣٤١هـ). وهذا المَتْنُ المؤلَّفُ من ١٣٢ صفحة أُعيد طبعُه عامَ ١٩٢٥م (١٣٤٣ هـ). وحديثًا أعدّ م.س. فومكين M. S. Fomkin دراسةً روسيّةً لهذه الأشعارِ التّركيّةِ اللّغة بعنوان:

Sultan Veled i ego tiurkskaia poeziia (Moscow: "Nauka", Izdatelskaia firma "Vostochnaia lit-ra", 1994).

وفي هذه الأثناء نجد أنّ الأبياتَ اليونانيّة من «رباب نامه»، مع بعض المقتطفات من الأشعار اليونانيّة في «الديوان»، تُقدَّم في:

P. Burguière and R. Mantran in "Quelques vers grecs du XIIIe siècle", Byzantion 22 (1952): 63-80.

الفصلُ السّادس:

١ـ راجع:

Khvâjeh Sadid al-Din Mohammad Ghaznavi, The Colossal Elephant and his Spiritual Feats (Shaykh Ahmad-e Jâm), trans. Heshmat Moayyad and Franklin Lewis (forthcoming).

٢ ـ صورٌ مطبوعة لهذه المنمنمات يمكن أن تُرى في:

Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes (Istanbul: Dost Yayinlari, 1983) by Talat Sait Halman and Metin And; in Rachel Milstein's Miniature Painting in Ottoman Baghdad (Costa Mesa, CA: Mazda, 1990); and in A. Süheyl Ünver's Sevakib-i menakib: Mevlâna'dan hatiralar (Istanbul: Organon, 1973).

٣ ـ محمّد تقي بهار، سبك شناسى، ٣ جلدى (تهران: امير كبير، ١٣٧٠هـ.ش/ ١٩٩١م)، ١٨٥:٣.

الفصلُ السّابع:

١ ـ انظر:

John Woods, "Anatolia" (History of the Seljuks), Encyclopaedia

Britannica Online (www.eb.com); Carole Hillenbrand, "Mu^cin al-Din Parvâne", in EI^2; Mak 28-99 on Parvâne.

٢ ـ انظر، مثلًا، منوچهر صدوقى سُها، «التقاى دو دريا»، كيهان انديشه، ٦١، الصفحات ٣ ـ ١٠؛ سيّد حسن أمين، «ملاقات مولانا با ابن عربى»، كيهان انديشه، ٦٩، الصفحات ١٤٥ ـ ٩؛ سيّد حسن أمين، «پيوند مولاناى رومى با ابن عربى»، ايران شناسى ٩، ٣ (خريف ١٩٩٧م): ٤٦٥ ـ ٧٩.

٣ ـ يادنامهٔ مولوى، تدوين وتنظيم على اكبر مشير سليمى (تهران: اللحنة الوطنية لليونسكو، ١٣٣٧هـ.ش/ ١٩٥٨م)، ١٤١، ١٤٨.

٤ ـ وصفٌ على الشّابكة لمجموعة المخطوطات الإسلاميّة في مكتبة چستر بيتي، يمكن أن يُرى على هذا العنوان:

www.cbl.ie/coislm.htm.

٥ ـ راجع:

Franklin D. Lewis, "Reading Writing and Recitation: Sanâ'i and the Origins of the Persian Ghazal". (Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1995), 225-52.

٦ ـ انظر:

R.A. Nicholson, The Mathnawi of Jalālu'ddin Rūmī, vol. 1 (London: Luzac and Co., 1925), English introduction, 11.

٧ ـ انظر:

Nicholson, Mathnawī, 1: 12.

٨ ـ انظر:

R.A. Nicholson, The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī, vol. 5 (London: Luzac and Co., 1933), xviii.

٩ ـ انظر:

R.A. Nicholson, The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī, vol.3 (London: Luzac and Co., 1929),xv- xviii.

١٠ـ انظر:

Nicholson, Mathnawī, 5: xvi.

١١ ـ انظر:

The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī, edited from the oldest manuscripts available; with critical notes, translation, and commentary (London: Luzac and Co.). Volume 1: Persian Text, Books 1-2 (1925); Volume 2: English Translation (1926); Volume 3: Persian Text, Books 3-4 (1929); Volume 4: English Translation (1930); Volume 5: Persian Text, Books 5-6 (1933); Volume 6: English Translation (1934); Volume 7: Commentary, Books 1-2 (1937); Volume 8: Commentary, Books 3-6 (1940).

١٢ ـ انظر:

Nicholson, Mathnawi, 1: 18-19.

١٣ ـ انظر:

A Sufi Rule for Novices, trans and ed. Menahem Milson (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).

١٤ ـ يُذكر الفقيهُ أحمد مرّاتٍ كثيرة في مناقب العارفين للأفلاكيّ (كما هي الحالُ مثلًا في: Af 39-40). وكان في الظّاهر مريدًا لبهاء الدّين وأصبح درويشًا سَيّاحًا. وفي شأن قصيدةٍ منسوبة إلى أحمد الفقيه، انظر: چرخ نامه في:

Fevziye Abdullah Tansel, Turk-Islam edebiyati: Türkçe Dinî Metinler, vol. 2 (Ankara: Üniversitesi Basimevi, 1971), 5-7.

١٥ ـ رَشْفُ النصائح الإيمانيّة، بتحقيق نجيب مايل هروي (تهران: بُنياد، ١٩٨٦م)، ١٣ ـ ١٤.

١٦ ـ هذه الأبيات تَردُ في Bah، ١: ١٠، ١١، ١٠٨، ١٢٩، ٢٠٨، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣٨، ٢٥٩، ٢٦٧، ٢٧٦، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٤٧، ٣٦٠، ٤٠٣؛ و Bah، ٢: ١٩، ٧٧، ٩٥.

١٧ ـ أوّلًا، مقالة شريف الدّين يالتقايا بعنوان:

Mevlâna da Türkçe kelimelar ve Türkçe şiirler»

في Turkiyat Mecmuasi (١٩٣٤م): ١١٢ ـ ٦٨؛ وبعد ذلك مقالة مجدود منصور أوغلو بعنوان: «شعر جلال الدّين الرّوميّ باللّغة التّركيّة Celaluddin Rumi's Turkish verse» في:

Ural-altaische Jahrbücher 24 (1952): 106-15.

ويعيد حسين محمّد زاده صدّيق بناءَ كثيرٍ من أشعار الرّوميّ التّركيّة في كتابه «سيرى در اشعار تركى مكتب مولويه» (تهران: ققنوس، ١٩٩٠م)، وينتقد فروزانفرَ لأنّه حرّف هذه الأبياتَ إلى حدّ يصعب معه تميزُها في طبعته لديوان شمس.

١٨ ـ انظر:

P. Burguière and R. Mantran, "Quelques vers grecs du XIII siècle en caractères arabs", Byzantion 22 (1952): 63-79.

١٩ ـ انظر:

Gölpinarli, "Mevlana, Şams-i Tabrîzî ile altmiş iki yaşinda Buluştu", Şarkiyat Mecmuasi 3 (1959): 156-61.

منقول في Mov ١٢٧ وما بعد. وقارن GM 97 السابق.

٢٠ ـ انظر: ScT 12. ومهما يكن، فإنّ شيمل لا تستشهد بقول ولي ولا بمقالة گلبينارلي Şarkiyat Mecmuasi في هذا الصّدد ولعلّها تعملُ فقط من خلال مناقشة گلبينارلي الجزئيّة السّابقة في: GM 97 . وفي شأن رؤية ريبكا انظر:

Jan Rypka, History of Iranian Literature (Dordrecht: D. Reidel, 1968), 244 n. 76.

٢١ ـ راجع:

Waley, " 'Free Once More': Notes on the Chronology of Jalal Ad-din Rumi's Life", in Mevlâna ve Yaşama Sevinici, ed. F. Halici (Konya: Konya Turizm Dernegi, 1978).

الفصلُ التاسع:

١ ـ راجع:

R.A. Nicholson, The Idea of Personality in Sufism (Cambridge: Cambridge University Press, 1923), 51; E.H. Whinfield, Masnavi i Manavi, 2nd ed. (London: K. Paul, Trench, Trubner and Co., 1898), xxxv.

٢ ـ راجع:

R.A. Nicholson, Mystics of Islam (London: G. Bell and Sons, 1914; reprinted Routledge and Kegan Paul, 1979; Arkana, 1989), 100.

الفصلُ العاشر:

١ ـ طرائق الحقائق (تهران، ١٣١٨ هـ/ ١٩٠٠م) ٢: ١٤٠ ـ ١٤١؛ مذكور في Saf ٣ / ١: ٤٥٦. والطبعةُ المحقّقةُ في ثلاثة أجزاء بعناية محمد جعفر محجوب (تهران: سنايى) في سبعينيات القرن العشرين حلّت محلَّ الطبعة السّابقة التي استشهد بها صفا، لكنّني لا أمتلك الوصولَ إليها.

٢ ـ أدخل تفضّلي هذه القصيدةَ وقصائدَ أُخَر نظمها سَرْمَد في هذه الرّحلة إلى تركية في مجموعة «نغمهٔ كمال»؛ مذكور في Tfz ٣ ـ٤، رقم ١.

٣ ـ انظر:

Lütfi Kaleli's Alevi, Sünni inancinda Mevlana, Yunus ve Haci Bektaş gerçegi (Istanbul: Alev, 1993)

إذ يدرس هذا الكتابُ التفاعلَ المنمّي بين جماعاتٍ صوفيّة مختلفة في الأناضول، خاصّةً الرّوميَّ ويونس إمره (١٢٤١ ـ ١٣٢م) وحاجي بكتاش (١٢١٠ ـ ٧١م).

٤ ـ في شأن ابن بطّوطة، انظر:

Charles Beckingham, "Ebn Battūta", in EIr.

أمّا تقييمُ ابن بطّوطة مصدرًا فيأتي من:

Ross E. Dunn, The Adventures of Ibn Battuta (Berkeley: University of

California Press, 1986),310-16.

وقد وفّرت الجمعيّةُ المسمّاةُ The Hakluyt Society الرّوايةَ الكاملة لهذه الرحلة في ترجمةٍ إنكليزيّة من أربعة أجزاء أعدّها هاملتون الكسندر جبّ H. A. R. Gibb.

٥ ـ انظر:

M. Şükrü Hanioğlu, The Young Turks in Opposition (Oxford: Oxford University Press, 1995), 54-5, 85, 251.

٦ ـ انظر:

Klaus Kreiser, "Notes sur Le présent et le passé des ordres mystique en Turquie", 55; Alexandre Popovic, "Sud-Est Europeén", 77 and Fred de Jong, "Machreq Arabe", 214, all in Les Ordres mystiques dans L'Islam, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Paris: L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986).

٧ ـ راجع:

Nasra Hassan, "One Hundred Steps to Mevlana", Eye of the Heart 3,1 (May 1999): 9-13; Dror Ze'evi, An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s (Albany, NY: SUNY Press, 1996), 69.

٨ ـ انظر:

Fred de Jong, "Machreq Arabe", p. 214 in Les Ordres mystiques dans L'Islam; B.

وانظر أيضًا: فروزانفر، «شعر مولوى» في ياد نامهٔ مولوى، بعناية علي أكبر مشير سليمي (تهران: لجنة اليونسكو في إيران، ١٣٣٧هـ.ش/ ١٩٥٨م، ص ١٤٧؛ ومقالةً بقلم محمّد جواد مشكور وحسن غروي أصفهاني في شأن مولويّة دمشق «صوفيّانِ مولوى در دمشق» في مجلّة هنر ومردم، ١٥١ (١٣٥٤ش/ ١٩٧٥م).

٩ ـ حشمت مؤيّد «سفرنامه شام»، ايران شناسى ٦، ١ (الرّبيع ١٩٩٤م)، ٤.

١٠ ـ من كتاب رضا المسمّى «المنار والأزهار» (القاهرة: مطبعة المنار، ١٩٣٤م)، ١٧١ ـ٢، مُستشهَد به في

Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 225.

١١ ـ راجع:

F. de Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt (Leiden: Brill, 1978), 65-77, 80, 84 n. 263, 170 n. 177.

١٢ ـ انظر:

Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union (Berkeley: University of California Press, 1985).

١٣ ـ عددٌ من التواريخ المحلّيّة، معظمُه بالتركيّة، أعاد بناءَ تاريخٍ لتطوّر هذه المراكز المهمّة. ومن هذه التواريخ:

Türk Vakif medeniyetinde Hz. Mevlâna ve mevlevihanelerin yeri semineri (Ankara: Vakiflar Genel Müdürlügü yayinlari, 1992),

الذي يقدّمُ معلوماتٍ عن الممتلكات الموقوفة للمولويّين في تركية؛ وكتاب عرفان أنور نصر الدّين أوغلو عن ديوانه چلبي والمولويّين في قره حصار

Irfan Ünver Nasrattinoğlu, Mevlana'nin torunu Sultan Divani ve Afyonkarahisar Mevlevi dergahi (Ankara: MN Ofset, 1990);

وكذلك مقالةُ أحمد سهيل أنور عن تأسيس الطّريقة المولويّة في سالونيك، في اليونان بعنوان «زوايا المولوية في سالونيك ١٩١٣ ـ ١٥م» في كتاب:

Mevlâna Yilliği (Konya: Turizm Derneği, 30-33).

١٤ ـ انظر:

Raymond Lifche, "Lodges of Istanbul", in LDL, 73-129,

خاصّةً ١٠١ ـ ١٣ في شأن الزوايا المولوية، وينطوي هذا على كثيرٍ من الصّور والمخطّطات، ومن ذلك الزاويةُ المولوية في غَلَطة. وانظر أيضًا المقالَة التي تحمل العنوان «الزاوية المولويّة في غَلَطة Galata Mevlevihanesi» التي كتبها أصلي كايال في مجلّة

Sky Life، مجلّة الخطوط الجوّيّة التركيّة (العدد ١٥٨، تموز ١٩٩٦م). وهذه المقالة متوافرة على الشّابكة على العنوان:

www.access.ch/tuerkei/GRUPE/skylife/Galata.htm;

وفي مستطاع المرء أيضًا أن يعاينَ العَرْض في:

www.kultur.gov.tr/b-a-divan.html.

ويقدّم عملُ قان كرامتلي Can Kerametli المعنَّن بـ:

Galata Mevlevihanesi, Divan Edebiyati Müzesi ([Istanbul]: Touring and Automobile Club of Turkey, 1977)

كثيرًا من الصّور الفوتوغرافيّة لقاعة السّماع الجميلة بثُريّاها وشرفتها.

الفصلُ الحادي عشر:

١ ـ في شأن دراساتٍ لتأثير الرّوميّ في آداب العالم الإسلاميّ، على المرء أن يراجع المقالاتِ والكتبَ الكثيرة للأستاذة شيمل، خاصّة «الشمس المنتصرة The Triumphal Sun» و«الألَمَ والرّحمة Pain and Grace» و «مولانا جلال الدّين الرّوميّ وتأثيره في الشّرق والغرب

Mevlâna Celâlettin Rumi'nin Şark ve Garp'tat esirleri (Ankara: Gutenberg Matbaasi, 1963),

وكتابها «جناح جبريل: دراسةٌ في الفِكَر الدّينيّة للسِّير محمّد إقبال

Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal (Leiden: Bril, 1963).

وانظر أيضًا: أفضل إقبال، تأثير مولانا جلال الدّين الرّوميّ في الثقافة الإسلاميّة

Afzal Iqbal, The Impact of Mowlâna Jalâluddin Rumi on Islamic Culture (Tehran: RCD Cultural Institute, 1974),

وشجاع الدّين شفا، «نقش مولوى در ادبيّاتِ جهان»، في ياد نامهٔ مولوى، بعناية علي أكبر مشير سليمى (تهران: لجنة اليونسكو في إيران،١٣٣٧هـ.ش/ ١٩٥٨م)، ١٠٤ ـ ٩.

٢ـ راجع:

Schimmel, Gabriel's Wing, 355.

٣ـ راجع:

Saiyid Athar Abbas Rizvi, Shah Wali Allah and his Times (Canberra, Australia: Marifat Publishing House, 1980); N.A. Baloch, Maulana Jalaluddin Rumi's Influence on Shah Abdul Latif (International Mevlana Seminar, Ankara, 1973); and Schimmel's Pain and Grace (Leiden: Brill, 1976)

في شأن هذه وأمثلة أخرى.

٤ـ من أجل المزيد عن هذا الشّرح، انظر مناقشة جوان كول Juan Cole على هذا العنوان:

http://h-net2.msu.edu/ ~ bahai/ notes/vol 3/ rumi.htm.

٥ـ راجع:

The Intimate Life of an Ottoman Statesman, trans. Robert Dankoff (Albany, NY: SUNY Press, 1991), 279.

٦ ـ القُرّاء المهتمّون بهذا العمل ـ «الجمال والعشق» ـ وتناصّه مع روميّ المثنويّ عليهم أن يراجعوا دراسةَ فكتوريا هولبروك

Victoria Holbrook, The Unreadable Shores of Love (Austin: University of Texas Press, 1994; esp. pp. 32-50).

٧ـ راجع:

Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964 (Oxford: Oxford University Press, 1967), 176-7.

٨ـ انظر المقالات المختلفة في:

Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan, ed. Hafeez Malik (New York: Columbia University Press, 1971) and Schimmel, Gabriel's Wing, 353-62.

٩ـ انظر:

Rajmohan Gandhi, Eight Lives: A Study of the Hindu-Muslim Encounter (Albany, NY: SUNY Press, 1986), 295.

١٠ ـ راجع:

S.A.H. Abidi, "Maulânâ Jalâl-ud-din Rumi, his Times and Relevance to Indian Thought", in The Maulavi Flute, ed. S.H. Qasemi (New Delhi: New Age International, 1997),219-25.

١١ ـ راجع:

Eva de Vitray-Meyerovitch, Mystique et poésie en Islam, 61, cited by Rachel Milstein, Miniature Painting in Ottoman Baghdad (Costa Mesa, CA: Mazda, 1990), 3.

١٢ ـ في شأن سيرة حياةٍ لـ «به آذين» وترجمةٍ لواحدة من قصصه، انظر: حشمت مؤيّد، قِصَص من إيران:

Heshmat Moayyad. ed., Stories From Iran: A Chicago Anthology (Washington, D.C.: Mage, 1992), 87ff.

١٣ ـ في شأن سروش انظر:

Afshin Matin-Asgari, "Abdolkarim Sorush and the Secularization of Islamic Thought in Iran", Journal of Iranian Studies 30, 1-2 (Winter/Spring, 1997): 95-115.

وانظر أيضًا المقالةَ التي أعدّها سكوت مك ليود Scott MacLeod في Time Magazine، ١٤٩، ٢٥ (٢٣ حزيران، ١٩٩٧م)؛ والموقع على الشّابكة المرتبط بسُروش ومؤيّديه هو:

www.seraj.org

وكذلك:

www.iranian.com/Feb97/Editor/Letters/Houston.html.

الفصلُ الثاني عشر:

١ ـ انظر:

Jes Asmussen, "Hans Christian Andersen and Jalâlu'd-Din Rumi's Whirling Dervishes", Temenos 16 (1980): 5-9.

٢ ـ هذه المعلومات تأتي من:

Theofanis Stavrou and Peter Weisensel, Russian Travelers to the

Christian East: From the Twelfth to the Twentieth Centuries, (Columbus, OH: Slavica Publishers, 1985), 327, 333-4, 387, 748.

٣ ـ راجع:

R. Kodve-Khorb, "Maulawis Mystik und seine Dialektik" in Trudi XXV mezhdunarodni Kongressa Vostokovedov (Moscow, 1963), 2:362-4

وكذلك: إحسان طبري (بالاسم المستعار «إمامي»)، مولانا جلال الدّين هيكل الشرق (تهران: نشريات به پيش، من دون تاريخ).

٤ ـ انظر:

Florence Nightingale, Suggestions for Thought, ed. M. Calabria and J. Macrae (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), xxiii-xxxv, and Hartmut Bobzin, "Christian Carl Josias von Bunsen und sein Beitrag zum Studium Orientalischer Sprachen'', in Universeller Geist und guter Europäer: Christian Carl Josias von Bunsen, ed. H.R. Ruppel (Kohrbach: Bing, 1991), 81-102.

٥ ـ انظر:

Coomaraswamy, "Understanding and Reunion: An Oriental Perspective", in The Asian Legacy and American Life, ed. Arthur Christy (New York: Greenwood, 1968; Originally published 1942),229.

٦ ـ من أجل نصّ موعظة ترمبور Trumbore's Sermon، انظر الموقع الشابكيّ:

www.cyberstreet.com/trumbore/ sermons/s5c3.htm.

وفي شأن الأكوينيّ والرّوميّ، انظر:

John Renard's "The Dominican and the Dervish: A Christian-Muslim Dialog That Might Have Been between Aquinas and Rumi", Journal of Ecumenical Studies 26 (Spring 1992);

وفي شأن يوحنّا الصّليبيّ والرّوميّ، انظر رسالة الشّرف لعام ١٩٩٢م التي أعدّها حافظ نصر في كلّيّة وليم أند ميري William and Mary؛ وأخيرًا:

Chohre Rassekh, Mystical Poetry of Jalaloddin Rumi and Jacopone da Todi: A Comparison (Ottawa: National Library of Canada, 1989).

٧ ـ انظر:

Gurdjieff, "The Echo of the Champs-Elysēes" I, 37, part 2, as cited by Idries Shah.

وانظر:

"Omar M. Burke", Among the Dervishes, 2nd ed. (London: Octagon, 1993);

ويرعى شيءٌ يُدعى «Sarmoun Society of North America» موقعًا على الشّابكة على هذا العنوان:

members. tripod.com/~Sarmoun/index.html.

٨ ـ انظر:

Walker, A Study of Gurdjieff's Teaching (London: Jonathan Cape, 1957), 195; and James Webb, The Harmonious Circle (New York: Putnam, 1980),410.

٩ ـ مرشد سام، مجدِّدًا أمريكيًّا، راجع:

Caravanserai: the Journal of the International Sufi Movement, 19 (Spring 1996): 28-33.

وانظر أيضًا:

Murshid Sam's autobiographical Sufi Vision and Initiation, ed. Neil Douglas-Klotz, a.k.a. Murshid Saadi Shakur (San Francisco: Prophecy Publications, 1986) and his The Jerusalem Trilogy: Song of the Prophets (Novato, CA: Prophecy Pressworks, 1975),

الذي يتضمّن أشعارَه. ويعتمد وصفي أيضًا على:

J. Gordon Melton, Encyclopedia of American Religions, 6th ed. (Detroit: Gale Research, 1999),

وعلى معلوماتٍ قدّمها بعضُ طلّاب لويس Lewis السّابقين وأُرسلت بالبريد إلى القائمة البريدية للطّرق في ١٧ ـ ١٩ نيسان، عام ١٩٩٨م.

١٠ ـ في شأن تاريخٍ للتصوّف في الغرب، انظر الدّراسةَ المفصّلة التي أعدّها أندريو راولنسون

Andrew Rawlinson in Diskus 1,1 (1993): 45-83,

وكذلك الموقع على الشّابكة:

www.unimarburg.de/fbll/religionswissenschaft/journal/diskus/rawlinson.html,

الذي يعتمدُ عليه الوصفُ المقدَّم هنا لكلّ من بنّت Bennett، وفيلد Feild، وپير ولايت خان Pir Vilayat Khan اعتمادًا كبيرًا.

وانظر أيضًا: كارل إرنست، دليل شامبالا للتصوّف

Carl Ernst, Shambhala Guide to Sufism (Boston, MA: Shambhala, 1997).

١١ ـ من التعليقات الإيضاحيّة لألبوم راكا LP-album Raga، الموسيقا المسجَّلة لفيلم يحمل الاسمَ نفسَه

(Apple Records SWAO3384, 1971).

١٢ ـ انظر:

The Balance of Truth, trans. G.L. Lewis (London: Allen and Unwin, 1957),43ff.

١٣ ـ المعلوماتُ عن الطّريقة المولويّة في أمريكة مصدرُها أحاديثُ مع بعض أتباع جلال الدّين لوراس ومن مجلّة «عشّاق مولانا Lovers of Mevlana»، ومن ذلك المقالتان الآتيتان:

Fatima Lassar, "Like a Kindly Grandfather," 3, 2 (Summer 1998): 17

و:

Michael Bielas, "Shrine of Divine Lovers", 3,1 (Spring 1998): 11-13.

١٤ ـ البريد الإلكترونيّ:

mevlana@cruzio.com

والمطابق (الفاكس) 831-465-1057

١٥ ـ هذه المعلوماتُ مصدرُها مقالاتٌ كثيرة في مجلّة جمعيّة العتبة

Threshold Society's journal, Eye of the Heart,

من مراسَلةٍ شخصيّة مع كبير هلمنسكي؛ وكذلك من «مؤلّفون معاصرون Contemporary Authors» و: مقالة ملتون في موسوعة أديان أمريكة

Melton, Encyclopedia of American Religions.

وانظر أيضًا المقالَ الآتي:

"Sufi Faith Gains a Foothold in Vermont's Green Hills", in the Washington Post, January 19, 1997.

١٦ ـ انظر:

Müge Galin, Between East and West: Sufism in the Novels of Doris Lessing (Albany, NY: SUNY Press, 1997)

وكذلك:

Shadia Fahim, Doris Lessing and Sufi Equilibirum: The Evolving Form of the Novel (New York: St. Martin's Press, 1994).

الفصلُ الثالث عشر:

١ ـ راجع: رسائل السِّير وليم جونز

The Letters of Sir William Jones, ed. Garland Cannon (Oxford: Clarendon, 1970),632, 735.

ويقدَّم العنوانُ هكذا في صورة Mesnair، لكنّ هذا ربّما ينشأ عن خطأ في قراءة خطّ جونز.

٢ ـ راجع: فكرة الشخصيّة في التصوّف

The Idea of Personality in Sufism (Cambridge: Cambridge University Press, 1923), 51-2.

٣ ـ بين التناقضات الأخرى القليلة نسبيًّا في «الشمس المنتصرة Triumphal Sun» في المقبوسات من Kovde-Khorb، انظر: ScT ص ٣٩١ و ٤٨٠.

٤ ـ المعلوماتُ المتعلّقة بسيرة حياة فروزانفر مأخوذةٌ من الجزء الأوّل لمقدّمته لـ «كلّيّات شمس» ومن سلسلةٍ من المقالات في إحياء ذكراه في كلك Kelk ٧٣ ـ ٥ (آذار

ـ حزيران ١٩٩٦م) كتبها طُلّابُه وزملاؤه، خاصّةً حسين خطيبي (٢٠٣ ـ ٥) وعبد الحسين زرّين كوب (٢١٠ وما بعد). وقصّةُ تصحيح فروزانفر لنُطقِ أستاذٍ جامعيّ سوريّ مأخوذةٌ من مقالة حشمت مؤيّد بعنوان «سفر نامه شام»، إيران شناسی ١،٦ (الخريف ١٩٩٤م): ١٠ ـ ١١.

٥ ـ بعضُ هذه المقبوسات يُقدَّم في مقدّمة آربري (الصفحات ٧١ ـ ٧) لكتاب أفضل إقبال «حياة مولانا جلال الدّين الرّوميّ وفكرُه

The Life and Thought of Maulana Jalal-ud-Din Rumi in 1965.

وفي شأن فروزانفر، انظر مقالته بعنوان «شعر مولوی» في يادنامهٔ مولوی، تحرير علي أكبر مشير سليمي (تهران: لجنة اليونسكو في إيران، ١٣٣٧هـ.ش/ ١٩٥٨م)، ص ١٥١، ١٥٢.

الفصلُ الرّابع عشر:

١ ـ راجع:

Lord Teignmouth, Memoirs of the Life, Writings, and Correspondence, of Sir William Jones (Philadelphia: W.M. Poyntell, 1805), 34-5.

وقد نُشرت طبعةُ جنتيوس وترجمتُه لشعر سعدي عام ١٦٥١م بعنوان:

Musladini Sadi Rosarium politicum, sive, Amoenum sortis. humanae theatrum: de Persico in Latinum versum.

٢ ـ راجع: الأعمال المجموعة للسِّير وليم جونز

The Collected Works of Sir William Jones, ed. Garland Cannon, 13 vols. (New York: New York University Press, 1993),4: 230-31.

٣ ـ انظر: شيمل، الشمس المنتصرة (ScT 388-92) في شأن خلاصةٍ لتاريخ الترجمات الألمانيّة للرّوميّ. وقد حلّلت شيمل، التي حقّقت الأعمالَ المجموعة لروكرت في مجلّدين (Ausgewâhlte Werk, 1987)، هذه الأعمالَ أيضًا في كتابها:

Orientalische Dichtung in der Übersetzung Friedrich Rückerts (Bremen: Schünemann, 1963).

وقد قدّمت للنشر أيضًا مقالةً بعنوان:

"Ein unbekanntes Werk Joseph von Hammer-Purgstalls"

أي «عملٌ مجهولٌ لهامر ـ پورگشتال» في

Ḍie Welt des Islams, n.s. 15, 1974).

ولاحظ بعنايةٍ، في أيّة حال، تصحيحات هارتموت بوبزين Hartmut Bobzin

للتواريخ والتفاصيل التي قدّمتها شيمل في أثره

"Platen und Rückert im Gesprach über Hafis,"

في:

August Graf von Platen: Leben, Werk, Wirkung, ed. H. Bobzin and G. Och, 104-21 (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998).

٤ ـ انظر:

Hulya Naciye Unlu, "Form, Gehalt und Symbolik des orientalischen Ghasels in der deutschen Dichtung" (Ph.D. dissertation, University of Michigan, 1989).

وانظر أيضًا:

Ursula Wertheim, Von Tasso zu Hafis (Berlin: Rütten and Loening, 1965)

و:

Bobzin, "Platen und Rückert," 108-9.

٥ ـ راجع:

Emerson; Collected Poems and Translations (Library of America, 1994),495.

٦ ـ انظر: رسائل إدوارد فيتزجرالد

Letters of Edward FitzGerald, ed. Alfred and Annabelle Terhune (Princeton: Princeton University Press, 1980), 1:594; 2:25, 50, 122, 135, 157, 172,261, 15,465,569,571; 3:20,78, 262, 321,404,406,477, 551, 667.

٧ ـ انظر:

Flecker, Collected Poems, 87.

وانظر أيضًا:

John Sherwood, No Golden Journey (London: Heinemann, 1973)

في شأن تفاصيل حياة فليكر وسيرته، خاصّة ٧٨ ـ ١٠٠ و١٨٦.

٨ ـ راجع:

Bill Moyers, The Language of Life: A Festival of Poets (New York: Doubleday, 1995),46.

٩ ـ راجع:

Moyers, The Language of Life, 43.

١٠ ـ راجع:

Moyers, The Language of Life, 45.

١١ ـ انظر المقارنةَ بين قصيدةٍ لباركس/ موين من كتاب Open Secret وترجمةٍ حَرْفيّة أعدّها ديك ديفس Dick Davis في كتاب:

Müge Galin, Between East and West (Albany, NY: SUNY Press, 1997),46-9.

ويمكن أيضًا عَقْدُ مقارنةٍ بين بعض الترجمات في هذا الكتاب الذي بين أيدينا وترجمات باركس/ موين.

١٢ ـ انظر:

K.K. Ruthven, A Guide to Ezra Pound's Personae (1926) (Berkeley: University of California Press, 1969)

وكذلك:

Ronald Bush, "Pound and Li Po: What Becomes a Man", in Ezra Pound Among the Poets, ed. George Bornstein, pp. 35-62 (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

١٣ ـ يظهر الكتابُ في سلسلة "Element Classics of Spirituality"، منشورًا على نحوٍ متزامن في بريسبان Brisbane، في أسترالية؛ وشافتس بري Shaftesbury في

بريطانية؛ ورروكبُرت Rockport في ماساچوستس Massachusetts. وقد أصدرت Element Classics طبعاتٍ للكتب الآتية:

-Bhagavad Gita
-Dhammapada
-Tao Te Ching
-Pilgrim's Progress
-The Cloud of Unknowing

إضافةً إلى كتاب كُوان Cowan بعنوان «الرّوميّ Rumi» عام ١٩٩٧م.

١٤ ـ انظر صفحة الأمّ ميرا على الشّابكة mothermeera.com/home.html في شأن معلوماتٍ إضافيّة.

١٥ ـ نماذجُ لترجمة خليلي لأعمال الرّوميّ يمكن العثورُ عليها على الشّابكة على العنوان:

www.directnet.com/books/rumipoem.html.

أمّا المعلوماتُ المتّصلة بسيرة حياة خليلي فيُحصل عليها على هذا العنوان:

www.calearth.org/ booksand.htm.

وأمّا تقويمُ چتّك Chittick's evaluation فعلى العنوان الآتي:

www.directnet.com/books/rumiintro.html.

الفصلُ الخامس عشر:

١ ـ في شأن معلومات إضافيّة يمكن الرّجوع إلى الكتب الآتية:

Talat Sait Halman and Metin And, Mevlana Celaleddin Rumi and the Whirling Dervishes: Sufi Philosophy, Whirling Rituals, Poems of Ecstasy, Miniature Paintings (Istanbul: Dost, 1983; 2nd ed. 1992),73; Wolfgang Sieber, "Musikalischer Exotismus bei Ludwig van Beethoven," in Gedenkschrift Hermann Beck, ed. Hermann Dechant and W Sieber, pp. 133-42 (Laaber: Laaber Verlag, 1982); Heinz-Peter Seidel, "Studien zum Usul Devir kebir in den Peşrev der Mevlevi," Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Musik des Orients 11 (1972-3): 8-69; Kamae Miller, ed.,

Wisdom Comes Dancing: Selected Writings of Ruth St. Denis on Dance, Spirituality and the Body (Seattle: PeaceWorks, 1997).

٢ ـ انظر:

Halman and And, Mevlana Celaleddin Rumi, 74-5.

٣ ـ يُقدّم المصدران الآتيان:

Nezih Uzel in Ira Shems Friedlander, The Whirling Dervishes (New York: Macmillan, 1975; Albany, NY: SUNY Press, 1992), 127-41, Halman and And, Mevlana Celaleddin Rumi,

وكذلك تقدّم التّعليقاتُ التوضيحيّة من الأقراص المدمجة CDs الآتية بعدُ رواياتٍ وصفيّةً للاحتفال. وانظر أيضًا الوصفَ على موقع جمعيّة العتبة Threshold Society website:

www.webcom. com/threshld.

ومن أجل مناقشةٍ علميّة، وإضافةً إلى المؤلّفات بالفرنسيّة وخاصّةً أعمالَ ماريجان مولي، يقدِّم عددٌ من المقالات بالألمانيّة التي أعدّها هلموت ريتر وفريتز ماير وك. راينهارد K. Reinhard و هـ. ب. سايدل H.P Seidel تحليلًا للتقليد الموسيقيّ والرّقصيّ المولويّ. وفي التركيّة، هناك «حضرت مولانا والآيين المولويّ:

Hz. Mevlânâ ve Mevlevi âyinleri (Çemberlitaş, Istanbul, Milliyetciler Dernegi, 1969)

وكتابان مجموعان للموسيقا بعنوان «الآيين المولوي Mevlevi âyinleri»، الأوّل حرّره رؤوف يكتا (إستانبول، ١٩٢٣ ـ ٣٩م) والثاني سعد الدّين هپر

Sadettin Heper (Konya: Konya Turzim Dernegi, 1974 and 1979);

وكذلك كتاب سرمؤذّن رفعت بيين فرحناك مولوى آييني

Sermu'ezzin Rifat Bey'in ferahnâk Mevlevi ayini, ed. Bulent Aksoy (Beşiktas, Istanbul: Pan, 1992).

٤ ـ انظر:

Christina Damyer, "Touching Heaven with Turkey's Whirling Dervishes,"

San Francisco Chronicle (June 3, 1990, T6); Carla Hunt, "Turkey's Dervishes to Whirl in December," Travel Weekly (November 19, 1997 [1956,72], E7); Sherry Marker, "A Whirl Through Istanbul, New York Times, Late Edition (August 16, 1998, Sec. 5,6).

٥ ـ راجع:

Regula Qureshi, Sufi Music of India and Pakistan (Chicago: University of Chicago Press, 1995, 27-9, and track 6 on the accompanying CD).

٦ ـ انظر:

www.wakan.com

انتهت الترجمةُ بتيسير الله وإعانته

مترجمُ هذا الكتاب:

ـ الأستاذ الدكتور عيسى علي العاكوب، من مواليد محافظة الرقّة في سورية عام ١٩٥٠م.

ـ عضو مجمع اللّغة العربيّة في دمشق.

ـ يحمل الدكتوراه في اللّغة العربية وآدابها من جامعة دمشق منذ عام ١٩٨٤م، في تخصّص البلاغة والنقد.

ـ أمضى في التدريس الجامعيّ ما يزيد على ربع قرن، وقد درّس في جامعات حلب والبعث (في سورية) والجبل الغربيّ (في ليبيا) وجامعة الإمارات العربيّة المتحدة وجامعة قطر.

ـ عضو هيئة التدريس في قسم اللّغة العربيّة من جامعة حلب منذ عام ١٩٨٦، ورئيس هذا القسم في عام ١٩٨٩م، وبين عامي ٢٠٠٠ـ ٢٠٠٢م، ورئيس قسم اللّغة العربيّة من جامعة قطر بين عامي ٢٠٠٥ـ ٢٠٠٧م.

ـ عميد كلّية الآداب في جامعة حلب منذ عام ٢٠٠٩م.

ـ نال الجائزة العالميّة للباحث المتميّز في الدراسات الإيرانيّة من رياسة الجمهورية الإسلامية في إيران لعام ٢٠٠٣م، كما نال الجائزة العالميّة لكتاب السّنة في إيران لترجمته رُباعيّات مولانا جلال الدّين الرّوميّ من الفارسيّة إلى العربيّة، وهي جائزة مرموقة تقدّمها أيضًا رياسةُ الجمهورية الإيرانيّة، وذلك في عام ٢٠٠٦م.

ـ له عددٌ من المؤلّفات التي تُدرّس في عدد من الجامعات العربيّة ومن ذلك: المفصّل في علوم البلاغة العربيّة، والتفكير النقديّ عند العرب، وموسيقا الشعر العربيّ. ومن كتبه المهمّة الأخرى: تأثير الحِكم الفارسيّة في الأدب العربيّ، والعاطفة والإبداع الشعريّ، وجماليّات الشعر النّبطيّ.

ـ ترجم عن الإنكليزيّة الكتب الآتية: الخيال الرمزيّ، اللّغة والمسؤولية، الرّومانسيّة الأوربيّة بأقلام أعلامها، قضايا النقد، لغة الشّعراء، طبيعة الشعر، نظريّة الأدب في القرن العشرين، يد الشّعر (خمسة شعراء متصوّفة من فارس)، جلال الدّين الرّوميّ والتصوّف، الشمس المنتصرة (دراسة آثار الشاعر الإسلاميّ الكبير مولانا جلال الدّين الرّوميّ)، أبعاد صوفيّة للإسلام، وأن محمّدًا رسولُ الله؛ وهذه الثلاثة الأخيرة من عيون مؤلّفات المستشرقة الألمانيّة الكبيرة أنيماري شيمل.

ـ يهتم اهتمامًا خاصًّا بآثار شاعر الصّوفيّة الأكبر مولانا جلال الدّين الرّوميّ، وقد ترجم من آثاره المدوّنة بالفارسيّة الكتب الآتية: كتاب فيه ما فيه، المجالس السّبعة، رُباعيّات مولانا الرّوميّ، مختارات من ديوان شمس تبريز، من بلخ إلى قُونِية (سيرة حياة الرّوميّ)، رسائل مولانا الرّوميّ.

ـ ترجم أخيرًا عن الإنكليزيّة ثلاثة كتب مهمّة للمستشرق اليابانيّ الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو، وهي: بين الله والإنسان في القرآن ـ دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم؛ والمفهومات الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن؛ ومفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ (وقد صدرت جميعًا عن دار الملتقى في حلب). ويستشعر المترجمُ دائمًا القانونين الإلهيين اللذين يقولان:

ـ «وما أوتيتم من العِلْم إلّا قليلا».

ـ «وما بكم من نعمة فمن الله».